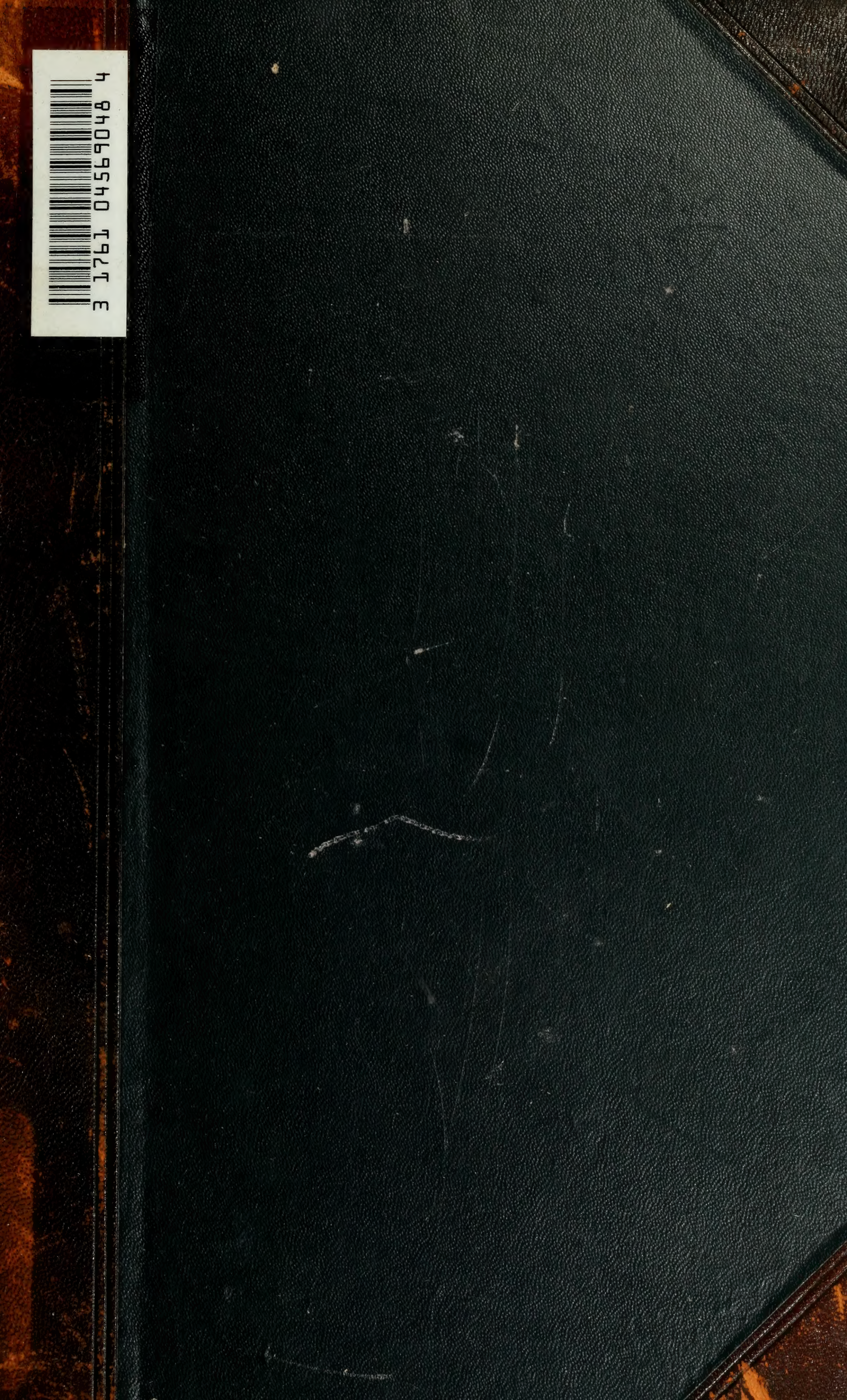

3 1761 04569048 4



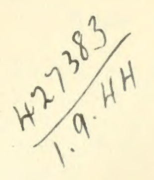
Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage
unter Mitwirkung
vieler Theologen und anderer Gelehrten
herausgegeben
von
D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Vierundzwanzigster Band
Ergänzungen und Nachträge A—Z





Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1913

Druck von August Pries in Leipzig.

L.

Labadie, Jean de. — Lieboldt, D. Aufenthalt des Jean de Labadie in Altona 1672—74. Schriften d. Ver. f. schleswig-holstein. KG I 5, Kiel 1900; v. Schubert, Aktenstücke zum Aufenthalte Labadies in Altona, a. a. O. III 2, 1904. **G. Frank †.**

Lachmann, Johann. — Beschreibung des Oberamts Heilbronn, 2 Bde Stuttgart 1901 bis 1903. ZKG 25, 308—328. G. Bossert, J. Lachmann als Patriot im Bauernkrieg nach seinen Briefen. Württb. Jahrbücher 1908, 44—76. Lachmanns drei christliche Ermahnungen an die Bauernschaft sind neu herausgegeben von G. Bossert in Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, 2. Bd 4. Heft. S. 415—455. Lachmanns Gutachten über die Schwabacher Artikel und die Rechtfertigungsschrift der Stadt Heilbronn jetzt bei Gußmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses I 2 S. 171—203 und die Notizen zu Lachmanns Biographie ebd. S. 355—362 u. I 1, 486 ff. Die Briefe Melanchthons an Lachmann sind von Th. Knapp (in den Mt aus der Bibliothek des Heilbronner Gymnasiums. Programm. Heilbromm 1889) genau nach dem Original herausgegeben.

Zu S. 199, 35 ff. ist zu berichtigen, daß Heilbronn wohl eine Rechtfertigungsschrift für den Kaiser zum Reichstag vorbereiten ließ, aber zur Übergabe einer solchen kam es nicht, so daß Kolde die älteste Redaktion S. 113 richtig sah, wenn er sie sehr unwahrscheinlich fand, Gußmann I 1, 168; I 2, 493 Anm. 16. Die deutsche Taufe wurde 1529 eingeführt. Beschr. des Oberamts Heilbronn 1, 110. Lachmann braucht das Kreuzeszeichen bei der Taufe, Bl. f. w. KG 1907, 6, 13. — S. 199 Z. 45 lies 18. Nov. statt 17. S. 200 Z. 5: „Die Heilbronner Kirchenordnung ist ärmer an liturgischen Formen (als die Haller von 1526), wogegen sie die Haller an sozialen und pädagogischen Gesichtspunkten, Armenpflege, Feiertagsordnung, Bevorzugung der deutschen Sprache, Katechese für Knaben und Mädchen usw. übertrifft. Das Übermaß von Predigten, das durchaus nicht nach Luthers Sinn war (Köstlin-Kawerau, M. Luther II 19) ist beiden gemeinsam." Die abschließende Ordnung stammt erst vom 6. Aug. 1543. Gußmann I 1, 493 Anm. 13. **G. Bossert.**

Lactantius. — S. 204, 6. R. Pichon, Lactance, Paris 1901; P. Monceaux, Histoire littér. de l'Afrique chrét. III 1905, 287 ss. — Z. 25. J. Kopp, Über den Verf. d. Buches de mortibus persec. J.-D. Straßburg 1902. — Brandt hat seinen Widerspruch gegen die Echtheit zurückgezogen, Berl. philol. Wochenschr. 1903 Sp. 1257. — Z. 40. C. Pascal, Sul carmine de ave Phoen. attribuito a Lattantio, Neapel 1904. C. Weyman, Z. Carmen de passione domini, Histor. Jahrb. XXIX 1908, 586 ff. **Erwin Preuschen.**

Laien. — Der Ausdruck λαϊκός kommt in der christlichen Literatur zuerst 1. Clemens 40, 5 vor; so heißen dort die Mitglieder der Gemeinde im Gegensatz zu den Presbytern. — Im übrigen vgl. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten Bd 2 S. 35 ff.; über das Laienamt der seniores in Afrika ebendort Bd 2 S. 40; über die Bischofswahl durch die Gemeinde Bd 2 S. 416; über die Einschränkung dieses Rechtes Bd 2 S. 200. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd 3 S. 29 Anm. 2 weist darauf hin, daß noch zur Zeit Ottos des Großen in der deutschen Kirche ein Bewußtsein dafür vorhanden war, daß ein rechtmäßiger Bischof von der Gemeinde gewählt werden müsse. — Aus der Wahl durch die Gemeinde folgerte man, daß die Gemeinde nötigenfalls den Bischof absetzen dürfe; und dies Recht ist bis ins dritte Jahrhundert ausgeübt, allerdings auch schon seit dem Anfang desselben bestritten worden; vgl. Achelis a. a. O. Bd 2 S. 141 f. **H. Achelis.**

Lambethkonferenzen. — In dem A. „Anglikanische Kirche" Nr. V (Bd 1, 544 ff.) wurde der „ecclesiastical expansion" Englands und der großen „Anglican Communion",

die das 19. Jahrhundert gebracht hat, kurz mit gedacht. Sie ist seither noch mehr gewachsen und findet ihren Hauptausdruck, wie Bd 1, 547, 47 schon berührt, in einer „Pananglikanischen Konferenz", die seit 1867 besteht und rund alle zehn Jahre zusammentritt, zuletzt (zum 5. Male) 1908. Sie wird offiziell als „Lambethkonferenz" bezeichnet. („Lambeth Palace" heißt die Residenz, die die Erzbischöfe von Canterbury in London haben; als die Könige von England immer bestimmter ihren festen Wohnsitz in London zu nehmen begannen, entstand das Bedürfnis, daß der oberste Leiter der Kirche, der „Primas von England", einen größeren Teil des Jahres auch in London wohne; im 12. Jahrhundert mieteten die Erzbischöfe, später kauften sie ein Haus in Lambeth, damals einem Ort in unmittelbarer Nähe von London, jetzt in der Mitte der Stadt gelegen.) Daß die „Kirche von England" allen Kirchen gegenüber, die keinen Episkopat haben, sich ablehnend verhält und auch den „bischöflichen" Kirchen gegenüber, d. h. in Hinsicht der römischen und der verschiedenen orientalischen, darauf achtet, in ihrer Eigenart sich zu behaupten, hat ihr zugleich Anlaß geboten, denjenigen ihrer Glieder, die hinauszogen in die britischen Kolonien oder sonstwie sich in der Welt zerstreuten, nach Möglichkeit zu folgen und ihnen Gottesdienste nach heimischer, „rechter" Art zu bieten. In dem Maße als sie sich der Mission zuwandte, hat sie auch in den verschiedenen Erdteilen „Missionskirchen" nach ihrer Art gegründet, Fremdkirchen, die in den Prinzipien der Verfassung usw. ihr nachgebildet wurden, wenn sie auch keine „englischen" Kirchen darstellten. Eine Reihe von solchen Kirchen, die aus (Engländern und) Eingeborenen Indiens, Chinas, Japans, Koreas, aus den Völkerschaften der Südsee, Afrikas usw. besteht und in sich selbst hierarchisch ausgebildet sind, können ohne Zweifel als „anglikanisch", aber eben nicht als „englisch" bezeichnet werden. In den Vereinigten Staaten, Kanada, Australien und anderwärts gibt es auch englisch redende anglikanische Kirchen, die doch mit der „Kirche von England" als „Staatskirche" nicht vereinigt, sondern nur in den Prinzipien bzw. in den Grundformen und -normen, also innerlich, einig sind. Diese Kirchen gleichen der „established church" von England, ohne zu ihr zu „gehören". Freilich sind sie doch nicht alle völlig selbständig dieser Kirche gegenüber. Ein Teil von ihnen hängt noch von ihrer Gründung her mehr oder weniger bestimmt mit dieser Kirche zusammen und wartet noch der Zeit, wo sie genügend gekräftigt sein werden, um sich ganz auf sich selbst zu stellen. Wir haben ja in Deutschland jetzt auch evangelisch-kirchliche Beziehungen nach dem Ausland, allen Teilen der Erde hin, die damit verglichen werden mögen. Was wir „Auslandsdiaspora" nennen und sich in einer Reihe von Einzelgemeinden oder Synoden darstellt, die von den evangelischen Landeskirchen Deutschlands aus „pastoriert" werden (bis sie aus sich selbst Pfarrer gewinnen), ist hier mit jenen anglikanischen Kirchen in Parallele zu stellen. Immerhin nur in bestimmten Grenzen. Denn die „anglikanische" Kirche hat eben ihre Sonderprinzipien der „deutsch-evangelischen" Art gegenüber. Das näher zu spezifizieren und zu zeigen, wiefern die Kirchen außerhalb Deutschlands, die zur „deutsch-evangelischen Kirchengemeinschaft" gehören, in ihrer Organisation im einzelnen der Anglican Communion gleichen oder nicht, ist hier nicht der Ort. Auch das nicht, die Glieder der Anglican Communion in der Welt statistisch spezieller zu behandeln. Die Sonderartikel für die verschiedenen Länder haben zum Teil diese Aufgabe erfüllt, indem sie möglichst aller Kirchen darin gedenken. Manches ist auch von der Art, daß es selbst in einer Realencyklopädie für die protestantische Kirche auf sich beruhen darf. In dem „Official Yearbook of the Church of England, das 1911 zum 29. Male erschien, findet man (S. 298 ff.) in Ch. V „Official statement of the work of the church in the Colonies, India and Missionary Dioceses" eine Aufzählung aller „Diözesen" außerhalb des vereinigten Königreichs selbst, unter Gliederung derselben nach ihren „Provinzen". Den drei Gebieten: „Church of Ireland", „Episcopal Church in Scotland", „Episcopal Church of America" sind noch Sonderabschnitte gewidmet (S. 378—416), vollends natürlich den beiden Provinzen Englands selbst und seinen Diözesen, sowie den überaus zahlreichen „foreign chaplaincies", die über Europa hin verbreitet sind (S. 584 ff., 635 ff.). Eine kurze Zusammenfassung (für 1908) gewährt auch der Aufsatz von F. Siegmund-Schultze, „Die anglikanische Kirchengemeinschaft", DZKR XIX 1909 S. 52 ff. Ich setze nur die Grundzahlen hierher: England hat selbst 2 Provinzen (Canterbury, York) mit 37 (Canterbury 27, York 10) Diözesen; hierzu gehören noch in Europa 2 Diözesen: „Gibraltar" (Südeuropa, s. hernach) und „Nord- und Zentraleuropa" (unter einem Bischof, der als „Coadjutor" des Bischofs von London gilt), dazu eine große Anzahl von Kolonial- und Missionsdiözesen. Des weiteren hat Irland 2 Provinzen, Schottland 1, Kanada 2, Australien 3, Indien, Neuseeland, Südafrika, Westindien je 1, jede geteilt in Diözesen, deren Zahl zwischen 5 und 11 schwankt. Die Vereinigten Staaten bilden nur eine Provinz, die aber 1910 nicht weniger als 88 Diözesen

in den Staaten selbst und dazu noch 11 Diözesen „draußen" hatte. (So a. a. O. in den Tabellen S. 408 ff.; eine andere, S. 405 ff., ergibt im ganzen 101 Diözesen; offenbar sind einige noch erst in der Entstehung begriffen). Insgesamt handelt es sich also um 15 fest organisierte Kirchenprovinzen mit rund 220 Diözesen, dazu noch um eine größere Zahl (30—40) von irgendwo freier angegliederten (meist) Missionsbistümern. Fast jedes Jahr bringt irgendwo und -wie neue Gründungen, Umgestaltungen der Organisation, Verselbständigungen usw.

Dies vorausgeschickt, kann nun verdeutlicht werden, was die Lambethkonferenzen sind und welchen Belang sie haben. Sie sind eine freie Form der Vereinigung aller Teile des anglikanischen Kirchentums. Eine regimentliche Einheit bildet dieses Kirchentum nicht. Es hat in seiner äußeren, regimentlichen Form die größte Ähnlichkeit mit dem orthodoxen Kirchentum des Ostens. Zwar hat die Anglican Communion keinen Patriarchen. Aber der Erzbischof von Canterbury nimmt doch eine analoge Stellung ein wie der ökumenische Patriarch in Konstantinopel. Er gilt überall als der „erste" unter den Bischöfen und ist eine Art von „Repräsentant" des Gesamtanglikanismus. Im rechtlichen Sinne sind auch in den britischen Kolonien alle „Provinzen" (außer Indien und auch dieses doch in weitem Maße) so gestellt, daß der „Primas" in England ihnen nichts zu „befehlen" hat. (Auch der Primastitel als solcher ist nicht auf Canterbury beschränkt: Kanada und Australien haben auch je einen Primas.) Zum Teil herrscht sogar eine gewisse Eifersucht wider ihn, zumal sofern er unmittelbar und nur vom König von England und also nach politischen, gegebenenfalls nach parteipolitischen Gesichtspunkten bloß englischer Natur ausgewählt wird. Aber man ist doch überall bereit, ihn zu „ehren", sucht und nimmt „Rat" bei ihm und anerkennt ihn unbedingt als primus inter pares. Es gilt als selbstverständlich, daß, wo die Anglican Communion äußerlich hervortritt, er als der Wortführer und vorsitzende Leiter der Geschäfte erscheint. So versammelt sich auch die pananglikanische Bischofskonferenz stets in seiner Residenz in London, im Lambeth-Palace.

Die Diözesen und Provinzen haben ihre Synoden. (In den beiden englischen „Provinzen" werden die ihnen entsprechenden Synoden seit alters „convocations" genannt. S. über sie, ihre Organisation usw. Bd I 543, 49 f.: im einzelnen sind in den Provinzen der Communion verschiedene Formen, die man zum Teil aus den Berichten über die im letzten Berichtsjahre stattgehabten Versammlungen aus dem Yearbook von 1911 erkennen kann). Im Jahre 1865 hat die Provinzialsynode von Kanada den Anstoß zu den Lambethkonferenzen geboten. Sie wendete sich an die convocation von Canterbury, und der Erzbischof Longley ging gern auf diese Anregung ein. Aber von den damaligen 144 Bischöfen der anglikanischen Kirche gingen nur 76 auf seine Einladung ein; selbst sein nächster Kollege, der Erzbischof von York, lehnte ab. Man fürchtete in England noch vielfach eine Zurückdrängung der Mutterkirche, umgekehrt außerhalb Englands eine zu große Steigerung des Einflusses derselben. Aber die Idee einer Gesamtvertretung des Anglikanismus, einer praktischen Realisierung der Anglican Communion zündete doch. Die Lambethkonferenz wuchs dauernd, und als sie zum 5. Male, 1908, zusammentrat, waren nicht weniger als 244 Bischöfe zu ihr erschienen. Das war nicht die Gesamtzahl der Bischöfe. Aber es fehlten nur ganz wenige (selbst wenn man berücksichtigt, daß es in der Communion auch bloße Titularbischöfe, Coadjutoren und Suffragane gibt, die in der Konferenz mit zu erscheinen berechtigt sind). F. Siegmund-Schultze hat in dem Sammelwerk von Schiele und Zscharnack, „Rel. in Gesch. u. Gegenw.", einen Abriß der Geschichte der fünf bisher gehaltenen Lambethkonferenzen geboten, Bd III Sp. 1939—41. Zeitweilig ging das Streben darauf, aus der Konferenz geradezu eine Generalsynode mit den vollen Befugnissen eines allgemeinen Konzils zu machen. Diesen katholisierenden Bestrebungen der high church party ist man doch entgegengetreten. Es hat bisher sein Bewenden dabei, daß die Konferenz der Bischöfe nur repräsentativen Charakter und beratende Befugnis habe. Aber freilich, was die Bischöfe „empfehlen" hat großes Gewicht für die Praxis und die Resolutionen der Lambethkonferenzen stehen in solchem tatsächlichen Ansehen, daß sie im wesentlichen auch der Ausführung sicher sind. In Chr. W. 1909 Nr. 24 und 25 („Die Lambethkonferenz der anglikanischen Bischöfe") hat Siegm.-Sch., der aus der Sache der Anglican Communion ein Spezialstudium gemacht hat, über die letzte berichtet. Bei Schiele-Zscharnack, Sp. 1944 hat er die Quellen zur Geschichte der Konferenzen mitgeteilt. Am wichtigsten möchte sein „The Counsels and Principles of the Lambeth Conference of 1888", von Bischof Mylne von Bombay, denn diese dritte Konferenz scheint bisher die prinzipiell bedeutsamste gewesen zu sein. In dem Aufsatz der Chr. W. gibt S.-Sch. eine Übersicht über die 78 Resolutionen der Konferenz von 1908. Es gibt natürlich eine Fülle „gemeinsamer Anliegen" der verschiedenen Kirchenprovinzen, Fragen der Lehre, des Ritus, der Organisation, der Mission, hier z. B. die Rassenfrage

(soll man Engländer und Eingeborene kirchlich scheiden?), der Auswanderung (seit Beginn des Jahrhunderts findet z. B. eine besonders starke Abwanderung von „Engländern" nach Westkanada statt, 1910 allein 300 000: wie kann man sie der anglikanischen Kirche erhalten oder auch gewinnen; in Ostkanada hat der Anglikanismus große Verluste erlebt), der kirchlichen Sitte, der Lebensordnung (Ehefragen und viele andere; daheim und draußen; man wünscht den Farbigen als „Bruder", aber nicht als „Schwager"). In hohem Maße haben die Konferenzen dahin gewirkt, daß die Zusammengehörigkeit zu lebendigem Bewußtsein gekommen ist und teils in den Provinzen als solchen, teils in der Gesamtkirche Formen gesucht und gefunden worden sind, in denen, was als Einheit gedacht ist, auch Einheit werde, daß tatsächliche Interkommunion, zumal bei den Unternehmungen der Mission, erreicht werde. Seit der 4. Konferenz, 1897, besteht ein ständiger Ausschuß der Konferenz, der in bestimmtem Falle von seiten der Provinz Südafrika sogar schon als eine Appellationsinstanz benutzt worden und unter dem Titel eines „Central Consultative Body" 1908 vollends organisiert ist. Seit 1888 richtet sich das Streben der Konferenz auch darauf, womöglich die Dissenters der Staatskirche in England wiederzugewinnen („Home Reunion"). Die Konferenz jenes Jahres hat dafür Grundsätze aufgestellt, deren Formulierung als „Lambeth-Quadrilateral" bezeichnet wird, und vier Normen festgesetzt: 1. die Bibel als oberste Glaubensregel; 2. Apostolikum und C.politanum als Glaubensbekenntnis; 3. Taufe und Abendmahl als Sakramente; 4. Bischofsamt als Grundlage der Verfassung. An letzterem Verlangen ist die Verständigung bisher gescheitert. Auch den (Altkatholiken und den) deutschen und schweizerischen Landeskirchen hat sich die Konferenz von 1888 freundlich zugewendet und ihren Gliedern ausdrücklich das Recht der Anteilnahme an der Eucharistie im anglikanischen Gottesdienste zugesprochen. Seit Leo XIII. die englischen Weihen rundum für unkanonisch erklärt hat, 1897, ist die Rücksicht auf Rom und die Hoffnung auf Interkommunion mit der Papstkirche zurückgetreten. Um so eher glaubt die Konferenz mit der orientalischen orthodoxen Kirche eine Form der Verbindung finden zu können. An der Versammlung von 1908 nahm auf Einladung zum erstenmal ein Mitglied einer nichtanglikanischen Kirche, nämlich ein Vertreter des schwedischen Episkopats teil, der Bischof von Kalmar, der einen Brief des Erzbischofs von Upsala überbrachte, worin der Wunsch ausgedrückt wurde, daß die Konferenz Mittel und Wege finden möchte, um eine „Allianz" zwischen der anglikanischen und schwedischen Kirche in die Wege zu leiten (vgl. auch „Allg. evang.-luth. Kirchen-Ztg." 1909 Sp. 1149/50). Die Bestrebungen, sich speziell mit den nordischen evangelischen Bischofskirchen irgendwie näher zu verbinden, wurden ebenfalls von der Konferenz von 1888 schon eingeleitet. S.-Sch. hebt noch hervor, daß die Lambethkonferenz je länger je mehr Interesse und Verständnis gewonnen habe für die sozialen Fragen der Gegenwart.

Nicht übergehen darf ich den „Pananglikanischen Kongreß", der 1908 der Lambethkonferenz unmittelbar voranging. Bei besonderen Anlässen sind schon öfter in England und anderwärts im Gebiet des Anglikanismus Versammlungen, die man Church Congress nennt, und auf denen Laien, Männer und Frauen, und alle Stufen des Klerus gänzlich frei und unverbindlich zu Beratungen sich zusammenfinden, veranstaltet worden. (Die anglikanische Kirche hat bei aller Betonung der Bedeutung des „geistlichen [priesterlichen, bischöflichen] Amts" und bei ihrer eigentümlich strengen, immerhin nicht römisch-sakramental gedachten Schätzung der „Weihen" doch die „Laien" durchaus mit zur „Regierung" der Kirche heranzuziehen gewußt; s. Bd I 544, 38–42). Ein Church Congress größter Art ist der pananglikanische von 1908 gewesen. Es war der erste solche. Auch über ihn hat Siegmund-Schultze einen ausführlichen Bericht erstattet in DEBl XXXIII (= NF VIII) 1908 Nr. 11 und 12 (vgl. in der Kürze auch Ch. d. Chr. W. 1908 Nr. 40). Der Kongreß, dessen Idee zuerst 1902 auftauchte, war sehr sorgfältig vorbereitet. Außer den Bischöfen, die alsbald nachher die Lambethkonferenz hielten und auf ihr zu formulierten Resolutionen gestalteten, was der Kongreß ihnen an Anregungen geboten (soweit sie eben darauf einzugehen als opportun erachteten), waren „über tausend" andere Delegierte aus allen fünf Erdteilen erschienen und wohnten noch gewaltige Mengen anderer (Geistliche und Laien) den Sitzungen der Sektionen und großen Meetings bei. (Zu letzteren hatte „jeder", auch Nichtanglikaner, Zutritt; in der Albert Hall nahmen abends „stets 13 000 bis 15 000 Personen" teil.) Es waren sechs Sektionen gebildet; ihre Gegenstände waren: A. „Kirche und Gesellschaft", B. „Christliche Wahrheit und andere intellektuelle Kräfte", C. „Amt und Dienst der Kirche", D. „Mission an Nichtchristen", E. „Mission unter den Christen", F. „Anglican Communion", G. „Pflicht der Kirche gegenüber der Jugend". Hier interessiert besonders dasjenige, was die Sektion F behandelte. Sie stand unter der Leitung von W. E. Collins, Bischof von Gibraltar („und Nordafrika" fügt S.-Sch. hinzu: er hat aber, wie ich gegenüber

einer „Korrektur", die S.-Sch. an meiner Angabe Bd I 587 51 an anderem Orte ausdrücklich anbringt, hier bemerke, zwar auch Nordafrika, was ich nicht mit angegeben [übrigens ohne Ägypten] vor allem aber ganz Südeuropa bis Südrußland hin und die Küstenstriche Kleinasiens als Diözese, vgl. Yearbook 1911 S. 371), eines besonders klarblickenden Mannes. Auf dem Kongreß herrschte Überschwang der Stimmung. Man redete mannigfach aus einer Anschauung heraus, die die anglikanische Kirche fast allein als „Kirche" betrachtete, war allenfalls noch geneigt, auch die römische Kirche, von gewissen Irrtümern abgesehen, ihr zur Seite zu stellen und schien zum Teil die anderen Reformationskirchen (christian bodies, nicht churches, wie man sie dann nannte) fast als Missionsobjekt zu betrachten. Daneben trat auffallend viel Ritualismus zutage. Der Gedanke an ein „Generalkonzil", das für die Anglican Communion „rechtskräftige" Autorität haben sollte, trat auch wieder hervor. Aber in der „Konferenz" hernach waren die Bischöfe doch vorsichtig und weise genug, das alles in die Bahn der „historischen" Selbstbeurteilung der anglikanischen Kirche zurückzudämmen und maßvolle Resolutionen zu fassen. S.-Sch. irrt übrigens, wenn er meint (S. 831), daß „die Bischöfe und Delegierten des Kongresses 129 von den 230 Millionen Evangelischen der Erde vertraten"; diese Zahl sei auf dem Kongreß selbst angegeben — ist das der Fall gewesen, so zeigt das vollends den anglikanischen Überschwang der Stimmung. Denn es gibt weder 230 Millionen Evangelische auf Erden, noch gar 129 Millionen Anglikaner. (Nach S.-Sch. sind alle „englisch redenden Christen" [auch die katholischen?] als durch den Kongreß repräsentiert angesehen worden, selbst dann ist die Ziffer 129 Mill. für die „Evangelischen" übertrieben). In dem A. „Protestantismus" Bd XVI S. 144 f. habe ich mit allen damals, 1904, erreichbaren Hilfsmitteln die Zahl der Evangelischen auf 180—181 Millionen berechnet, die der Anglikaner „insgesamt" auf etwa „24 Millionen", die der „Anglikaner und Calvinisten" als einer Art von Einheit (der letzteren wieder unter Zusammenfassung aller noch so verschiedenen Denominationen und aller Länder, in denen man „Reformierte" trifft — in Europa allein schon gab es über 11 Millionen hier mitzählende, die nicht „englisch reden") zusammen auf 120 bis 121 Millionen. Das Wachstum bis 1908 führt für die englisch redenden Evangelischen gewiß nicht auf die Ziffer, an der sich der Kongreß berauscht zu haben scheint. Aber der Kongreß war nichts destoweniger eine gewaltige Offenbarung der Stärke und Bedeutsamkeit des Anglikanismus. Großartig war der kirchliche Opfersinn, der sich auf ihm offenbarte. Denn es wurden als „Dankopfer" 7 Millionen Mark auf ihm gesammelt, die besonders für die Mission und kirchliche Bedürfnisse der englischen Kolonien bestimmt waren.

Ich notiere zu richtiger Würdigung des panangkikanischen Kongresses übrigens doch, daß andere evangelische Kirchengebiete schon seit lange dazu übergegangen waren, analoge Kongresse zu veranstalten. Diese waren sogar zum Teil in höherem Maße international (wenn auch längst nicht so zahlreich besucht), als der erste pananglikanische. Schon seit 1868 besteht eine „Allgemeine Evangelisch-lutherische Konferenz", vgl. Bd 10 S. 573, 20 ff.; über die „Presbyterianische Allianz", begründet 1877, s. Bd. 16, S. 16 ff.; über den Weltkongreß der Baptisten d. Nachtr. zu d. A. Bd 23 S. 159, 44 ff. Nicht minder halten die Methodisten, seit 1881, alle zehn Jahre, „oekumenische" Kongresse. **F. Kattenbusch.**

Landbischof. — F. Gillmann, D. Institut der Chorbischöfe im Orient. Historisch-kanonistische Studie. München 1903. **Hauck.**

Langobarden. — K. Blasel, Der Übertritt der Langobarden z. Christentum. Arch. f. kath. Kirchenrecht 83. Bd 1903 S. 577 ff. H. Graßhoff, Langobardisch-fränkisches Klosterwesen in Italien. Gött. Dissert. 1907. K. Voigt, Die königlichen Eigenklöster im Langobardenreiche. Gotha 1909. Vgl. auch H. v. Schubert, Staat u. Kirche in den arian. Königreichen u. im Reiche Chlodwigs, München 1912 S. 116 ff. u. 124 ff. **Hauck.**

Latomus, Bartholomäus. — Aus älterer Literatur ist nachzutragen: Hontheim, Historia Trevirensis II 554 f.; Wyttenbach, Versuch einer Gesch. von Trier. 3. Bändchen 1817 S. 21 ff. — Zu Latomus' Polemik mit Butzer vgl. Lenz, Briefwechsel d. Landgr. Philipp mit Bucer II 247, 455. 1546 erschien noch des L. Refutatio calumniosarum insectationum M. Buceri. Coloniae. — Über seinen Anteil bei der Bekämpfung des Reformationsversuches in Trier 1559 vgl. Ney, Die Reform. in Trier I 70, 74 f. **G. Kawerau.**

Latomus, Jakobus (Masson). — Über seine schriftstellerische Tätigkeit in den ersten Jahren der Reformation: Bibliotheca reformatoria Neerlandica I 582, 584; III. — Über seine Tätigkeit gegen Erasmus und Luther sowie als Ketzerrichter im Prozeß gegen den Augustiner Jakob Propst s. Kalkoff, Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden I

(besonders S. 70 ff., 104 f.); II (bes. 63 f.). — Zur Legende über seinen verzweiflungsvollen Tod vgl. auch Corp. Ref. XII 715; Alesius, Enarratio Ps. 42; Flacius, Von der grewlichen Uneinigkeit der bepstischen Religion. 1559. Bl. J 6b; Melander, Jocoseria, Francof. 1617, 106 f. **G. Kawerau.**

Leade, Jane. — S. 327 Z. 24 l. Hermas st. Hermes.

Leander, B. v. Sevilla. — S. 330 Z. 13 l. Herrera st. Herreva.

Lector. — Zur Literatur: Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten Bd 2 S. 27 ff. **H. Achelis.**

Legende. — Der große Aufschwung der Hagiographie in dem letzten Jahrzehnt ist auch der Legendenforschung zugute gekommen, ohne daß gerade bahnbrechend neue Gesichtspunkte zutage getreten wären. P. Toldo, Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter (Stud. z. vgl. Lit.-Gesch. 1901 ff.) gruppiert ein reiches Belegmaterial zu den einzelnen Legendenmotiven; H. Delehaye, Les légendes hagiographiques 1905 (auch deutsch, englisch und italienisch übersetzt), das bei weitem geistreichste Stück dieser Literatur, charakterisiert prächtig das volkstümliche Dichten der Legende und die literarische Arbeit der Legendenschreiber. H. Günter, Legendenstudien 1906 sucht das Geschichtliche und das eigentlich Legendenhafte schärfer zu scheiden und führt in „Die christliche Legende des Abendlandes" 1910, dies letztere auf hellenistische und talmudische Erzählungsmotive zurück. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 1905 liefert manchen Beitrag zur Übernahme antiker Motive durch die christliche Heiligenlegende. L. Zöpf, Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert 1908 sucht ähnlich wie früher C. A. Bernoulli für die Merovingerzeit das Typische herauszustellen. H. Joly, Psychologie der Heiligen ist 1911 nach der 8. Aufl. ins Deutsche übersetzt von G. Pletl. Wenig original: M. v. Wulff, Über Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christl. Jahrhunderten, 1910. Knapp und gut G. Loeschke, RGG III 2004.

K. Krumbacher ließ von seinen Schülern in Dissertationen die Sprache der griechischen Heiligenlegenden (J. Vogeser, 1907) und die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden (H. Mertel, 1909) untersuchen. K. Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens. N. JB. f. klass. Altert. 29. Bd 1912 S. 406—427. Den Einfluß der Kirchenpolitik auf die Legendenbildung stellte an einer Reihe Viten des 9. Jahrhunderts dar von Dobschütz, Methodios und die Studiten (Byz. Z. XVIII 41—105).

Bei Eugen Diederichs sind Alte deutsche Legenden, gesammelt von R. Benz 1910 und Byzantinische Legenden, deutsch von H. Lietzmann 1911, erschienen, bei H. v. Weber, München, Die schönsten Heiligenlegenden in Wort und Bild herausg. v. Dr. P. Exp. Schmidt, 1912.

S. 348 Z. 60 füge bei: Grisar, Geschichte Roms I, 723 ff. 733 ff. **v. Dobschütz.**

Leger, Johann. — S. 349 Z. 58 u. 59 l. Claretta st. Colletta.

Lentulus. — Vgl. die Nachweise in E. v. Dobschütz, Christusbilder 1899. S. 308** bis 330**. v. Dobschütz unterscheidet 4 Formen der epistola Lentuli auf Grund von etwa 80 Textzeugen und weist nach, daß das Stück im Anfang des 14. Jahrhunderts anonym als aus den „Annalen der Römer" auftaucht und erst im 15. Jahrhundert von den italienischen Humanisten zu einem Briefe des Lentulus umgestaltet wird. **Hauck.**

Leo I., der Gr., Papst. — Literatur: A. Begnier, Saint Léon le Grand. Paris 1910. And. Wille, Julian von Kios 1910. **Bonwetsch.**

Leo III., Papst. — Über die Kaiserkrönung Karls d. Gr. durch Leo ist seit dem Erscheinen des 11. Bandes der RE eine Reihe von Untersuchungen erschienen, die hier zu nennen sind: W. Sickel in d. Deutschen Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft 11. Bd S. 301 ff. u. 12 Bd S. 1 ff., Mit d. Inst. f. Österr. GF 20. Bd S. 1 ff., HZ NF 48. Bd S. 385; E. Sackur, HZ NF 51. Bd S. 385 ff.; W. Ohr, Die Kaiserkrönung Karls d. Gr. 1904 u. ZKG 21. Bd S. 327 ff.; 26. Bd S. 190 ff.; vgl. Kampers, Karl d. Gr. Mainz 1910; Lilienfein, Die Anschauungen von Staat u. Kirche im Reiche der Karolinger, Heidelberg 1902 u. J. Haller, Die Karolinger u. das Papsttum HZ 1911 S. 38 ff. Ich habe in der 3. Auflage des 2. Bds von KG Deutschlands S. 107 ff. zu den verschiedenen Ansichten Stellung genommen. **Hauck.**

Leo IV. — S. 378 Z. 38 l. Ignatius Bd IX S. 56, 54 st. Photius.

Leo IX., Papst. — A. Poncelet, Vie et miracles du pape S. Léon IX.: Analecta Bollandiana XXV (1906) 258—297. J. Drehmann, Papst Leo IX. u. die Simonie. (Beitr. z. Kulturgeschichte d. Mittelalters II) Leipzig 1908. **Mirbt.**

Leo X., Papst. — Schroers, Leo X., die Mainzer Erzbischofswahl usw. (ZKTh Bd 31 267—302). — Kalkoff, Pastors Leo X. vom Standpunkt der Ref.-Geschichte (ARG 1906 S. 199—204). — H. M. Vaughan, The Medici Popes, New York 1908. **Benrath.**

Leo XIII., Papst von 1878—1903. — Leonis XIII. Pont. Max. Acta, Rom 1881 ff. Leonis XIII. Allocutiones, Epistolae, Constitutiones etc. Brügge und Lille 1887. Deutsch: Sämtliche Rundschreiben, erlassen von unserm heiligsten Vater Leo XIII. usw. . . . Freiburg 1881 ff. Discorsi del Sommo Pontefice Leone XIII. ed. de Franciscis vol. I, Rom 1882. Vgl. Quellen z. Gesch. Leos XIII. in Goetz, Leo XIII. (s. u.) Kap. 14 S. 83 ff. Leonis XIII. Max. Pontif. Carmina ed. Brunelli, Udine 1883; Leonis XIII. Carmina, inscriptiones, numismata, ed. Bach, Coloniae 1903. Boyer d'Agen, La jeunesse de Léon XIII d'après sa correspondance inédite (1810—1830), av. grav. Tours 1896; Dass., deutsch von Schneider (61 Illustr.) Regensburg 1897. M'Carthy, Pope Leo XIII. London 1896. Langen, Leo XIII. (Internat. ThZ 1897, V 675—723). de Groot, Leo XIII. und der h. Thomas v. Aquin, deutsch von Fuß, Regensburg 1897. L. K. Goetz, Leo XIII., seine Weltanschauung und seine Wirksamkeit, Gotha 1899; Ders., Papst Leo XIII. in seiner Jugend (PJ 91 [1898] 443—445); Ders., Papst Leo XIII., seine Studienzeit (Beil. z. Allg. Ztg. Nr. 228, 1898). Aubert, Histoire du pape Léon XIII, Tours 1901. de Germing, La politique du pape Léon XIII, 1902. O'Reilly, Life of L. XIII, letzte Ausgabe Chicago 1903 (auch deutsch ersch.) de Meester, Leone XIII e la chiesa greca, 1905. O. Kämmel, J. Pecci (Grenzboten 64, 281—294 [1905]). M. Spahn, Leo XIII. Mainz 1905. Semeria, Leone XIII. Mailand 1905. Sauer, Leo XIII. im Lichte der neueren Forschung (Hochland 1904/05 u. 12). *Λέων ὁ ιγ' καὶ ἡ ἀνατολικὴ ἐκκλησία*, Rom 1905. R. R. (= Kardinal Matthieu), Les derniers jours de L. XIII et le Conclave 1903 (RdM 1904 Märzheft). Seeberg, Leo XIII. (Aus Gesch. u. Rel. I 332—351 [1906]). v. Smolka, Erinnerung an Leo XIII. (aus dem Polnischen), Freiburg 1906. de T'Serclaes, Le pape Léon XIII, sa vie, son action rel., pol. et soc. 3 Bde, Paris 1905—06. Labanca, A. Leo XIII. in: Die Rel. in Gesch. u. Gegenwart (III. Bd 1911). — Literarisches zum sog. Kulturkampf: Die Maigesetze in der Preuß. Gesetzsammlung: vgl. dazu die Kommentare von P. Hinschius; v. Kremer-Auenrode, Aktenstücke zur Gesch. d. Verhandl. zw. Staat und Kirche, 1873—80, 4 T.; L. Hahn, Gesch. des Kulturk. in Preußen, 1881; Nic. Siegfried, Aktenstücke betr. d. preuß. Kulturk., 1881; Fr. H. Schulte, Gesch. des K. 1882; R. A. Lipsius, Zehn Jahre preuß. Kirchenpolitik, 1887; P. Majunke, Gesch. d. K., 1886; J. und K. Bachem, Die kirchenpolit. Kämpfe in Preußen . . . 1900 (separat aus dem Staatslexikon); einzelne der Aktenstücke bei Mirbt, Quellen z. Gesch. d. Papsttums, 3. Aufl. 1911; Kißling, Gesch. d. Kulturk. im Deutschen Reich, I, Freib. 1912. — Bismarck, Gedanken und Erinnerungen II 127 ff.

Wenn Päpste sterben, so leben die Weissagungen des Malachias auf. Dessen „Lumen de (oder: in) coelo" haben gläubige Seelen gern in dem Wappen der Pecci in Carpineto wiedergefunden, aus deren Familie Gioacchino Pecci herstammte — ein kometartiger Stern steht am dunklen Himmel und senkt den Schweif zur Erde. Den Verehrern des Papstes schien darin seine eigene Laufbahn vorgebildet, die stetig wie ein strahlendes Gestirn am Himmel aufwärts gestiegen sei, bis sie die ganze Christenheit erleuchtete —; daß ein Komet nicht gerade viel Licht auf Erden zu verbreiten pflegt, ließen sie dabei außer acht. Soviel allerdings wird man angesichts der Entwicklung des Papstes in dem Bilde richtig ausgedrückt finden, daß Leo die Bahn, welche ihm durch seine jesuitische Erziehung und die Tradition der Familie vorgezeichnet war, in seltener Stetigkeit ansteigend verfolgt hat, bis der Höhepunkt erreicht war.

Der Geburtsort Gioacchinos, welcher als vierter Sohn eines kleinen Landedelmanns am 2. März 1810 das Licht der Welt erblickte, liegt in dem unwirtlichen über der römischen Campagna sich erhebenden Volskergebirge in der Nähe von Cori, unfern dem Städtchen, aus welchem ein Innocenz III. hervorging, und von Rom aus auch auf der Hälfte der Luftlinie, die hinüberführt zu dem Geburtsorte des Thomas von Aquino. Wer sich das Ziel, dem der einstige Papst zusteuern sollte, im Wirken bestimmter Persönlichkeiten der früheren Geschichte zum Ausdruck bringen will, der mag an jene beiden denken: einem Innocenz III. kommt Leo XIII. zwar nicht gleich an universalen Erfolgen seiner Politik, aber er strebt ihm doch darin nach, daß er das Papsttum wieder zum Mittelpunkt der Welt machen möchte, an dem keine Linie vorüberführt, ohne wenigstens Tangente zu werden — und den großen scholastischen Theologen hat er schon früh als den erkannt, welcher dem

wiedergefestigten Papsttum das dogmatische Fundament legt, und hat so gerade ihn wieder zum Lehrer der katholischen Welt gemacht und den Neudruck seiner Werke herbeigeführt.

Schon mit acht Jahren hat Gioacchino zugleich mit seinem älteren Bruder Giuseppe das Vaterhaus verlassen müssen, weil eine höhere Schulbildung der Knaben in Carpineto unmöglich erschien: auf den Rat eines Jesuitenpaters brachte man sie in das Kolleg in Viterbo, eine Erziehungsanstalt für Kinder der höheren Stände, welche der Orden alsbald nach der Wiederzulassung 1814 eröffnet hatte. Fleiß und Begabung zeichneten die beiden Pecci aus, — bei dem jüngeren zeigte sich hier schon eine Vorliebe für lateinische Poesie, die er zeitlebens gepflegt hat. Im November 1824 siedelte dieser nach Rom über. Er wohnte in dem Hause des Oheims Antonio, besuchte aber die Kurse im Collegium Romanum, welches eben durch Leo XII. den Jesuiten übergeben worden war. Briefe, welche Gioacchino von Viterbo, dann von Rom aus nach Hause richtete, geben Auskunft über den Fortgang seiner Entwicklung —; noch ehe er freilich in Rom eintrat, war das innigste Band, welches ihn an das Elternhaus fesselte, zerrissen, da seine Mutter im August 1824 starb. Sie hatte den Wunsch ihrer Seele, daß die beiden Söhne in den Priester- und Ordensstand eintreten möchten, nur an dem älteren erfüllt gesehen, der im Jesuitenorden sich im Laufe der Jahre zu einer nicht unbedeutenden Stellung emporgearbeitet hat.

Wenn nun auch Gioacchino den entscheidenden Schritt nicht tat, sondern aus Gründen, die wir nicht durchschauen, nicht in den Orden eintrat, so blieb er doch unter der maßgebenden Leitung jesuitischer Lehrer. Die Patres Roothan und Tapparelli, von denen der letztere später die höchste Stufe im Orden erstieg, werden besonders genannt. Die gemeinsame Arbeit im Kollegium, auch die Beziehungen, in welche der Verkehr im Hause des Onkels ihn brachte, hätten viel Anlaß geben können, Gleichalterigen und Gleichstrebenden näherzutreten —; seine Neigung ging nicht nach dieser Seite hin, kaum werden Namen erwähnt, als Freund des jungen Mannes begegnet kein einziger. In der Anstalt scheint er sich vermöge seiner Begabung hervorgetan zu haben. — Schon 1825 fiel auf ihn die Wahl, dem Papste Leo XII. an der Spitze der Studierenden eine Adresse zum Jubiläum des Jahres zu überreichen. Und als er 1828 dem Abschluß seiner philosophischen Studien entgegenging, bestimmte man ihn zu einer der bekannten Schaustellungen, wie die Jesuiten sie lieben: vor der höchsten Geistlichkeit sollte er eins der hohlen „wissenschaftlichen" Schauspiele leiten, eine öffentliche Disputation über das Gebiet der in dreijährigem Kursus durchlaufenen Philosophie. Schwere Krankheit, die ihn zu einem Erholungsaufenthalt in den heimischen Bergen zwang, hinderte ihn allerdings an der Ableistung dieser Aufgabe, aber mit glänzenden Zeugnissen der Professoren trat er um 1829 in das eigentliche theologische Studium ein. Auch hier, unter der Leitung des Dogmatikers Perrone, erringt er Preise, und was die Krankheit ihm bei dem Abschlusse des philosophischen Kursus versagt hatte, holte er im August 1830 in Form eines feierlichen Aktes über die Sakramentenlehre nach. Abermals warf den zarten Körper übermäßige Anstrengung im Frühjahr 1831 auf schweres Krankenlager, doch konnte er im folgenden Jahre den theologischen Kursus beendigen. Wenn er damals den Blick auf die ganze Zeit der Vorbereitung etwa seit dem Eintritt in das Kollegium von Viterbo gerichtet hat, so konnte er sich sagen, daß ein günstiges Geschick, ein festes Streben und eine treffliche Begabung es ihm möglich gemacht hatten, Schritt für Schritt ohne Wanken auf der Bahn zurückzulegen, die ihm vorgezeichnet war und der er bald bewußt alle Kräfte zuwendete: im Bereich der höheren kirchlichen Verwaltung eine Stelle zu erlangen, Karriere zu machen, das Höchste zu erreichen. Der Schematismus jesuitischer Erziehung hat ihn in entscheidenden Jahren der Entwicklung vor jeder Versuchung, abseits von dem üblichen Wege sich zu ergehen, behütet: ganz einheitlich entfaltet sich sein Wesen in der Richtung des vorgesteckten Zieles; nur ganz ausnahmsweise gehen seine Gedanken in den Briefen, die er noch regelmäßig nach Hause schreibt, auf anderes als der Tage Pflichten und Vorkommnisse ein —, von einer eigenartigen Gedankenwelt, die ihn etwa bewegte, von wissenschaftlichen Idealen und Zielen, selbst von Gedanken, wie er sie, poetisch begabt, zierlich und fein sich und andern später gern an den Weg stellt, ist da kaum eine Spur. Als sein jüngerer Bruder Ferdinando 1830 starb, ringt sich auch kein selbständiges Wort aus seiner Seele los —; in Stellen aus Chrysostomus und Ambrosius bringt er seinen Schmerz zum Ausdruck.

Strebenden jungen Geistlichen aus der Stadt Rom oder dem Kirchenstaate hat sich als geeigneter, ja notwendiger Durchgangspunkt für die höchsten Stellen von jeher die römische Accademia dei Nobili Ecclesiastici dargeboten. „Alter Adel" war zum Eintritt erforderlich. Da dieses Prädikat für den Adel der Pecci nicht nachweisbar war, half Papst Leo XII. mit einer Gnadenerweisung nach —, so konnte Gioacchino im Spätherbst 1832 in die Accademia eintreten und seine Laufbahn im Dienste der hohen kirchlichen Verwaltung und Diplo-

matie als gesichert betrachten. Bürgerliches und kanonisches Recht traten hier zu den früher schon getriebenen Disziplinen. Als Abschluß des dreijährigen Kursus hat er eine Preisfrage gelöst; „Über unmittelbare Berufung an den Papst", nachdem er im vorhergehenden Jahre eine erfolgreiche Disputation vor dem Kardinal Sala, der sein besonderer Beschützer geworden, abgehalten hatte. Und nun war ihm die Pforte geöffnet: 1837 zum Referendar an der Segnatura (s. A. Kurie Bd XI 182, 183 f.), darauf zum Rat im „Buon Governo" ernannt, päpstlicher Hausprälat, dann im Dezember des Jahres zum Subdiakon und Diakon geweiht, endlich am Silvestertage Priester —, so kann er am 1. Januar 1838 seine erste Messe lesen, deren sechzigjähriges Jubiläum im Jahre 1898 mit nie dagewesener Teilnahme gefeiert werden sollte.

Inzwischen kam die Zeit, daß er Rom verließ, zunächst trotz seiner Jugend als päpstlicher Delegat, dem der kleine Besitz der Kurie in und um Benevent anvertraut wurde. Diese Enklave, rings umschlossen vom Königreich Neapel, befand sich in noch weniger normalen Verhältnissen als das Gros des Kirchenstaates. Der Amtsvorgänger hatte der Kasse bereits den Betrag für den ersten Amtsmonat entnommen —, so war Pecci auf seine spärlichen persönlichen Mittel angewiesen, mit denen die Auslagen bei schwerem Typhus, der ihn befiel, bald aufräumten. Und dabei war er in ein rechtes Nest von Banditen geraten, deren Handwerk bei der Nähe der neapolitanischen Grenze allseits florierte. Man wird an die Verhältnisse erinnert, in welche sich einst in den zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts Giovanni Pietro Caraffa, der spätere Papst Paul IV., gesetzt sah, als man ihm das nicht weit von Benevent gelegene Chieti zur Verwaltung übertrug (s. Bd XV 40, 34). Aber wie diesem, so gelang es auch Pecci, durch unbeugsame Festigkeit und auch klug der Sachlage Rechnung tragende Umsicht die Ordnung wiederherzustellen und für die Förderung der Verhältnisse, die Pflege von Ackerbau und Gewerbe einiges zu erreichen. Den Durchgangsposten Benevent verließ Pecci bald, um in gleicher Eigenschaft kurz in Spoleto zu amtieren und dann 1841 durch Gregor XVI. zum Delegaten in Perugia ernannt zu werden. Der Posten war schwierig. Umbrien, die Heimat des Jacopone da Todi, ist den Päpsten nicht selten aufsässig gewesen, und in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts rumorten in ihr die Ideen von politischer Freiheit und Einheit Italiens wie anderswo. Aber auch hier zeigte sich Pecci als kluger Leiter, der gern den materiellen Bedürfnissen des Volkes entgegenkam und den man mit Bedauern scheiden sah, als er schon nach einem Jahre zum Nuntius in Brüssel und zum Bischof von Damiette in partibus ernannt wurde. Daß seine Laufbahn ihn auf eine der höchsten Stufen führen würde, war durch seine Erfolge in so kurzer Zeit gesichert. Anfang 1843 beim belgischen Hofe eingetroffen, konnte Pecci die Probe auf sein diplomatisches Geschick machen. Sie gelang nur teilweise. In dem jungen Staate, der bei fast gänzlicher katholischer Bewohnerschaft einen protestantischen König hatte, welcher mit der äußersten Gewissenhaftigkeit die Konstitution wahrte und den inneren Strömungen im Lande freie Bahn ließ, war der Gegensatz von Ultramontanen und „Freimaurern" auf das schärfste gespannt. An einen maßvollen Vertreter der päpstlichen Ansprüche war man nicht gewöhnt — und doch schien wenigstens in Pecci ein solcher gekommen zu sein. Freilich, in der tobenden Schulfrage — ob kirchlich geleitet oder unter Ausschluß des Religionsunterrichts rein weltlich — gab er prinzipiell nicht nach; er wußte auch die eigene Sache dadurch wesentlich zu stärken, daß er im katholischen Lager selbst ausgebrochene Streitigkeiten zwischen den um die Vorbildung der Kleriker durch ihr Kollegium in Namur ringenden Jesuiten und der Universität Löwen beglich. Dem Zwecke der Zuführung neuer jesuitisch geschulter Kräfte sollte die gleichzeitige Gründung des belgischen Kollegs der Jesuiten in Rom dienen. Nach dieser Seite hin leistete Pecci, was die Kurie verlangte. Aber für die politische Aktion, wie sein Vorgänger sie eingeleitet hatte, reichte seine Kraft nicht hin —; die Verhältnisse waren zu schwierig. So kam für seine Tätigkeit in Brüssel früher, als er geglaubt, das Ende. Nachdem er noch behufs Gewinnung persönlicher Kenntnis unter den Führern des Ultramontanismus in Deutschland eine Reise zum Erzbischof Geissel in Köln und eine Reise nach England gemacht hatte, rief ihn Gregor XVI. zurück (1845). Der Posten des Bischofs in dem ihm schon bekannten Perugia war vakant. Dortige Stimmen, so tröstete man Pecci, sollten ihn erbeten haben, aber seine plötzliche Versetzung auf den dortigen Stuhl war keine Höherstellung auf der kirchlichen Leiter.

Im Juli 1846 zog er als Bischof in Perugia ein; 31 Jahre hat seine Wirksamkeit gedauert. In diese Zeit fällt seine Ernennung zum Kardinal mit dem Titel von S. Crisogono (1853); 1871 nahm er seinen Wohnsitz in Rom, ein Substitut führte die Geschäfte in Perugia; 1877 machte ihn Pius IX. zum Kardinal-Camerlengo, dem damit die Leitung des Konklave zufiel.

Die Wirksamkeit in Perugia lag Pecci mehr als die im fremden Lande in politisch-diplomatischer Aktion. Zunächst schien sie eine Zeit der Ruhe nach den zwei Jahren ruhelosen, nach allen Seiten ihn in Anspruch nehmenden Lebens werden zu sollen. Freilich — schon bald zogen schwere Wolken am Horizont Italiens auf, die auch auf den Palast des Bischofs von Perugia ihren Schatten warfen. Dieser hatte unmittelbar nach der Wahl Pius' IX. seine Amtstätigkeit begonnen. Den neuen Papst hatte Italien willkommen geheißen: in seiner zu Vermittlungen geneigten Art, in seiner oft betonten Vaterlandsliebe, in seinen in politischen Fragen relativ-freiheitlichen Neigungen schien er derjenige zu sein, bei dem auch auf dem päpstlichen Stuhle die Ideen der Patrioten ihre Würdigung, die schon in weite Kreise des Volkes eingepflanzte nationale Sehnsucht ihre Förderung, ja vielleicht ihre Erfüllung finden werde (s. d. A. Pius IX., Bd XV 460 ff.). Die Enttäuschung Italiens durch Pius IX. verfehlte nicht, auch die Gesamtheit der italienischen Bischöfe, von denen viele bisher der patriotischen Strömung zugetan waren, in eine sehr schwierige Stellung zu bringen. Sie zogen zurück, als die französischen Bajonette den Papst nach Rom zurückführten —; auch Pecci begräbt seine nationalen Aspirationen, welche er 1848 durch einen Trauergottesdienst für die im Aufruhr in Palermo Gefallenen und auch durch Segnung einer Fahne der aus Perugia ausziehenden Freischärler betätigt hatte. Er „beeilt sich, in Perugia durch dritte Hand eine Adresse an den ‚Papstkönig' auflegen zu lassen, um ihn der Freude und Ergebenheit der guten Katholiken seiner Stadt zu versichern" (Spahn, Leo XIII. S. 111).

Und so wandte Pecci sich ausschließlich den kirchlichen Aufgaben zu. Am 18. Oktober 1849 versammelte sich eine aus 18 Bischöfen bestehende umbrische Synode, die sehr scharfe „Reformen" beschloß. Er hat sie inspiriert und wohl auch formuliert, jedenfalls in dem Bewußtsein, das Rechte getroffen zu haben, um die Schäden der Zeit zu bessern, und der Kurie vorgelegt. Angesichts des noch bestehenden theokratischen Regiments wird eine weitreichende Tätigkeit des Inquisitionstribunales, es werden staatliche Organe zur Durchführung der Fastengebote, bischöfliche Gefängnisse zur Unterbringung gefallener Mädchen verlangt; der Predigtbesuch soll erzwungen, die Judengesetze sollen eingeschärft, die Bücherverbote gehandhabt werden. Vornehmlich im Vereinswesen und in der Schule soll der Einfluß des Klerus gemehrt und auch auf die der Schule Entwachsenen durch Jünglingsvereine unter kirchlicher Leitung ausgedehnt werden. Sogar die Gründung katholischer Zeitungen wird ins Auge gefaßt —; man sieht, Pecci hat im Auslande mancherlei gelernt. Man wird ja sagen können, daß viele der Beschlüsse nichts Neues bieten —; andrerseits werden jedoch in den Artikeln, welche die an die Klerikalen selbst zu stellenden Anforderungen enthalten, sehr hohe, weit über das Übliche hinausgehende Forderungen über deren Vorbildung und Wirksamkeit gestellt.

Aber auch damit begnügte der Bischof sich nicht. Die Statuten der Synode sind durch einen Abschnitt eröffnet, worin der Papst gebeten wird, einen Syllabus aufzustellen, wie er umfassender tatsächlich 15 Jahre später erschienen ist: alle modernen Irrtümer über die Einheit des Glaubens, über die rechtmäßige Obrigkeit und über das Privateigentum möge er zerstreuen und so den Bischöfen den Rücken decken, wenn sie sich der eigentlichen Hirtenpflicht widmen. Noch zehn Jahre nach dieser großen synodalen Aktion, die wohl kaum Früchte gezeitigt hat, führte Pecci sein Amt weiter —; dann ging im Jahre 1860 Perugia mit ganz Mittelitalien in dem Königreiche Italien auf. Mit einem fulminanten Hirtenbriefe voll tönender Phrasen hatte er gegen die Beeinträchtigung der weltlichen Papstgewalt — „wenn auch kein Katholik sie als Dogma betrachtet" — überhaupt und die Annexion der einen Hälfte des Kirchenstaates protestiert. Als Cavour die übliche Volksabstimmung in Umbrien durchführen ließ, erklärten sich ganze 386 Stimmen „für" das Verbleiben im Kirchenstaat. Die neue Regierung fegte die Einrichtungen des theokratischen Regiments mit scharfem Besen weg. Besonders bitter empfand es der Bischof, daß die „Ketzer" nun freien Eintritt erhielten. Es handelte sich zunächst um die Waldenser, die, ihrer Mission eingedenk, in Italien zu evangelisieren, nach dem Eintritt der Religionsfreiheit auch in Perugia eine kleine Gemeinde sammelten, an deren Spitze der treffliche spätere Professor der Kirchengeschichte bei der theologischen Fakultät in Florenz, Emilio Comba, trat. In leidenschaftlichen Redewendungen klagt darüber ein Hirtenbrief aus 1863: „Den Übeln der Zeit wird noch beigefügt das Schauspiel jener seelenmörderischen Häresie, die aus den Nachbarländern herausdringt, um unsere Gemeinden zu erfassen". Pecci setzte es damals durch, daß den Waldensern ein für ihren Kult und ihre Schule gemietetes Lokal wieder gekündigt wurde —; da gelang es diesen, Unterkunft in einem früher kirchlichen Zwecken dienenden Gebäude zu erhalten. Darauf wieder schwere Verunglimpfung des Protestantismus, sogar schmähliche

Verdächtigung der Moralität der Prediger seitens des Bischofs. Die kleine Waldensergemeinde hat sich nicht halten können —, besser gelang das einer andern, deren Bildung die amerikanischen Episkopal-Methodisten herbeiführten.

Zu Ende des folgenden Jahres (1864) wurden die katholischen Kreise im weitesten Umfange durch das Erscheinen der Enzyklika „Quanta cura" erregt, welche den Syllabus Errorum mit seiner Verdammung aller „Irrtümer der Zeit", des Liberalismus, der Philosophie, des Staatsbegriffs, der modernen Wissenschaft einführte (vgl. d. A. Pius IX. Bd XX S. 225, 5). Die in der Kurie maßgebende Partei ging damit noch über dasjenige hinaus, was Pecci einst in Vorschlag gebracht hatte. Pecci hat natürlich den Syllabus seinem Klerus mitgeteilt, hat aber bei der Gelegenheit erklärlicherweise jede Einzelbeurteilung unterlassen. Sachlich war er gewiß einverstanden. Im März des Jahres hatte er schon einen Hirtenbrief „Über die Irrtümer, welche gegen die Religion und das christliche Leben in Umlauf sind" erlassen, mit der Tendenz, den Klerus gegen den Vorwurf zu verwahren, daß er ein Feind des Fortschritts sei. Vielmehr rühre das vielfache Übel im Leben der Gegenwart, auch der nächsten Umgebung, von der Lauheit in der Religion und von der Leichtfertigkeit her, mit welcher man allen modernen Bewegungen entgegenkomme. Was Pecci dann im Juli 1866 seinem Klerus vorlegte, mag man als eine Mahnung darüber auffassen, wie sie aus den theoretischen Ausführungen des Syllabus die praktischen Folgerungen für ihre Stellung und für ihre Amtsführung ziehen sollten.

Aus alledem, wie überhaupt aus seiner ganzen Amtsführung, auch seiner kirchenpolitischen Haltung gegenüber dem Vorgehen der italienischen Regierung, insbesondere der Antwort auf ein Schreiben des Justizministers, der in Italien zugleich Kultusminister ist, vom Herbst 1861, welches in Gestalt einer Adresse an Pius IX. unbedingte Abweisung jedes Gedankens an eine Aussöhnung mit dem neuen Italien ausspricht, ferner aus wiederholten, 1861, 1863, 1869 bei der Einführung der neuen Gesetze erfolgenden Protesten mag man entnehmen, daß lediglich Gedankenlosigkeit oder Unkenntnis dazu hat führen können, wenn man den Kardinal von San Crisogono als (politisch) „liberal" bezeichnete, als er aus dem Konklave von 1878 als Erwählter hervorging und so auf einmal die Aufmerksamkeit auch Fernstehender auf sich zog. Sein vielgelesener Biograph O'Reilly sagt: „Seine schließliche tatsächliche Unterwerfung unter die neue politische Herrschaft war keineswegs eine Anerkennung derselben oder eine Verschleierung seiner Ansicht von ihrer Unrechtmäßigkeit. So unabänderlich fest seine Stellung gegenüber einer Regierung war, welche die Gesetzgebung, die Einrichtungen, die Traditionen der christlichen Vergangenheit ganz beiseite schob, Kardinal Pecci vergaß im Verkehr mit denen, welche die Gewalt in Händen hatten, nie die Höflichkeit und jene milde Würde, welche einer hohen Stellung so wohl ansteht ..." Wir werden sehen, daß Papst Leo XIII. allerdings auch gelegentlich die „Höflichkeit und milde Würde" vergaß, z. B. in der Canisiusenzyklika. Es wird sich aber auch ergeben, wiewenig begründet die Ansicht derer war und ist, welche in ihm „den friedfertigen, liberalen" Papst erblicken, der „zwischen dem Katholizismus und den liberalen Ideen der Neuzeit eine vermittelnde, ausgleichende Lösung suchte und zwischen der Kirche und den modernen Kulturmächten Frieden stiften wollte" (Galland, Leo XIII. [1893] S. 66).

Das Konklave, aus dem der Camerlengo selber als Gewählter hervorging, war ein sehr kurzes: am 7. Februar 1878 starb Pius IX., am 20. gleichen Monats wurde Pecci mit 44 von 61 Stimmen gewählt. Erinnerungen an die entscheidenden Jahre seiner Jugendentwicklung unter Leo XII., der ihm ja durch einen Gnadenakt die Accademia de' Nobili erschlossen hatte, mögen ihn veranlaßt haben, dessen Namen anzunehmen. Und sofort, in seinem ersten Rundschreiben zu Ostern 1878 „Über die Gebrechen der menschlichen Gesellschaft, ihre Ursachen und ihre Heilmittel", geht er „aufs Ganze" los. Wer seine Peruginer Hirtenbriefe im Gedächtnis hatte, fand in erweitertem Umfang das Alte wieder, nämlich die Losung, daß Kirche und Kultur unter der bekannten Voraussetzung Hand in Hand gehen sollen. Statt der hier gebotenen allgemeinen Wendungen wies ein Rundschreiben von 1879 auf ein konkretes Ziel: Thomas von Aquino soll der Lehrer der katholischen Welt werden! Und dann richtet er auf die besondere Lage der katholischen Kirche in Preußen seinen fürsorglichen Blick. In das Jahr 1878 waren die Attentate auf König Wilhelm gefallen. Sie hatten als Wetterzeichen für weitere Kreise gewirkt und die Neigung zum Friedensschluß verstärkt. Aber noch wartete Rom — Rom hat es verstanden zu warten — und es fiel ihm dabei wenig ins Gewicht, daß nach Bitten und nicht unbegründeten Klagen die katholische Frömmigkeitspflege durch die Maigesetze empfindliche Behinderung erfuhr. Während das Staatssekretariat in den Händen Franchis (1878) ruhte, ist nichts in der Richtung geschehen. Der Papst hatte sich in der ersten Enzyklika (April 1878) voll und ganz in die Erb-

schaft seines Vorgängers gestellt —; eine Unterredung Bismarcks in Kissingen mit dem Münchener Nuntius Masella, im Juli 1878, führten zu keiner Abmachung. Leo XIII. griff die Frage zu Weihnachten 1878 wieder auf. Aber auch eine Verhandlung Bismarcks mit dem Wiener Nuntius Jacobini in Gastein 1879 blieb vorderhand ohne Erfolg. Erst als der letztere 1880 an Stelle Ninas als dritter Staatssekretär (1880—87), getreten war, bot Rom ernstlich die Hand dazu, dem „Kulturkampf" ein Ende zu machen. Der erste Schritt freilich wurde von Preußen getan durch die Ernennung von Schlözers zum Gesandten bei der Kurie im April 1882. — Dann begannen die Schachzüge hin und her. Als Vorbedingung einer Revision der Maigesetze bezeichnete Kaiser Wilhelm (Brief an Leo XIII. vom 22. Dez. 1882) die Gestattung der Anzeige der kirchlicherseits ernannten Geistlichen an die Regierung —; diese unbedeutende lediglich formale Konzession wurde endlich unter dem 30. Jan. 1883 gewährt, nachdem bereits der erste auf die Revision der Maigesetze gerichtete Ministerialbeschluß vom 17. März 1880 dieses Zugeständnis als conditio sine qua non für weiteres Vorgehen bezeichnet hatte. Der ganze „Abbau" des Maigesetz-Komplexes hat in verschiedenen „Novellen betr. Abänderung der kirchenpolitischen Gesetzgebung" sukzessive bis zum 29. April 1887 stattgefunden —; als Krönung des Ganzen bestimmte dann 1891 ein Gesetz die Auszahlung der seit 1875 gesperrten Staatszuschüsse für Kultus und Geistliche im Betrage von 16 Millionen Mark. Durch königliche Order vom 13. Febr. 1887 waren inzwischen die Bischöfe von der Eidesformel freigesprochen worden, durch welche sie sich bis dahin verpflichtet hatten, „die Gesetze des Staates gewissenhaft zu befolgen".

Daß Leo XIII. und seine Kirche aus dem Kampfe als Sieger hervorgingen, ist nicht zu leugnen — wenn auch der Staat die Maigesetze von vornherein nicht als Bestimmungen von ewiger Dauer angesehen hat. Als ein Intermezzo schiebt sich in die jahrelang hin und her geschobenen Verhandlungen 1885 die Überweisung des Schiedsrichteramtes an den Papst in der zwischen Deutschland und Spanien schwebenden Streitfrage um die Karolineninseln hinein — eine Funktion, die Leo XIII. als symbolisch verwendbar mit Begierde ergriff und erfüllte.

Wie einst der große Vorgänger Leos XIII. Gregor VII., während er den Kampf mit Heinrich IV. führte, zugleich mit andern Nationen die Klingen kreuzte, so fand auch Leo XIII. ähnliche Zerwürfnisse wie in Deutschland in der Schweiz vor, und es gelang ihm auch hier durch diplomatisches Vorgehen einen Modus vivendi in den Jahren 1884 und 1885 zu schaffen. Ähnlich in Belgien, dessen liberale Regierung bis zum Abbruch der Beziehungen vorgeschritten war. Dort ist freilich schon 1884 die Mehrheit in der Kammer, und damit die Regierung selber, ganz klerikal geworden. Auf Frankreich, als die „älteste Tochter der Kirche", hat Leo XIII. sein Auge stets mit besonderer Besorgnis und Neigung gerichtet. Hier kam es zu scharfen Gegensätzen des Papstes gegenüber der eigenen klerikalen Partei. Vergeblich warnte und ermahnte er deren Führer, die zugleich die Führer der Legitimisten, Orleanisten und Bonapartisten waren, doch nicht allen Einfluß in der Republik aufs Spiel zu setzen. Er hat die gewaltige Einbuße des katholischen Kirchenwesens, wie die „Trennung" sie brachte, vorausgesehen, wenn dieselbe auch erst unter seinem Nachfolger durchgeführt und der Streit durch dessen Haltung noch wesentlich verschärft worden ist. Endlich erlebte Leo XIII. in Irland den Aufruhr der „Nationalpartei" mit seinen schändlichen Vorgängen, ohne mehr als (August 1882) ein tadelndes Schreiben an den Episkopat der Insel richten zu können. In Spanien trat er angesichts des Bürgerkrieges auf die Seite des Königs Alfons, und auch auf die slavischen Völker und den Orient richtete er (vgl. De unitate Ecclesiae, 29. Juni 1896), um für eine „Union" im römischen Sinne zu wirken, sowie endlich auf die Förderung der katholischen Kirche in Nordamerika sein weitblickendes Auge.

Dabei blieb der schwerste Stein im Wege immer noch Italien. Leo XIII. hat sich ihm gegenüber „stets unfreundlich gezeigt" (so Labanca a. a. O.). So zuerst 1881 in einer Ansprache an italienische Pilger: drei Jahre schon halte man ihn gefangen; die wahren Patrioten sind ihm nur die Klerikalen. Als bei deren demonstrativer Begleitung der Leiche Pius' IX. nach San Lorenzo im Juli 1881 Tumult entstand, erhob er laute Klage, dann wiederholt die Forderung auf Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papsttums. Zugleich „untergrub er geflissentlich eine gesunde politische Entwicklung in Italien durch das Gebot „né elettori né eletti (weder wählen noch sich wählen lassen!), durch das er die frommen Katholiken dem politischen Leben zu entfremden suchte" (Labanca). Nur ausnahmsweise drang ein Wort der Sehnsucht nach Frieden mit seiner Nation, wie in der Allokution vom 23. Mai 1887, durch. Die kurz vorher erfolgte Ernennung Rampollas zum Staatssekretär bedeutete doch, daß auch Italien gegenüber der Papst nicht über einen „frommen Wunsch" nach Frieden hinausgehen würde. Jedenfalls hat er nichts getan, um denjenigen den Weg

zu verlegen, welche im gegebenen Augenblick mit der Forderung, die weltliche Herrschaft des Papstes zu dogmatisieren, hervortreten möchten.

Aber noch andere als direkt politische oder kirchenpolitische Gebiete seiner Tätigkeit bieten sich bei diesem Papste von erstaunlich umfassenden Zielen dar. „Leo war", sagt Seeberg a. a. O. S. 332, „kein moderner Mensch, aber er kannte die moderne Welt. Diese hat die alten Autoritäten vielfach beiseite geschoben, aber sie hat einen ungeheuren Respekt vor der Wissenschaft. Leo hat das erkannt . . ., deshalb lag ihm die Hebung der katholischen Wissenschaft besonders am Herzen". Er gab das Vatikanische Archiv, allerdings mit Ausnahmen, der Forschung frei und kam damit dem Wunsche der Gelehrten entgegen. Er berief eine Bibelkommission und gab sogar Anlaß, daß eine Bibelgesellschaft zur Verbreitung der h. Schrift unter dem Volke gegründet wurde (1903). Aber wiewenig die echte Wissenschaft gegenüber der Tradition dadurch zu ihrem Rechte kam, mag man daraus entnehmen, daß nicht einmal die Unechtheit des Zusatzes zu 1. Jo 5, 7 ausgesprochen werden durfte — ganz abgesehen davon, daß die Kommission nur eines kurzen Lebens sich erfreut hat, da Pius X. sie wieder auflöste. Demselben Leo XIII., welcher der historischen Forschung de' erwähnten dankenswerten Dienst geleistet hat, stand doch die eigene mangelhafte historische Bildung bei der Wertung des Protestantismus im Wege —; er ist in der Canisiusenzyklika vom Jahre 1897 den Weg gegangen, welchen sein Nachfolger in der Borromäusenzyklika fortgesetzt hat.

Benrath.

Leontius v. Byzanz. — F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil, Münster 1899; D. Serruys, Anastasiana (I: Antiquorum patrum doctrina de verbi incarnatione), Extrait des Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École française de Rome T. XXII, Rom 1902; Doctrina patrum de incarnatione verbi, ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrh., zum ersten Male vollständig herausgegeben und untersucht von F. Diekamp, Münster 1907 (vgl. K. Holl, DLZ 1909, 1805—10, N. Bonwetsch, ThLZ 1908, 534—37); J. P. Junglas, Leontius v. Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte herausg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, VII 3), Paderborn 1908 (vgl. ThLZ 1909 Sp. 205—209).

Die Doctrina patrum (XI 395, 10 ff.), um die schon Serruys sich verdient gemacht hat, liegt nun in Diekamps trefflicher Ausgabe vor. Diekamp hält den Anastasius Sinaita (Bd I 491, 34 ff.) für den Verfasser ihrer in dem cod. Columm. vorliegenden relativ ursprünglichsten Gestalt; — ob mit Recht, wird m. E. erst nach genauerer Untersuchung der Scholien der verschiedene Hss. festgestellt werden können. — Die XI 395, 15 ff. genannten Leontius-Zitate finden sich in Diekamps Ausgabe an folgenden Stellen: die *τριάκοντα κεφάλαια* (Junglas S. 6 f.: e) S. 155—164; das Zitat aus der Epilysis (Junglas S. 6 f.: b) S. 198—199; 1 (395, 20; Junglas: a) S. 191—193; 2 (395, 21; Junglas c) S. 213—214; 3 (395, 22; Junglas: d) S. 217—218; 4 (395, 23; Junglas: f) S. 177—179; 5 (395, 24: Junglas: g) S. 111—114. Von besonderer Bedeutung ist Nr. 5 (vgl. meinen Leontius S. 150 u. 151 f., sowie ThLZ 1909, 207 u. namentlich 208; leider ist aber Sp. 207 die Seitenzahl von 5 [Junglas: g] und die durch einen Druckfehler — 117 statt 177 — entstellte Seitenzahl von 4 [Junglas: f] vertauscht); denn das Fragment, das noch Junglas als Doctrina-Fragment nicht kannte, verstärkt die XI 395, 55 ff. dargelegten Argumente. Dagegen sind die XI 396, 18 ff. unter 5 und 6 angeführten Gründe durch Junglas widerlegt: die *κεφάλαια* gehören dem Maximus Confessor. Übrigens verweise ich auf meine Anzeige des Junglasschen Buches (ThLZ 1909 Sp. 205—209). — Zu XI 397, 39 ff. u. 53 ff. vgl. das XI 394, 12 ff. leider unerwähnt gebliebene, oben genannte Buch von Diekamp über die origenistischen Streitigkeiten, das freilich (vgl. S. 35 Anm. 2) zu der XI 397, 54 ff. erörterten Frage keine Stellung nimmt.

Loofs.

Leporius. — S. 399 Z. 21 lies Christologie Bd IV S. 42, 6 statt Nestorianismus.

Lessing, Gotth. Ephr. — Schrempf, Lessing als Philosoph, Stuttg. 1906. Loofs, Lessings Stellung zum Christentum. Hall. Progr. 1910, auch ThStK 1913 S. 31 ff. **Hauck.**

Leyser, Kaspar. — Kaspar Leyser wurde nach Schmoller, Geschichte des theol. Stipendiums in Tübingen, I. Die Anfänge 1893, am 13. Dez. 1541 in Tübingen inskribiert und ins Stift aufgenommen; am 4. Aug. 1546 wurde er Magister, verheiratete sich am 20. Dez.

1547, wurde 23. April 1548 Prediger in Vaihingen a. E., kurze Zeit darauf Pfarrer in Hattenhofen, dann Katechist in Göppingen, 1550 Pfarrer in Winnenden, 1553 in Nürtingen, wo er Ende 1554 gestorben sein muß. **J. Kunze.**

Libanon. — Zu S. 437, 19. Das Gebirgsgebiet des L. zahlt an die Pforte in Konstantinopel keinen Tribut. Die Pforte ist vielmehr durch das Libanon-Statut verpflichtet, ein Defizit, das sich bei der Finanzverwaltung des L. ergibt und durch die Steuern nicht gedeckt werden kann, ihrerseits zu decken. Dieser Verpflichtung ist freilich die Pforte bisher niemals nachgekommen (Mt des Generalkonsuls a. D. Dr. P. Schroeder).
S. 453 Z. 22 l. el-Litānī st. el-Liāni. **Guthe.**

Liber pontificalis. — S. 440 Z. 55 l. Segna st. Legna.

Liberius, Papst. — M. Schicktanz, Die Hilarius-Fragmente, Diss. Breslau, 1905 (dazu A. Jülicher, ThLZ 30, 1905, 654—656); L. Saltet, La formation de la légende des papes Libère et Félice, Bull. Lit. Ecclés. 1905, 222—236, und Les lettres du pape Libère, das. 1907, 279—289; A. Wilmart, Ad Constantium liber primus de St. Hilaire de Poitiers et les fragments historiques, Rev. Bénéd. 24, 1907, 149—179, 293—317 (dazu A. Jülicher, ThLZ 33, 1908, 77 f.), und La question du pape Libère, das. 25, 1908, 360—367; F. Savio, La questione di Papa Liberio (Fede e scienza, 6. Ser., Nr. 53. 54), Rom 1907, Nuovi studi sulla questione di Papa Liberio, das. 1909, und Punti controversi nella questione del Papa Liberio, das. 1911; L. Duchesne, Libère et Fortunatien, Mélanges d'Archéol. et d'Hist. 28, 1908, 31—78; A. L. Feder, Studien zu Hilarius v. Poitiers (SWA 162, 4), Wien 1910; J. Chapman, The Contested Letters of Pope Liberius, Rev.Bénéd. 27, 1910, 22—40, 172—203, 325—351 (auch Sonderdruck, Maredsous 1910); J. F. de Groot, De jongste onderzoekingen naar de echtheid der L.-brieven, Studiën 75, 1911, 291—320; P. Majocchi, Gli studi di P. Fedele Savio S. J. intorno a Papa Liberio, La scuola cattolica 19, 1911, 361—371.

Die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit der L.-Briefe (S. 453, 34 ff.) ist nicht zur Ruhe gekommen. Die Unechtheit, die S. 454, 47 alles in allem genommen als das Wahrscheinlichste bezeichnet wurde, wird von Saltet, Wilmart (1907), Chapman (1910) und mit der Leidenschaft des Apologeten von Savio behauptet, der auch die den Papst belastenden Äußerungen des Athanasius und des Hieronymus (S. 453, 20 ff.) für gefälscht oder interpoliert erklärt, und das Zeugnis des Sozomenus (S. 452, 49 ff.) abzuschwächen sucht. Saltet sieht in den Briefen luciferianische Fälschungen (s. den Nachtrag zu Lucifer von Calaris). Andrerseits wollen Schicktanz, Jülicher, Duchesne (der in seiner Histoire ancienne de l'église 2, 1907, 254 wenigstens den Brief Studens paci für unecht erklärt hatte), Wilmart (1908, überzeugt durch Duchesne), Feder die Echtheit festhalten. Duchesne sucht diese Auffassung von der Voraussetzung aus, daß Studens paci erst 357 geschrieben sei, neu zu begründen. Die auch von ihm anerkannte Stildifferenz der stilistisch einheitlichen Briefe gegenüber den zweifellos echten Briefen des Papstes erklärt er aus ihrer Abfassung durch Fortunatian von Aquileja (S. 453, 30; 454, 29. 50). Savio will das Lobgedicht (S. 455, 32 ff.), wie de Rossi und trotz Funk (S. 451, 6 ff.), auf L. beziehen, wohl mit Unrecht. S. 452, 33: Konstantius kam nach Rom am 28. April 357. S. 455, 4 ff.: J. Wittig, Papst Damasus I., RQS 14. Suppl., Rom 1902, 81—86 tritt dafür ein, daß L. sich nach dem Jahre 360 noch einmal vor der Staatsgewalt flüchten oder verbergen mußte.

Berichtigungen: S. 451, 3 l. L. statt C. de Feis; S. 451, 5 l. S. 455, 32 ff. st. S. 12, 29 ff.; S. 451, 29 l. den st. dem. **G. Krüger.**

Licht, Ewiges. Gotteslampe. — Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I, Freiburg 1887 S. 469 ff.; dazu ein Aufsatz dess. Verf. im Augsburger Pastoralblatt 1861 n. 7. 8. 9; vgl. auch n. 22.

Der Gebrauch von Lichtern im christlichen Kultus geht in die ersten Anfänge desselben zurück, doch waren zunächst ausschließlich praktische Gründe darin wirksam. Der in der Frühdämmerung stattfindende Hauptgottesdienst (Plin. ep. 96: ante lucem convenire), die Eucharistiefeier in der Nacht, das Jahresgedächtnis für die Toten im allgemeinen und die Märtyrer insbesondere in den unterirdischen Grabkammern und die Ostervigilie bedingten eine angemessene Versorgung mit Licht. Auch als das Abendmahl mit dem Morgengottesdienst verbunden wurde, und dieser selbst, was sicherlich schon in vorkonstantinischer Zeit eintrat, aus den Dämmerstunden in das Tageslicht rückte, hat sich die Abendmahlsfeier zweifelsohne bei brennenden Lichtern in Erinnerung an die historische Stiftung vollzogen. Da der Altar damals einfache Tischform hatte, haben wir uns diese Lichter als Standleuchter

zu denken, wie sie aus späterer Zeit uns erhalten sind (O. Wulff, Die altchristlichen Bildwerke [im Kgl. Museum in Berlin], Berlin 1909 Taf. 48, 48 a; 50). Aber es liegt auch im Bereich der Möglichkeit, daß sich damals schon vorbereitete, was im 4. Jahrhundert sich immer voller entfaltet: der strahlende Lichterglanz während des Gottesdienstes und anderer kirchlicher Handlungen (s. d. A. Lichter u. Leuchter XI 464). Die Symbolik des Lichtes war dem Christen aus seinen heiligen Schriften wohl vertraut. Der ganze Zug auf symbolisches Handeln, der in den Liturgien, Sakramenten und Weihungen dieser Zeit sich Eingang verschaft hat, kam dazu, kurzum das aus Stand- und Hängeleuchtern in die Räume des Gotteshauses strahlende Licht erschien jetzt als unentbehrliche Ergänzung zu der feierlichen Bildersprache und Mystik des Kultus. Entsprechend der hervorragenden Stellung der Messe in der Liturgie, überragte der Altar alles andere im Innern der Kirche. Er vor allem stand in Lichterglanz (Paul. Nol. Poem. XIV 99: clara coronantur densis altaria lychnis).

Schon für den Anfang des 5. Jahrh. wird uns nun im besonderen „ewiges Licht" bezeugt (Paul. Nol. Poem. XIX 467), und man darf vermuten, daß dies Altarlicht war. Offensichtlich hat sich inzwischen die Bedeutung der Altarlichter verändert; wenn sie bis dahin sicher die Einsetzung und die anfängliche Feier des hl. Mahls am Abend ausdrücken wollten, so sind sie jetzt in Verbindung gesetzt mit dem Altarsakrament. Sie künden die Gegenwärtigkeit des Herrn im Sakrament an. Wie in der Stiftshütte und im salomonischen Tempel das heilige Licht Tag und Nacht brannte (s. d. A. Stiftshütte und Tempelgeräte Bd XIX 38 u. 501 ff.), und auch im Heidentume vor Götterbildern eine ewige Lampe brannte (Paus. I 26, 7), und in Rom Priesterinnen das heilige Feuer der Vesta hüteten, in derselben Richtung bewegt sich die Entwicklung in der kultischen Sitte der Kirche. In dem Maße, als in der Folge die Transsubstantiation sich durchsetzte, festigte sich diese anfangs noch freie Gewohnheit, und es ist nicht zufällig, daß sie nach dem Laterankonzil v. J. 1215, welches Begriff und Wort sanktionierte, auf Synoden behandelt und eingeschärft wird. Eine allgemeine Einrichtung wurde sie aber damals noch nicht. Eine Synode zu Saumur gibt sich mit der Unterhaltung des Lichtes „wenigstens in der Nacht" zufrieden (Mansi XXIV 160), und dahin weist auch, daß in der Folge die Einschärfungen immer häufiger werden. (Vgl. die Indices bei Hartzheim, Conc. Germ. XI 211 und Hardouin, Acta conc. XI 1189). „Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ist fast keine Synode gehalten worden, welche nicht Vorschriften bezüglich der Sakramentslampen gegeben hätte" (Thalhofer). Das Caeremoniale episcoporum (I 12, 17) gab eine generelle Anweisung, die aber auch nicht durchdrang. Gegenwärtig gilt eine durch das Rituale Romanum IV 1, 6 vorgeschriebene Praxis: lampades coram eo (tabernaculo) plures vel saltem una die noctuque perpetuo colluceat, doch ist tatsächlich die Einzahl vorwaltend. Die ältere Vorschrift, nur reines Olivenöl zu verwenden, ist durch Dekret der Kongregation der hl. Riten 9. Juli 1864 dahin erweitert worden, daß in Notfällen, welche die Bischöfe festzustellen haben, die Lampe auch ex aliis oleis vegetabilibus gespeist werden darf. (Appendix zum Rit. Rom. S. 14 der ed. ster. VIII Ratisbon.) Der Ort ist das Tabernakel mit dem geweihten Brote. Ganz gelöscht werden darf dieses Licht nur unter absolut zwingenden Umständen. Für die Kunstgeschichte bedeutet die ewige Lampe nichts. Auch die Griechen unterhalten vor dem Artophorion, das dem lateinischen Tabernakel entspricht, eine ewige Lampe (*χανδήλα* od. *λυχνία ἀκοίμητος*).

Victor Schultze.

Lichtfreunde. — G. Tschirn, Zur 60 jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung, Bamberg 1905. **Mirbt.**

Liftinä, Synode. — B. Sepp ist in zwei Aufsätzen im Hist. JB 22. Bd S. 317 ff. u. 23. Bd S. 826 ff. für 745 als Jahr der Synode eingetreten. Seine Gründe haben mich nicht überzeugt, vgl. KG Deutschlands I 3. Aufl. S. 531. Die Beschlüsse sind v. A. Werminghoff in den MG im 2. Bd der Concilia S. 6 f. neu herausgegeben. Auch er hält am 1. März 743 als Datum der Synode fest. **Hauck.**

Liguori u. der **Liguorianerorden.** — Von den Opera moralia L.s erscheint in Rom seit 1905 eine neue Ausgabe; es liegen 3 Bde vor. Erwähnt werden müssen R. Graßmanns Auszüge, die in 364 000 Exemplaren verbreitet sind; der letzte Druck „nach dem Erkenntnis des Nürnberger Landesgerichts v. 16. März 1901 von Dr. G. Graßmann umgearbeitet" erschien 1911. Man vgl. F. Nippold, Mein Gutachten vor Gericht in Sachen der Liguorischen Moral, der Graßmannschen Auszüge daraus und des Verteidigungsversuchs des Prinzen Max v. Sachsen. Halle 1904.

Nach Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen, 2. Aufl. III S. 322, zählte der Redemptoristenorden i. J. 1905 192 Kollegien und Hospize mit 3580 Mitgliedern, worunter 1760 Priester in 16 Provinzen, das ergibt gegenüber den von Zöckler S. 501, 8 ff. für das Ende des vorigen Jahrhunderts gegebenen Zahlen eine sehr beträchtliche Vermehrung. Zu den beiden älteren deutschen Provinzen mit 10 Häusern im Deutschen Reich ist 1895 noch eine dritte hinzugekommen: die Vizeprovinz Elsaß-Lothringen mit 3 Häusern im Reiche und einem in Echternach.
Hauck.

Link, Wenzeslaus. — S. 507 Z. 10 l. Asterisci st. Asteriséi
S. 507 Z. 35 l. Scheurls st. Scheuers.
S. 508 Z. 1 l. sühnende st. söhnende.
S. 509 Z. 18 setze nach bald ein Komma.

Lippe, kirchlich-statistisch. — Da der A. über Lippe statistische Angaben nicht enthält, so trage ich dieselben bis 1880 nach.

1. Lippe-Detmold.

	Einwohner	darunter Evang.	Kathol.	Juden	Sonstige
1880	120 302	115 602	3628	1030	42
1890	128 495	123 111	4332	989	63
1900	138 952	132 708	5157	879	208
1910	?	144 147	?	?	?

	Pfarrorte	Sonstige Orte mit Gottesdienst	Kirchen	Kapellen und Säle
1880	41	—	44	7
1890	49	—	46	15
1900	49	—	48	15

	Lebend geb. Kinder	darunter aus gem. Ehen	uneheliche
1880	4347	?	220
1890	4118	23	224
1900	4486	32	228
1910	4181	30	178

	Getaufte	darunter aus gem. Ehen	uneheliche
1880	4347	?	?
1890	4099	19	222
1900	4480	30	226
1910	4158	22	177

	Eheschließungen	rein evang.	gemischte Paare
1880	878	878	—
1890	999	991	8
1900	1201	1190	11
1910	1247	1227	20

	Trauungen	rein evang.	gemischte Paare
1880	878	878	—
1890	996	990	6
1900	1199	1190	9
1910	1244	1227	17

	Sterbefälle	Beerdigungen	Konfirmierte	Kommunik.
1880	2620	?	2574	63 566
1890	2597	2316	2945	66 187
1900	2179	2019	3056	70 441
1910	2034	2074	3396	72 611

	Übertritte	Austritte
1880	1	—
1890	8	—
1900	3	—
1910	8	4

2. Schaumburg-Lippe.

	Einwohner	darunter Evang.	Kathol.	Juden	Sonstige
1880	35 374	34 519	521	293	41
1890	39 163	38 160	607	366	30
1900	43 132	41 908	785	257	182
1910	?	48 576	?	?	?

	Pfarrorte	Sonstige Orte mit Gottesdienst	Kirchen	Kapellen und Säle
1880	16	13	16	12
1890	17	5	18	13
1900	18	—	18	7

	Lebend geb. Kinder	darunter aus gem. Ehen	uneheliche
1880	1144	?	?
1890	1250	9	44
1900	1355	12	48
1910	1272	4	50

	Getaufte	darunter aus gem. Ehen	uneheliche
1880	1137	6	?
1890	1250	9	44
1900	1349	7	48
1910	1272	4	50

	Eheschließungen	rein evang.	gemischte Paare
1880	301	287	14
1890	346	328	18
1900	407	401	6
1910	406 (?)	398	5

	Trauungen	rein evang.	gemischte Paare
1880	301	287	14
1890	346	328	18
1900	406 (?)	399	5
1910	404	399 (?)	3

	Sterbefälle	Beerdigungen	Konfirmierte	Kommunik.
1880	781	541	694	28 398
1890	766	698	797	30 511
1900	682	671	1039	34 968
1910	636	629	1139	36 501

Austritte kamen in keinem der 4 Jahre vor. Übertritte im J. 1910: 2.

Die Katholiken in beiden Fürstentümern gehören zum Bistum Paderborn. Ihre Zahl betrug in Lippe-Detmold 1905: 5481, 1907: 5831, in Schaumburg-Lippe 1905: 653, 1907: 566.

Hauck.

Lindgerus, der heilige. — Einzelne Bedenken gegen Uhlhorns chronologische Ansätze habe ich KG Deutschlands II 3. Aufl. S. 361 Anm. 2 ausgesprochen. **Hauck.**

Liudprand v. Cremona. — J. Becker, Textgeschichte Liudprands v. Cremona, in Traubes Forschungen u. Untersuchungen zur lat. Philologie des MA, 3. Bd 2. Heft, München 1908. **Hauck.**

Llorente, J. A. — S. 567 Z. 56 füge bei: Die Frage betr. die Zuverlässigkeit seiner Angaben wird von Schaefer, Beiträge z. Gesch. d. span. Prot. usw. . . . (3 Bde, 1902) neu verhandelt und verneint. **Benrath.**

Löhe, Wilhelm. — Anläßlich des hundertjährigen Geburtstags Löhes erschienen Lebensbilder von K. Eichner, Nürnberg 1908, F. Lindner (Festschrift des bayr. Pfarrervereins) Nürnberg 1908, P. Paulsen, Stuttg. 1908. Th. Schäfer, W. Löhe, 4 Vorträge. Gütersloh 1909. **Hauck.**

Löscher, V. E. — S. 593 Z. 40 l. XI st. X.

Loisy, Alfred, s. d. Art. Modernismus u. S. 151, 55 ff.

Loreto (Lauretum). — U. Chevalier, Notre Dame de Lorette. Étude historique sur l'authenticité de la Santa casa. Paris 1906. V. Wilburger, Die Loretolegende im Lichte der Kritik. Bregenz 1907. Vgl. auch unten S. 65, 21 den Nachtrag z. Art. Maria.
S. 649 Z. 16 l. Litanei st. Liturgie. **Hauck.**

Los-von-Rom-(Evangelische)**Bewegung in Österreich.** (Seit 1897). — Literatur: Für die schwer zählbaren Flugschriften, kirchlichen und politischen Artikel, vgl. die jährliche „Rundschau" im „Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich", ferner ThJB. Von den kirchlichen Blättern sind besonders lehrreich: „Ev. Kirchenzeitung für Österreich"; die „Wartburg"; („Korrespondenzblatt für den kath. Klerus in Ö.";) von den politischen: Pro: Ostdeutsche Rundschau und Alldeutsches Tagblatt (Wien), Tägliche Rundschau (Berlin). Contra: Das Vaterland (kürzlich eingegangen) und die Reichspost (Wien), Germania (Berlin). Soeben erschien die kurze Übersicht in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3 (1912), 2380 f. — Lyrik, Roman, Novelle, Schauspiel haben sich des Stoffes zu bemächtigen versucht.

Die Los-von-Rom-Bewegung in Österreich, der kleinere in andern Ländern ähneln, ist als eine nationalpolitische und religiös-sittliche zu werten, wobei der Ton zeitlich auf das erste Kennzeichen fällt, sachlich auf das zweite gelegt wird.

Nationalpolitische Gründe.

Der uralte Gegensatz zwischen Rom und dem Deutschtum wurde durch die Reformation insofern verschärft, als sie mit voller Wucht auch die Ausländerei, die geistige und wirtschaftliche Ausbeutung durch die ultramontane Macht bekämpfte und dann wieder wesentlich durch romanische Männer und Mittel zurückgedrängt wurde. Der deutsche Uradel in den Erbländern mußte, soweit er evangelisch blieb, Fremdbürtigen weichen, während die verjagten Tschechen durch Deutsche ersetzt wurden, — wie einst deutsche Kreuzheere für Rom gegen die Hussiten gestürmt, — und die kerndeutschen Tiroler mit ihrem Haß gegen die Welschen die treuesten Schildknappen des Vatikans wurden.

Das deutsche Haus Habsburg suchte mit seinem spanischen Einschlag eine besondere Ehre in dem guten Einvernehmen mit dem Heiligen Vater, zwang ihn aber zu Reformen und geriet in der lothringischen Verjüngung mit ihm in den heftigsten Widerstreit.

Seit der Entstehung und Erstarkung des protestantischen deutschen Kaisertums und dem Anschwellen der „slavischen Flut" schien die Kurie darauf hinzuarbeiten, „das alte, von Deutschen begründete, zumeist durch deutsche Kultur emporgebrachte, durch deutsche Gewalt verklammerte Österreich", dieses aus abgerissenen, vereinzelten Teilvölkern und feindlichen Rassen bestehende, daher sehr empfindliche Gebilde, „in eine slavisch-ultramontane Großmacht zu verwandeln, durch Begünstigung der Polen, Slovenen und der minder hussitischen Tschechen", mit dem Schwerpunkt nach Osten; einen Pufferstaat zwischen dem orthodoxen Rußland und dem protestantischen Deutschen Reiche, um von Osten, Süden und Westen das feindliche Reich mit dem Stammland der Reformation zu umklammern und den

Hohenzollern das Schicksal der Hohenstaufen zu bereiten. Die Tschechen hofften zu ihrer Festung in Mitteleuropa zu kommen, einem Sperrfort gegen Norden, um von hier aus den erträumten geschichtlichen Beruf Böhmens ausüben zu können.

Die Regierung unterstützte diese slavoklerikalen Bestrebungen. Graf Taaffe, irischer Abkunft, wünschte die grollenden Tschechen zur Staatsarbeit heranzuziehen und den Machtbereich der Deutschen zu begrenzen. Die „berüchtigten" Badenischen Sprachenverordnungen (5. April 1897) forderten von allen Staatsbeamten in Böhmen und Mähren, der beiden Landessprachen in Wort und Schrift mächtig zu sein. Diese Forderung erbitterte um so mehr, als der Tscheche mehr Grund hat, sich der wichtigeren deutschen Kultursprache zu bemächtigen, während bei dem Deutschen zur geringeren Wertung des Slavischen dessen größere Schwierigkeit in Grammatik und Aussprache kommt.

Bei dem kaum zu hebenden Mangel an deutschen Priestern in Böhmen sah sich die Kirche fast gezwungen, selbst deutsche Gemeinden mit tschechischen Priestern zu versorgen und gemischte Gemeinden mit überwiegend tschechischen, was am aufregendsten in Nordböhmen wirkte bei der Nähe von Sachsen und Preußen. Zwar hatten sich auch die ersten evangelischen Toleranzgemeinden mit radebrechenden Ungarn behelfen müssen. Aber damals überragte die Konfession weitaus das Nationale, und ohne jeden völkischen Groll begnügte man sich vorläufig mit dem Notbehelf. Jetzt aber merkte man die Absicht! In über 200 böhmischen gemischten Gemeinden fanden sich nur etwas über 20 deutsche Priester, in rein deutschen Gemeinden über 560 tschechische neben mehr als 600 deutschen Priestern. In Prag, der ehemals deutschen Hauptstadt Böhmens, ist die seit alters in der Stadtpfarrkirche zu St. Heinrich alle 14 Tage von tschechischen Priestern zu beiderseitigem Mißfallen mit Hängen und Würgen erledigte deutsche Predigt durch den Magistrat eingestellt. In Pilsen, der zweitgrößten Stadt des Kronlandes, wird in den katholischen Kirchen nicht mehr deutsch gepredigt. Dagegen sind in Wien mehrere deutsche Kirchen dem tschechischen Gottesdienst eingeräumt, in den meisten finden sich tschechische Beichtstühle. Eine polnische Kongregation erhielt die „Kirche der kaiserlich deutschen Garde", neben der ein polnisches Kloster gebaut wurde. Man sah es im deutschen fürsterzbischöflichen Alumnat in Wien immer sehr gern, wenn Tschechen sich zum Eintritt meldeten. Die Klöster wurden, mit Ausnahme der Benediktiner zu den Schotten in Wien und der Kapuziner, tschechische Heimstätten. Das Deutschtum der Dominikaner, Redemptoristen und Franziskaner gleicht dem Veilchen, das im verborgenen Klostergarten blüht. Von den Jesuiten in Kalksburg oder in Feldkirch wird niemand eine Pflege des Deutschtums erwarten. Sie rühmen sich, auf Erden keine Heimat zu haben (jeder Jesuit muß alle Woche drei Messen für die Bekehrung der Protestanten in Deutschland lesen). Auch sie haben in Wien schöne Kirchen erobert. Dazu kommen nun vertriebene Mönche aus Frankreich, vielleicht gar noch portugiesische.

In der katholischen Kirche heißt das Nationalitätsprinzip antik, heidnisch, antichristlich. Die katholischen Priester dürfen nicht national sein. Doch gilt das hier vornehmlich für die deutschen. „Unsere deutschen Priester lassen uns in der Not allein, sind nicht einmal neutral", entdecken höchstens im vertraulichen Gespräch ihr deutsches Herz, während die tschechischen, polnischen und windischen meist Nationalisten sind und sein dürfen. Der Rat deutschklerikaler Führer, durch Bildung nationalgetrennter bischöflicher Diözesen in Böhmen abzuhelfen, wurde von ultratschechischer Seite heftig bekämpft.

Allgemein-kulturelle Gründe.

Eine unbefangene Geschichte und Gegenwartsbetrachtung lehre, daß, wo die römische Kirche allmächtig wird, trotz teilweiser Kulturhebung, die Völker sterben; was von einem ihrer eigenen Verteidiger als eine Folgerichtigkeit betont wird, weil der Katholizismus Weltverneinung, der Protestantismus Weltbejahung sei. Je größer der Abstand zwischen einem modernen Volk und Rom, um so mehr habe es zu bedeuten, je mehr es von protestantischen Kräften durchsetzt sei, eine um so größere Rolle spiele es auf dem Welttheater; der Katholizismus die Religion der geschwächten und besiegten Völker. Die evangelischen Völker seien fleißiger, treuer, sparsamer, kräftiger, ernster und wieder heiterer.

Die katholische Schule unterbinde die freie Entfaltung der natürlichen Kräfte. Die Minderwertigkeit der katholischen Wissenschaft werde in ihren eigenen Kreisen zugegeben; diese könne niemals auf eine höhere Staffel gelangen, weil sie ihr Stichwort aus dem Vatikan empfängt, den heiligen Thomas als ihren Schirmherrn verehren muß, mit allem sogenannten voraussetzungslosen Forschen und Lehren in offener Feindschaft lebt. Gerade die katholische Fakultät an der Wiener Universität bietet dazu die schlagendsten Belege; man denke an Commers feuerspeiende Berge als Höllenschlote oder an Wolfgrubers neue

„Kirchengeschichte Österreich-Ungarns", in der z. B. die Vertreibung der Salzburger Lutheraner fast wie eine fürsterzbischöfliche Gnade hingestellt wird.

Religiöse Gründe.

Es wäre eine arge Übertreibung, schlichtweg von einem tiefen Heilsverlangen zu reden. Im einzelnen mag das wohl vorhanden sein. Im ganzen wollte man nur „etwas fürs Herz", wenn auch „das goldne Wiener Herz" vornehmlich ehelich und geschäftlich nützliche Übertritte zu veranlassen scheint. Man war angewidert durch die grenzenlose Veräußerlichung, die Gewissens- und Verstandesknechtung. Die Religion werde mit der Politik vermischt und befleckt. Von der Kanzel höre man Wahlreden und Preßfehden, Geifern und Schmähen gegen Andersdenkende. Der Beichtstuhl eine Hege- und Pflege-Stätte der Unsittlichkeit; Frauen und Mädchen werden vorschriftsmäßig über Dinge ausgefragt, von denen sie keine Ahnung haben und die ihnen die Schamröte ins Gesicht treiben.

Der Zölibat bedroht die Reinheit der Familien. Die Jesuiten-Pseudomoral vergiftet das öffentliche Leben. Die Zeremonien mit ihrer geschäftigen Hast und ihren lateinischen Formeln, Gebeten und Gesängen sind von erkältender Unfeierlichkeit, namentlich die Begräbnisse. Das Volk wird vorsätzlich verdummt mit Rosenkränzerei, Wallfahrten, Marienwundergeschichten, Reliquien empörendster Art, den verschiedenfarbigen Skapulieren, von denen namentlich das braune Karmeliterskapulier, wenn es in ganz bestimmter Weise unaufhörlich getragen wird, zur Erlösung aus dem Fegefeuer hilft. Die Priester werden zur Verachtung der Frau und zu grenzenlosem Hochmut erzogen. Ihnen und den Gläubigen wird eingeschärft, daß die Priestermacht über Gott geht. Sie gebietet ihm in der Wandlung; Gott hat sich seiner Herrlichkeit entäußert und dem Priester die Sündenvergebung übertragen. Der Fluch der Sünde kann nicht von den Engeln oder Maria oder Gott weggenommen werden, sondern nur vom Priester: . . . „Ich spreche Dich los".

Die Ziele. „Wohin sollen wir gehen?" Die verneinende Formel heischte eine bejahende. Sie lautete verschieden. Die schroffsten Völkischen, die, ihre Führer nicht ausgenommen, zum Teil eine erschreckende Unbekanntschaft mit der Bibel und dem Protestantismus, sogar religiöse Roheit offenbarten, betonten wiederholt, daß ihr Lösungs- und Losungswort letztlich und ausschließlich politischen Erwägungen entspringe. Zur Werbung für irgendein Bekenntnis könnten sie sich nun und nimmermehr hergeben. Wie sich der einzelne und die fraglichen nichtrömischen Bekenntnisse zu der Bewegung stellen, mögen sie mit ihrem eigenen Gewissen und unter sich abmachen. Aber eine auf der Judenbibel fußende Konfession wird der Deutsche nie als Volksreligion anerkennen dürfen. Man wird verstimmt durch Hinweise auf das Bibeltum. Der deutsche Glaube ist nicht der mit Gewalt aufgezwungene christliche, sondern die angestammte germanische Religion. Christus und Hermann der Cherusker werden niemals zu einer einheitlichen Gestalt verschmelzen. Die christlich-jüdische Sittenlehre ist ein orientalisches Gewächs, entspricht einem anderem Klima als das europäische. An Stelle des welsch-spanisch-jüdisch-jesuitischen Ultramontanismus müssen die vertriebenen deutschen Götter als Nationalheilige wieder auferstehen. Ja, zu Los von Rom wird ein Los von Luther kommen müssen. Der Übertritt zum Protestantismus oder Altkatholizismus gleicht der Flucht aus den Ketten einer Galeere auf ein sinkendes Schiff.

Der Wodanismus würde in Österreich als Konfessionslosigkeit gelten, die mit erheblichen bürgerlichen Nachteilen und Schwierigkeiten verbunden ist, namentlich in Hinsicht auf Eheschließung und Kindererziehung; um so weniger Werbekraft besaß die „angestammte Religion". Es zeugt von der wissenschaftlichen Unberührtheit jener Stimmführer, daß sie wähnten, eine Religion aus schönen, aber längst nicht mehr lebendigen Volkssagen und aus Folklorismus am Studiertisch zusammenklauben zu können.

In der französischen Revolution fragte einst das Haupt der Theophilanthropen den Bischof Fürst Talleyrand, was man tun könne, um ihrer Weltanschauung mehr Anhänger zuzuführen. Talleyrand antwortete: „Wissen Sie, Jesus Christus ist für seine Lehre am Kreuz gestorben, Sie müssen versuchen, etwas Ähnliches zu tun". Zu dergleichen war auch bei den Völkischen keine Neigung vorhanden, trotz der Passion zerfetzter Kleider und besudelter Ehre. Die meisten, die dem Los-von-Rom-Ruf folgten, wünschten im Schatten oder richtiger im Lichte einer anderen Kirche zu bleiben.

Die Konservativeren schlossen sich dem Altkatholizismus an, der freilich der alten Kirche als Pfahl im Fleisch noch empfindlicher ist als die offene Häresie, immerhin weniger gefährlich durch die geringere Stoßkraft und die mangelnden Rückenstützen in Regierung und Volk. Sein Gewinn betrug 1898 bis 1910 16 571 Seelen.

Die meisten ergriffen den Protestantismus, wieder mit mancherlei Abstufungen.

Den einen schwebte wohl die Absicht König Wilhelms I. von Preußen vor, nach dem

Bruderkriege von 1866 Sachsen und Böhmen Preußen einzuverleiben, was Bismarck mit verzweifelter Anstrengung im Hinblick auf eine Bündnismöglichkeit verhinderte, auch mit dem Beweisgrund, daß der starke Zuwachs durch Katholiken dem norddeutschen Bunde gefährlich werden könne. Man faßte ein friedliches Abkommen mit dem Verbündeten in bezug auf die deutschen Teile Böhmens oder gar Österreichs ins Auge, eine Einlösung durch Verträge. Um aber jenen Bismarckschen Anstoß zu beseitigen, müßte der Katholizismus vom Protestantismus überwunden werden. Diese Umwandlung sei für das ganze Deutschtum eine Lebensfrage. Gelingt es nicht die deutsche Gesamtheit national, kulturell und konfessionell zu einigen, dann wird sie dem wilden Ansturm der slavischen Volksmassen erliegen. So hängt das Schicksal Deutschlands von dem der Ostmark ab; wäre diese nicht katholisch, läge die Sache ganz anders. Nun aber wird die Kultustrennung wie immer den Deutschen zum Verderben werden. Deshalb muß man auf die Evangelisierung des deutschen Volkes in der Ostmark dringen. Ein evangelisches Deutschösterreich ist gerettet, verloren ein katholisches. „Deutsch sein heißt lutherisch sein". „Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube"!

Dabei konnte die alte Gleichgültigkeit und Heuchelei weiter bestehen: „Ich bin Katholik, werde jetzt Protestant, gehe aber niemals in die Kirche, weil mich jede anekelt".

Andere wünschten, mit gänzlichem Verzichte auf politische Grenzberichtigungen, zumal diese vom Deutschen Reiche her entschieden abgelehnt wurden, das Deutschtum in Österreich durch die reineren und stärkeren Zuflüsse aus dem Protestantismus zum Heile des eigenen Volkstums wie des ganzen Donaustaates zu beleben.

Wieder andere mit Abneigung und Vorbehalten gegen den Dogmatismus auch der evangelischen Kirchen erachteten diese wenigstens für so wertvolle Mächte, um ihnen Kinder und Enkel anzuvertrauen.

Religiösere Gemüter erfreuten sich an dem „vernünftigen" und weihevollen evangelischen Gottesdienst und den würdigeren Amtshandlungen, insbesondere den Begräbnisfeiern mit ihren Leichenreden, welch letztere man gerade im Protestantismus aus Liebe zur Wahrhaftigkeit abzuschaffen oder erheblich einzuschränken vielfach für Pflicht hält. Namentlich erbauten sie sich an urchristlichen Lauten, wie der durch fremdartige Leckerbissen Übersättigte an gesunder Hausmannskost. Nebenher meinten Spiritisten und Theosophen, Tolstoisten und Vegetarianer einen sichereren Unterschlupf im Luthertum zu finden, wo sie nicht so auf ein Bekenntnis festgelegt würden und zum Naturgemäßen zurückkehren könnten.

Der Angriff und die Abwehr ähnelten sich darin, daß jede Konfession der anderen in Wort und Schrift allen ihren Schmutz vor die Türe kehrte, womöglich sie darin zu ersticken versuchte; an Geschichtstrübungen, wenigstens durch Verschweigen, an Übertreibungen fehlte es auf beiden Seiten nicht, wobei zweifellos der angegriffene Teil das Äußerste leistete. Janssen und Denifle nebst ihren Nachbetern haben nicht umsonst ihren Geifer verspritzt.

Im Dezember 1897 gab ein Kandidat der Medizin in der Aula, d. h. Vorhalle der Wiener Universität vor Tausenden von Studierenden die Erklärung ab, daß die deutschnationale Studentenschaft nur den geeigneten Augenblick abwarte, um ihrem Volk durch ein großes Beispiel zu zeigen, wie es sich aus den Fesseln der römischen Todfeindin losmachen solle, um in der deutsch-christlichen protestantischen Kirche, vorläufig in ihrer jetzigen Form, eine gewiß tausendmal edlere, freiere und vor allem nationalere Erziehung zu erhalten. Die Zuhörer jubelten z. T. Beifall, haben sich aber weiter nicht angestrengt. Wer die Wiener Hochschuljugend kennt, wird mit verschwindenden Ausnahmen völlig auf eine ernste religiöse Betätigung verzichten müssen. Dazu stecken die Nichtklerikalen viel zu tief im Chauvinismus, Nietzscheanismus oder gänzlichem Indifferentismus. Was will es in dieser Richtung besagen, daß die „konservativen" (schlagenden) Verbindungen die klerikalen, nichtschlagenden, die trotzdem törichterweise auf den Mummenschanz jener und sogar auf den Schläger, dessen Mensurengebrauch sie als moderne Menschen und Christen verwerfen, nicht verzichten wollen, nicht als gleichberechtigt dulden, und daß von Burschenschaften verlautet, die nur Protestanten aufnehmen, während der einzige von Haus aus evangelisch-theologische Studentenverein deutsche Katholiken nicht ablehnt, wohl aber slavische Theologen und selbst Theologen jüdischer Herkunft. Jener Rufer im Streit wurde von dem Senat der Universität, die doch den katholischen Stiftungscharakter längst verloren hat und zahlreiche jüdische Professoren verträgt, sehr hart bestraft. Da Magnifizenz kurz zuvor Reden verboten, der Dunstkreis gewitterschwanger war, katholische Hörer sich mit Recht verletzt fühlen konnten, so wurde er von Wien relegiert und mußte seine beiden sehr gut bestandenen Prüfungen wiederholen, weil die damalige Rigorosen-Ordnung vorschrieb, daß die Prüfungen an derselben Fakultät abgelegt werden müssen. Ob eine Rede im entgegengesetzten Sinne ebenso streng geahndet worden wäre?

Tiefgreifender und nachhaltiger als die Erregung der leicht entzündlichen Jugend waren Reden und Handlungen von Abgeordneten der deutschnationalen, (später alldeutschen und jetzt wieder deutschnationalen, das heißt deutschradikalen und doch mit der christlichsozialen, mithin klerikalen, liebäugelnden) Partei im Reichsrat.

Am 15. Januar 1899 fand die vom Egerer Abgeordneten (von) Schönerer, der schon am 5. November den Los-von-Rom-Ruf in das Parlament geworfen, wie ein Funken ins Pulverfaß, einberufene Versammlung statt, die in einer Resolution der etwa 800 Anwesenden los von Rom zu gehen beschloß, sobald 10000 diesen Schritt mitzutun angemeldet hätten. Das geschah wirklich, aus 3670 Orten. Schönerer hat aus eigenen Mitteln eine evangelische Kapelle erbaut. Trotzdem war er keine die allgemeine Achtung erzwingende Persönlichkeit. Es kennzeichnet ihn, daß er wegen Hausfriedensbruch in einem jüdischen Redaktionslokal bestraft wurde. Wie aufregend und verletzend mußte es auch wirken, daß er manche Sturmrede im Parlament mit einem „Hoch die Hohenzollern!" schloß und Wallfahrten nach Friedrichsruh veranstaltete.

Auf derselben Linie liegt das Zurschautragen der Kornblume, als der Lieblingsblume Kaiser Wilhelms I., die Verdrängung von Haydns Kaiserhymne durch die „Wacht am Rhein", die Abneigung gegen die schwarzgelbe Fahne.

Auch der zweite damals sich in den Vordergrund drängende Abgeordnete erweckt sehr gemischte Gefühle. Ein „nicht absolvierter" Zeitungsschreiber, doch zündender Volksredner, machte er sich in manchen Kreisen groß durch seine Rücksichtslosigkeit im Parlament und sein Duell mit dem Ministerpräsidenten Grafen Badeni. Der Erfolg scheint ihn so berauscht zu haben, daß er nicht nur die evangelische Kirche, der er seine Familie zuführte, nicht durch eine höhere Sittlichkeit ehrte, sondern daß ihn die eigenen, sonst nicht sehr empfindlichen Parteigenossen fallen ließen. Es war ein großes Unglück, daß solche Männer auch nur den Anstoß zur Los-von-Rom-Bewegung gaben. Freude konnte man unter den Parlamentariern dieser Gruppe nur an dem Advokaten Dr. Eisenkolb haben, der nationale und religiöse Begeisterung vereinigte. Freilich hatte auch er sich seine polemische Gelehrsamkeit erst zu diesem Zweck aneignen müssen und konnte deshalb nicht immer nach Wunsch Hieb und Parade führen.

Die Unterstützung der Los-von-Rom-Abgeordneten durch die anderen Liberalen wurde gehemmt durch der ersteren Antisemitismus: „Los von Juda" stand neben „Los von Rom" und „Los von (der Tschechen) Prag", auch durch die Abneigung gegen einen Kulturkampf. Die Sozialdemokraten wollten außerdem in ihrem Widerwillen gegen alles Konfessionelle und Religiöse um so weniger sich in jener Gefolgschaft begeben, als einige Arbeitergruppen sich wirklich in die evangelische Gemeinschaft aufnehmen ließen. Immerhin freuten sie sich über die Bedrängnis der Schwarzen und ihr stets überscharfer Zeitungsmund verlangte gleich Abschaffung des Kultusbudgets und des berüchtigten § 303 des Allgem. Bürg. Gesetzbuches, der dem § 166 des StrGB entspricht.

Wer durch Parlaments- und Versammlungsreden, durch Gesänge und Sinnbilder nicht zu erreichen war, konnte durch die Tagespresse und Flugschriften gewonnen werden. Anderthalb bis zwei Millionen solcher aufklärenden und einladenden fliegenden Blätter dürften, ungerechnet Bibeln, Gesang- und Erbauungsbücher, nach Österreich befördert sein. Meist aus Sachsen durch den Evangelischen Bund; z. B.: „Deutsches Glaubenstum", „Die Wahrheit wird Euch freimachen" — Luther — „Die Übertrittsbestimmungen" — Schilderungen der Reformation und Gegenreformation in Österreich. Sie wurden zum Teil unentgeltlich verabreicht, auch in Gärten geworfen. Besonders böses Blut machte ein am Stefansdom verteiltes Gedicht, das Ohrenbeichte und Zölibat Plunder schalt; vor Jahrhunderten durfte auf der Kanzel dieses Domes Paulus Speratus gegen den Zölibat predigen.

Manche Ballen jener Druckschriften wurden eingeschmuggelt, man wagte sogar falsche Zolldeklarationen als Obst und Leinwand.

Eine Hauptsache war bei der Ausdehnung und Zerstücklung der Diaspora und bei dem Mangel inländischer Theologen, die, namentlich vor der Erhöhung des „Staatspauschales", oft ein kümmerliches Brot aßen, während einzelne in den Hauptstädten, dank der reichen Liebesstola, nicht zu klagen haben, die Herbeiziehung geistlicher Kräfte in der Gestalt von Vikaren, das Erbauen von Kapellen, Kirchen, Pfarrhäusern. Da hat der Evangelische Bund unter Leitung des begeisterten, stürmisch zugreifenden Geheimen Kirchenrates Superintendent D. Meyer in Zwickau i. S. Außerordentliches geleistet, indem er Millionen sammelte, Vikare warb und verteilte. Solchen Herrschernaturen wird man billig Übereifer und Fehlgriffe zugute halten. Die Vikare wirkten nicht immer segensreich. Manche haben durch ihre Unkenntnis der Verhältnisse und des Volkscharakters, durch die Betrachtung Österreichs als

Missionsgebiet, durch Mißachtung der politischen und kirchlichen Behörden sich und der Sache geschadet, zu schweigen von sittlichen Verfehlungen. Manche schlichen sich als Kaufleute ein, wie in der Gegenreformation Prädikanten im Bauernkittel ihre Gläubigen versorgten. Mit den wenigen übergetretenen Priestern machte man, viel schlimmer als in Frankreich, wo sie die eigentlichen Träger und meist würdigen Vertreter der ähnlichen Bewegung waren, fast nur ungünstige Erfahrungen. Die evangelisch-theologische Fakultät in Wien immatrikuliert solche nur sehr ungern. Das Kandidatenhaus in Bielitz verweigert ihre Aufnahme.

Im ganzen mußte die aufopferungsvolle Bruderhilfe von jenseits der schwarzgelben Pfähle ungemein belebend wirken. Auch daheim erstraffte man sich; die Gebefreudigkeit wuchs. Bei dem national-politischen Ursprung und dem zum Teil, wenigstens scheinbar, antipatriotischen Wesen der Bewegung, bei der Bedenklichkeit mancher der Rufer im Streit waren die österreichischen Protestanten, die noch nicht sehr lange von dem schweren Druck der Toleranz aufgeatmet, die ihre verschwindende Minderheit, als ein Fünfzigstel der Bevölkerung, wohl erwogen und sich sagten, daß sie nur der Krone ihre Duldung und nunmehrige Gleichberechtigung schuldeten und daher die Klugheit neben der Dankbarkeit sie zwinge, möglichst alles zu vermeiden, was ihre Vaterlandstreue und Loyalität verdächtigen könne, keineswegs gewillt, etwa sofort mit fliegenden Fahnen und klingendem Spiel in das Lager Los von Rom zu ziehen, wobei wieder verschiedene Hemmungen sich geltend machten, reine und unreine.

Von den Pfarrern ließen sich manche ganz von jenen kirchenpolitischen Gefahren oder von dem politischen und dogmatischen Gegensatz gegen den radikalen Ursprung gefangen nehmen. Andere fürchteten den drohenden, schwer anzugliedernden Zuwachs, andere waren besorgt für den Ruf ihrer Loyalität und ihr Wohlverhaltungszeugnis; andere wurden beschuldigt, die steigende Arbeitslast und den Wettbewerb der ausländischen Geistlichen zu scheuen. Viele sagten sich doch, daß der Protestantismus auch im religiösen Leben die nationale Eigenart zur Geltung kommen lassen wolle in dem Sinne, daß das eine Evangelium jedes Volkstum zu einer eigenartigen Erscheinungsform und zu wertvollen Kräften des allgemeinen Gottesreiches veredeln solle, daß schon nationale Leitbilder über das Stoffliche und Irdische erheben und zu religiösen Idealen führen können, daß die nationalethische Seite im engsten Verband stehe mit der eigentlich religiösen, dem Freiwerden des in Gott gebundenen Gewissens von der priesterlichen Mittlerschaft, ja daß jene ohne diese nicht durchgeführt werden können. Die „Jungmannschaft" stand ohnehin bereits im nationalen Bannkreis und griff mit besonderer Lust zu.

Neben den Gottesdiensten wirkten geschlossene Versammlungen und namentlich die so beliebten „Familienabende", in denen Ernstes und Heiteres abwechselte und Mannigfaltiges aus dem ganzen Reichtum evangelischen Lebens geboten werden konnte.

Die Übertrittsfeiern wurden bei der großen innerkirchlichen Freiheit in Österreich sehr verschieden vorbereitet und vollzogen. Hier wurden regelmäßig Unterrichtsstunden gehalten, dort bei großem Andrang und bei Gebildeteren wurde zuweilen kaum ein Wort der Belehrung gesprochen. Der Hinweis auf ein geeignetes Schriftchen sollte genügen. Hier fand die Aufnahme mit Bekenntnis und Abendmahl (sogar „Bruderkuß") statt, dort mit Verzicht darauf. Denn den aus den harten Satzungen der Mutterkirche Entflohenen sollte gegen ihren Willen nicht die Last der protestantischen Bekenntnisschriften und Bräuche aufgejocht werden, in denen wir selbst nur einen sehr unvollkommenen Ausdruck des christlich-protestantischen Geistes erkennen. Man wollte den aus einer verkümmerten und mit vielem giftigen Unkraut überwucherten Gegend Kommenden die schlichte, aber ewig blühende Schönheit der Frohbotschaft Jesu und der Freiheit eines Christenmenschen zeigen, sie anleiten zur Rückkehr aus dem vatikanischen Prunkpalast an den See Genezareth, aus dem Kerker des kanonischen Rechtes und der Klerisei zu der urchristlichen Bruderschaft.

In den Presbyterien und Gemeindevertretungen wurden reichsdeutsche Mitglieder wohl stutzig und zaghaft, da sie ihre Ausweisung und eine sehr unwillkommene Angliederung an das Deutsche Reich gewärtigen konnten. Neuprotestanten machten Miene, die kirchlichen und schulischen Körperschaften an sich zu reißen und nach ihren oft recht oberflächlichen, einseitigen und gewalttätigen Plänen zu modeln. Aber gerade im bedrohlichen Augenblick schloß sich eine Zahl von Presbyterien zu einer gediegenen und mannhaften Erklärung zusammen. In den Gemeinden fühlten sich viele in ihrer österreichischen Gemütlichkeit gestört, im Philistertum der Mischehen und Mischerziehung, in der Freundschaft und im Geschäft mit Katholiken.

Ganz besonders heikel und verantwortungsvoll war die Lage des k. k. Evangelischen Oberkirchenrates. Vom Kaiser ernannte Beamte, der Präsident Mitglied des Herrenhauses,

deutsche und slavische, lutherische und reformierte, politisch- und theologisch-konservative und -liberale Räte! Er war in der dringenden Gefahr, in die Szylla hohen und allerhöchsten Mißfallens zu geraten und dadurch vielleicht die evangelische Kirche ernstlich zu schädigen, die ebensosehr auf das Wohlwollen der politischen Behörden wie auf die Gnade ihres summus episcopus angewiesen ist, oder in die Charybdis evangelischer Anklagen, sei es auf Nationalismus und Parteilichkeit, sei es auf Lauheit und Liebedienerei. Nachdem er sich zurechtgefunden, hat er sein Möglichstes getan, um sich den Schwierigkeiten zu entwinden und billigen Anforderungen gerecht zu werden; manchen schweren Gang konnte er nur im stillen tun, manche Wunde mußte er verheimlichen. Es ist ihm im ganzen gelungen, das kirchenpolitische, nationale und kirchliche Vertrauen zu behaupten, mit den politischen Stellen auf gutem Fuß zu bleiben, die Gesetze, Einrichtungen und Personen der ihm anvertrauten Kirchen gegen die Scharfmacher zu schützen, die Deutschen zu beschwichtigen, die Slaven nicht zu reizen, die Neuprotestanten in kirchliche Pflege zu nehmen und namentlich den theologischen Nachwuchs zu fördern, auch um den Zufluß von ausländischen Vikaren einzudämmen. Denn, wenn eine reine Inzucht ihre Gefahren hat, so ist doch bei den ungemein heiklen und verwickelten politischen wie konfessionellen Verhältnissen der Donauländer die bodenständige Geistlichkeit zu bevorzugen.

Zu diesem Zweck wurde anläßlich des sechzigjährigen Regierungsjubiläums des Kaisers (1908) vom Oberkirchenrat eine sehr erfolgreiche Sammlung eingeleitet, um das „Theologenheim" in Wien weiter auszugestalten, das bereits dank der Unterstützung des Evangelischen Bundes und der Gustav-Adolf-Stiftung bestand und von Mitgliedern der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien eifrig gepflegt wurde, die bei aller Anteilnahme infolge ihrer Vereinsamung und Umlauerung sich ebenfalls sehr zurückhalten mußten.

Etwas weniger beengt als der Oberkirchenrat war die VII. Generalsynode (1901), insbesondere die lutherische. Sie mußte naturgemäß Stellung nehmen. Sie fand als eine kirchliche Körperschaft es nicht zu ihrem Wirkungskreise gehörig, ein Urteil zu fällen über die in der katholischen Kirche entstandene Los-von-Rom-Bewegung, soweit dieselbe aus politischen Quellen entsprungen ist und gelehrt wird. Sie begrüßt aber, wie alle, so die infolge jener Bewegung aus Gründen der religiösen Überzeugung und inneren Erfahrung in die evangelische Kirche Übergetretenen und erhofft von ihnen die gewissenhafte Erfüllung der übernommenen religiösen und sittlichen Pflichten. Angesichts der überaus schwierigen kirchlichen Versorgung, zumal in den neu entstandenen Gemeinden, dankt sie allen Freunden und Förderern für glaubensbrüderliche Handreichung. Sie erwartet mit Zuversicht, daß die geistlichen und weltlichen Amtsträger der evangelischen Kirche auch in dieser bewegten Zeit frei von jedem agitatorischen Auftreten, aber auch frei von Menschenfurcht, in streng gesetzlichen Bahnen, in patriotischer und dynastischer Treue, in friedlichem Einvernehmen mit den katholischen Mitbürgern, der Ausübung ihrer hohen Pflichten leben werden zum Heile der evangelischen Kirche, des Volkes und des Staates. Sie beklagt aufs tiefste, daß notorisch seitens einiger Staatsbehörden, zumal der unteren, willkürliche Rechtsbeeinträchtigung, Übelwollen und Mißgunst Platz gegriffen haben. Insbesondere daß durch geheimen Erlaß Beamten der derzeitige Übertritt verwehrt worden sein soll, daß Strafversetzung und Versagung der Beförderung wegen Übertrittes vorgekommen sind. Sie protestiert entrüstet gegen die neuerdings vielfach gegen die evangelische Kirche, die Reformation, insbesondere Luther, in Schrift und Rede sogar von den Kanzeln verbreiteten Schmähungen und Verleumdungen. Sie protestiert endlich entrüstet gegen die Verdächtigung des Patriotismus und der Kaisertreue der österreichischen Evangelischen. Der Ehrenschild der evangelischen Kirche Österreichs ist blank. Unauslöschlich ist der Dank für die Verleihung des Protestantenpatents, treu und aufrichtig die Ehrerbietung gegenüber dem alle Zeit huldvollen erhabenen Schutz- und Schirmherrn, dem Kaiser.

Die deutsche lutherische Kirche hatte ihre Tore am weitesten zu öffnen; die deutsche reformierte mit ihren wenigen Gemeinden hielt sich zurück und erfuhr keinen lebhaften Zuspruch. Die Betonung des Nationalen ist in ihr gedämpfter. Die Persönlichkeit Calvins wirkte seit jeher auf die Deutschen minder anziehend als die Luthers. Ebenso die von ihm ausgegangenen Kirchen, die mehr die Ökumenizität pflegen. Daß der Calvinismus in den Erbländern schon im 16. Jahrhundert verpönt war, spielte keine Rolle mehr, wohl aber, daß die Mehrzahl der slavischen Evangelischen, mit Abschwenkung von Luther und der Brüder-Unität sich ihm seit der Toleranz zugewendet und demgemäß in der reformierten Generalsynode das erdrückende Übergewicht hatten. Daher faßte denn auch die siebente Generalsynode H. B. folgende Resolution: Sie sieht mit Besorgnis die unter dem Titel Los von Rom bestehende Agitation. Die evangelische Kirche H. B. nimmt als Glaubensgenossen alle die

freudig auf, welche aus religiöser Überzeugung bei ihr eintreten. Dagegen getreu dem reformierten Grundsatze der Toleranz billigt sie nicht jedwede Agitation zum Übertritte, namentlich, wenn sie nicht aus religiösen Beweggründen erfolgt. . . . Die evangelischen Slaven mußten sich von der zugleich antislavischen Bewegung abgestoßen fühlen. Den Reformierten unter ihnen wenigstens steckt trotz aller religiösen Ableitungsmittel das deutsch- oder doch Wien-feindliche Hussitentum im Blute. Manche gehen im Notfalle lieber mit der Rasse, selbst wenn sie katholisch ist, als mit dem deutschen Glaubensbruder, wie das Entsprechende auch bei Deutschen vorkommt. Die Tschechen müssen mit Schmerz beobachten, wie wenig die evangelischen Deutschen sich vor Augen zu halten pflegen, daß das Hussitentum, insbesondere die Unität für die Freiheit von Rom in Böhmen und damit in Cisleithanien soviel bedeutet. Gewiß haben damals die um die Fahne der „Confessio bohemica" (1575) gescharten Tschechen durch ihre selbstherrliche und selbstsüchtige Politik ihren Untergang und den des Protestantismus herbeigeführt, wiederum aber sich unvergeßliche Verdienste um seine Durchwinterung und sein Wiedererblühen erworben.

Einer der kirchlichen Würdenträger der reformierten Tschechen ließ sich ähnlich wie ein deutscher Pfarrer A. C. Wiens, der sich nicht gerade durch Stetigkeit des Charakters ausgezeichnet, dazu hinreißen, die Bewegung als eine antidynastische und hochverräterische zu brandmarken, als ein Strohfeuer gleich dem Rongetum und Altkatholizismus, das schnell verpuffen werde. Wie der Wiener dagegen die Augen nicht verschließen konnte, einen Fehlspruch getan zu haben, so erkannte und anerkannte auch der Calviner, daß die Politik der Religion zugute gekommen sei, und daß das Wachstum der deutschen evangelischen Kirche wenigstens eine ethische Stütze für die slavische sein könne. Es kam sogar zu Ansätzen einer tschechischen Hin-zum-Evangelium-Bewegung. Nach dem Vorbilde des evangelischen Bundes wurde zu Prag die „Konstanzer Union" geschlossen (29. September 1903), ferner bildete sich ein internationaler Ausschuß zur Förderung des Evangeliums unter den Tschechen.

Außerhalb der kirchlichen Kreise war der Angriff der Tschechen gleich Null. Einer ihrer politisch und religiös sehr freisinnigen evangelischen Abgeordneten erklärte wohl die Los-von-Rom-Bewegung für eine europäische allgemeine Angelegenheit, eine in erster Linie religiöse, ihre Durchführung wäre imstande, Österreich die Gesundheit wiederzugeben. Es blieb die Stimme des Predigers in der Wüste.

Ein anderer Abgeordneter schwang sich zu der Erkenntnis auf: Wenn es los von Rom geht, muß der alte Rassenhaß in den Hintergrund treten, fuhr aber fort: Für die Tschechen gilt es Herstellung der allslavischen Solidarität gegen die drei Feinde: Deutschtum, Klerikalismus, Judentum, also entsprechend dem Dreiklang der Alldeutschen: Los von Prag! Los von Rom! Los von Juda!

Anschluß an die griechisch-katholische Kirche suchten Slovenen in Krain, weil sie keinen slovenisch-evangelischen Gottesdienst haben konnten.

Es blieb ein blinder Schreckschuß, daß in Proßnitz gegen den Katholikentag 40 000 Tschechen sich zu einer Protestkundgebung versammelten (1901).

Vom Ausland kamen die stattlichsten Hilfstruppen, wie berührt, vom Evangelischen Bund und vom Gustav-Adolf-Verein, der sogar in der schweren Stunde wuchtig eingriff, als der Leichtsinn des Baues der evangelischen Prunkkirche zu Thurn zu einem Zusammenbruche zu führen drohte. Auch die Hilfe des „Lutherischen Gotteskastens" sei unvergessen! Die deutsche Schweiz half durch Sammlungen von Geld und Verteilung von Büchern.

Die Regierungen des Deutschen Reiches waren mehr als zurückhaltend, aus Bundestreue und aus Furcht vor dem Zentrum. In Preußen verbot der Kultusminister, Kirchengelder für die Los-von-Rom-Bewegung zu spenden, namentlich wenn dafür Kirchensteuern in Anspruch genommen würden. Los-von-Rom-Flugschriften wurden vom Hausierhandel ausgeschlossen; sogar der wackere „Schaitberger", jenes alte Andachtsbuch, das den österreichischen Protestanten ein heimlicher Tröster gewesen und jetzt nicht einmal in Österreich verboten ist.

Die Abwehr war äußerlich viel heftiger und brutaler als der Angriff, innerlich weit schwächer und von bemitleidenswerter geistiger Armseligkeit. Roma semper eadem! Die katholische Kirche bewies leider, daß sie nichts gelernt und nichts vergessen, wie das Sanctum Officium inquisitionis in Rom in vollem Recht besteht und wie selbst in diesem Jahrhundert der Jesuit Luca in seinen „Institutionen des öffentlichen Kirchenrechtes" (1901) schreibt: „Die weltliche Obrigkeit muß auf Befehl der Kirche die Todesstrafe am Häretiker vollziehen". Der Ungeist der Gegenreformation erwies sich als noch lebendig. Die römische Kirche mißt ihre Handlungen stets mit einer anderen Schnur als die der übrigen, nach dem Louis Veuillot in den Mund gelegten Wort: Wenn Ihr an der Herrschaft seid, dann fordern

wir das Recht im Namen der Freiheit; wenn wir herrschen, verweigern wir es Euch im Namen des Glaubens.

Wort und Schrift zeigten deutlich die Schulung der Bullen und Hirtenbriefe. Die in ihrem Patriotismus und ihrer Kaisertreue so tief Verletzten jubelten innerlich darüber, daß diese Los-von-Rom-Leute sich so undiplomatisch aufführten, so daß man hohen Ortes leicht mit den Schreckbildern von Hochverrat arbeiten konnte. Man vergaß oder suchte vergessen zu machen das jahrhundertalte Ringen der Kirche und Kurie mit dem Staat, die Verfluchung kaiserlich sanktionierter Gesetze durch Pius IX., die Worte, die das vatikanisch-offiziöse Jesuitenblatt kurz nach der Gründung des Deutschen Reiches schrieb: An dem Tage, an dem Österreich der unberechenbaren Kraft inne würde, die ihm die Rolle des Vorkämpfers der katholischen Kirche gegen ihre Unterdrücker verleiht, würden alle von Deutschland verfolgten Katholiken und Konservativen hoffnungsvoll ihre Blicke auf Österreich richten ... Nichts mehr wußte man davon, daß Zentrumsleute in Deutschland die Absicht entschleiert, die Hohenzollern unschädlich zu machen. Es gab wieder eine günstige Gelegenheit, die Kirche als die wahre Säule des Thrones zu empfehlen. Weiter war das Feldgeschrei des Feindes zu begrüßen, um die gleichgültigen Massen aufzurütteln und ihnen die Machtmittel der Kirche vor Augen zu führen.

Die Abneigung gegen die Evangelischen mußte sich seit dem Protestantenpatent (1861), das die empörende Gleichberechtigung der Konfessionen festlegte, steigern, zumal die alte Kirche sich an das Konkordat (1855) klammerte, auch nachdem es staatlich aufgehoben war. Diese Erbitterung wurde zur Genüge u. a. erhärtet durch die unaufhörlichen Nörgeleien und offenen Patentverletzungen namentlich bei Eheschließungen und Begräbnissen, durch die höhnische Frage an die österreichischen Superintendenten: Wer hat Euch gesandt? durch die haßstrotzenden Hetzpredigten gegen Luther. Wie gelegen kam es also, mit dieser kleinen unbequemen Minderheit, die gern den Mund voll nahm und der alten Kirche, namentlich deren unpriesterlichen Priestern eins am Zeuge flickte, abzurechnen und sie vor Krone und Volk ins Unrecht zu setzen! Konnte man sie nicht vielleicht zur bloßen Toleranz zurückwerfen oder gar noch weiter? „Protestantenpatent“ und „Interkonfessionelle Gesetze“ lassen sich aufheben! Das deutsch-österreichische Bündnis muß auf die neuen Umstände hin geprüft werden! So donnerte und blitzte es denn, nachdem man sich von dem Staunen und der ersten Ratlosigkeit erholt, von allen Seiten. Auf der ganzen Linie wurde mobil gemacht. Kanzel, Beichtstuhl, Betstunden, Missionen, Vereine allerart, Jubiläums- und Sühneprozessionen, Reichsrat-, Landtags-, Wahlversammlungen, Presse wurden mit bekannter Gewandtheit in Dienst gestellt. Wiedertaufen bewiesen den gähnenden Abgrund.

Sehr gelungen war die Verdrehung des feindlichen Schlachtrufes in: Los von Gott! Los vom Kreuz! Los von Österreich! Los von Habsburg! Los auf Rom! Hin zu Berlin! Die Radikalen hießen Preußenseuchler, ein anarchistisch-protestantisch-religionsloser Urbrei. Die Apostaten wurden mit Schimpf und Schande überhäuft. Sie sind das Unkraut, das der Papst über die Mauer wirft, um seinen Garten zu säubern. Schmutz und Schlamm, den der vom Sturm aufgewühlte Strom dem Nachbarn auf die Wiese schleudert, sie nicht befruchtend, sondern verunreinigend. Sie sind Ausschuß und Pofelware; die Bewegung so unwissenschaftlich, unsittlich, auf dem Misthaufen erwachsen, wie die im 16. Jahrhundert; gleicht einem Mistwagen, der alles Stinkende und Faule aufnimmt. Die Hetzpastoren sind Troßknechte der jüdisch-magyarischen Clique und der Freimaurer. Die österreichische evangelische Kirche ein Gomorrha!

Immer wieder wurde die Verleumdung, obschon sie gerichtlich als solche erwiesen war, versucht, die Übertritte würden bezahlt; den Balken im eigenen Auge wurde man nicht gewahr, den von Fürstinnen des kaiserlichen Hauses gestifteten und gemehrten Konvertitenfond und die Graf-Küssow-Stiftung für adelige Überläufer. Die Namen der Apostaten wurden von der Kanzel verlesen, um sie dem Abscheu preiszugeben, Todsünde hieß es, einen evangelischen Gottesdienst zu besuchen. Ein für besonders beredt geltender Pater protestantischer Herkunft, ein Klopffechter von der traurigsten Gestalt, forderte in einer Missionspredigt in der Klosterneuburger Chorherrenstiftskirche zum Schluß den Männern den Schwur ab, niemals eine Protestantin zu heiraten oder in der Familie eine Mischehe zu gestatten.

Die Bischöfe blieben nicht im Hintertreffen. Wie der von Seckau das dreihundertjährige Jubelfest der Wiederherstellung der katholischen Kirche in Steiermark anordnete, ohne mit einer Silbe eine Mißbilligung der damaligen Gewalttaten durchschimmern zu lassen, so gab der Bischof von Leitmeritz der Befürchtung Ausdruck, es könne zu Blutvergießen kommen, worauf der blutige Überfall der Evangelischen in Zinnwald erfolgte. Die Bozener Zeitung wurde vom Interdikt getroffen. Fürsterzbischof Kohn von Olmütz, den ein

unverbotener Roman einer Katholikin als „Judas im Herrn" brandmarkt, weil er den Erwerbssinn seines Stammvolkes mit dem Krummstab so rücksichtslos betätigte, daß er sogar von seinem Thron steigen mußte, tat sich auch auf diesem Gebiet durch seine Schroffheit hervor und sorgte für Drucksorten, um Verbreitung lutherischer Schriften, Veranstaltung von Familienabenden, österreichfeindlicher Reden schneller anzuzeigen. Recht zum Trotz dem apostolisch-protestantischen Priestertum aller Gläubigen erhob ein Fasten-Hirtenbrief des Fürsterzbischofs von Salzburg den Priester nicht nur über alle menschlichen Machthaber und alle Bewohner des Himmels, sondern nannte ihn mehr als Gott, denn er tut Größeres als Gott durch die Weltschöpfung. Bischofskonferenzen des gesamten österreichischen Episkopates zeitigten ein umfangreiches, von 36 Fürsterzbischöfen und Kardinälen, Fürstbischöfen, Erzbischöfen, Bischöfen und Kapitelvikaren am Feste des Heiligen Leopold, des Beschützers Niederösterreichs, gefertigtes Hirtenschreiben, in dem es heißt: In unserem teuren österreichischen Vaterlande erleben wir nun, Gott sei es geklagt, seit einiger Zeit das alte traurige Schauspiel in neuer, überaus gehässiger Gestalt. Der Ruf Los-von-Rom ist nämlich ausgegeben worden und hat Widerhall gefunden. Jeder katholische Christ weiß es bestimmt, daß diese verwegene Einladung zum Abfalle von Rom, dem Mittelpunkte christlicher Einheit, sein ewiges Seelenheil gefährdet. Das Los-von-Rom heißt Los von Petrus, es heißt Los von der katholischen Kirche, die Christus der Herr auf den Felsenmann Petrus gegründet und gebaut hat. Es heißt Los von Jesus Christus, der den heiligen Petrus zu seinem Statthalter oder Stellvertreter auf Erden eingesetzt hat, es heißt Los von Gott, weil Jesus Christus der Mensch gewordene Sohn Gottes ist. Eingedenk unserer verantwortungsvollen Hirtenpflicht und gedrängt von der Liebe zu unserem österreichischen Vaterlande, wie besonders zu unserem Landesvater, Sr. Majestät dem allergnädigsten Kaiser und Herrn, waren wir stets fort darauf bedacht, die in diesem unheimlichen Rufe versteckte Gefahr von unserer Seelenherde abzuwehren. Die Urheber und Führer der verabscheuungswürdigen Los-von-Rom-Bewegung beabsichtigen, die Katholiken Österreichs ebenso ihrem heiligen Glauben wie auch ihrem geliebten Vaterlande zu entfremden. Und wenn sie auch ihre landes- und hochverräterischen Pläne verheimlichten, so würden dieselben dennoch durch ihre Angriffe auf die Religion offenbar werden. Denn der Ungehorsam gegen Gott und seine Kirche bringt die Auflehnung gegen die bestehende weltliche Obrigkeit im Gefolge mit sich und schädigt das ganze Staatswesen aufs schwerste. Wer Gott untreu ist, wird nicht pflichtgetreu sein dem Kaiser, der von Gottes Gnaden den Herrscherthron innehat. . . . . .

In ernster Erwägung dieser durch die Erfahrung oft genug bestätigten Wahrheit und zur rechtzeitigen Abwendung der großen Gefahr gegen euer irdisches und himmlisches Wohl haben wir bei unseren gemeinsamen Beratungen von allem Anfange an das verwerfliche Treiben der Anstifter der Los-von-Rom-Bewegung ins Auge gefaßt. Auf Grund gemeinschaftlicher Entschließungen haben zunächst die einzelnen Oberhirten in ihren Sprengeln je nach den eigentümlichen Verhältnissen die Gläubigen über diese gegen die katholische Kirche, gegen die erlauchte Habsburgische Dynastie und das österreichische Vaterland gerichtete Bewegung belehrt und davor gewarnt. Zudem haben wir, wo es notwendig war, auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die dem wahren Wohl des Volkes von seiten dieser trüben Strömung drohen. In ihrer grenzenlosen Verlogenheit haben die Führer der gemeinschädlichen Bewegung auch ihr politisches Ziel kundgegeben. Die Zukunft Österreichs, so sagen sie, könne sich nur dann gedeihlich gestalten, wenn es das Joch der katholischen Kirche abwerfe. Es ist offenbar, daß diese Behauptung auf die Zerstörung der ehrwürdigen Habsburger Monarchie abzielt. Denn gerade dann hat Österreich in der Vergangenheit immer die rühmlichsten Taten vollbracht, wenn seine Völker treu am katholischen Glauben hingen und die Herrscher aus der glorreichen Habsburger Dynastie Gut und Blut für die Verteidigung der katholischen Kirche einsetzten. Wie die Feinde der Kirche mit Ingrimm stets auf die ruhmvolle Geschichte Österreichs geblickt haben, so werden auch diese gegenwärtigen Feinde der Kirche in ihren Aufreizungen gegen den Bestand Österreichs von der Absicht getrieben, das Reich zu schwächen und aufzulösen. . . . . . —

Pius X. hat wiederholt das Wort ergriffen. Er beweint jene gottlose Tat, die das gläubige Österreich mit Entsetzen erfüllt hat, daß Jünglinge, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigten, sich öffentlich vom katholischen Glauben lossagten: sie wollen eben losgelöst sein von der religiösen Obrigkeit und sich freimachen von den regelmäßigen gottesdienstlichen Übungen, weil die katholische Religion große Selbstverleugnung in der Charakterfestigkeit, in der Erfüllung der Gebote Gottes verlangt, die Häresie jedoch nicht. —

Zu den klerikalen Kampfvereinen, die freudig einsetzten, gehörte in erster Linie der Katholische Schulverein, der die schon so sehr zuungunsten der Evangelischen gewendeten

Schulgesetze noch weiter katholisieren will, zumal „die Freie Schule“ allen Religionsunterricht bei sich verbannen möchte und deshalb von Protestanten als nützliche Stiefschwester angesehen wird. Jener Verein erhielt einen Strahlenkranz durch die überraschende Tatsache, daß der Thronfolger das Protektorat übernahm und der Glanz seiner Tagungen durch die Anwesenheit höfischer und adeliger Mitglieder, nicht zuletzt ihrer Frauen, erhöht wurde. Infolge der unzweideutig ermutigenden Worte des erlauchten Protektors und einer daraufhin an den Ministerpräsidenten gerichteten Interpellation erließ der Kaiser an alle Erzherzöge ein Handschreiben, um sie an die Bestimmung des Hausgesetzes zu erinnern, wonach die Übernahme eines Protektorates von der Zustimmung des Kaisers abhängig sei. Um so mehr fand sich der Papst veranlaßt, dem Thronfolger für die mutige Vertretung katholischer Interessen zu danken. Eng verwandt mit diesem Verein ist der für die Errichtung einer katholischen Universität in Salzburg, da die auch ins Auge gefaßte Eroberung der Mittel- und Hochschulen ihre guten Wege haben dürfte. Die seit Jahren gepflegte tapfere Abhaltung von Hochschulkursen in Salzburg durch Vertreter der freien Wissenschaft will der drohenden Verwirklichung jenes unheilvollen Planes, am Fuß der erzbischöflichen Feste, in der schon einmal „Ein feste Burg“ erklungen ist, mit Hilfe der gleichgerichteten Bürgerschaft entgegenarbeiten.

Infolge eines Breves Pius' X., gelegentlich des Jubelfestes des Bonifaziusvereins in Paderborn, unternahm man, den deutschen Bonifaziusverein nach Österreich zu übertragen und als Schanze und Sturmbock gegen den häretischen Anprall zu verwerten. Zunächst in Böhmen. Er wurde reichlich mit preußischem Gelde verstärkt. Die in Hunderttausenden verstreuten „Bonifaziusblätter“, im gröbsten Kaplanston verfaßt, werden selbst von Katholiken abgelehnt.

Ein gewaltiges Bollwerk gefährlichster Art ist die wirtschaftliche Macht der katholischen Kirche in Österreich. „Cujus regio ejus et religio“. Es ist unmöglich, zuverlässige und umfassende Daten über ihren Reichtum zu sammeln, der etwa mit zwei Milliarden veranschlagt wird. Die Hauptsache ist nicht das bewegliche Kapital, sondern der Grundbesitz, die landwirtschaftlichen und industriellen Unternehmungen mit dem Heere der Arbeiter und Abnehmer und allen „gottgewollten Abhängigkeiten“. In Böhmen z. B. besaß sie im Jahre 1898 ca. 102 000 Hektaren Land, eine Zuckerfabrik, 15 Brauereien, 13 Spiritusbrennereien, 45 Ziegeleien, 63 Herrschaftsschlösser, 237 Meierhöfe, 147 Förstereien, dazu reichen Pfarrgrund. Das Stift Tepl erfreut sich eines Landumfanges wie ein Herzogtum. Ihm gehört Marienbad. Wie viele haben Kirchengut in Pacht, sitzen auf Klostergrund, sind der Geistlichkeit hypothekarisch verschuldet. Da heißt es: „Wes Brot ich esse, des Lied ich singe“. Die konfessionelle Hörigkeit ist nicht aufgehoben.

Im „Königreich Schwarzenberg“, mit seinen berüchtigt niedrigen Löhnen, schärfte ein fürstlicher Erlaß allen Beamten strengstens die Erfüllung ihrer kirchlichen Pflichten ein, der sofort von einem katholischen Juristen die verdiente Zurückweisung erfuhr. Evangelische Bauerngüter und Gasthöfe werden um hohe Preise weggekauft, Apostaten boykottiert, die treuen durch Preisnachlaß belohnt. Katholische Dienstleute werden aus Ketzerfamilien weggemietet. Zug um Zug finden sich Gleichungen mit der Gegenreformation. Dank ihrem ungeheuren Reichtum kann die katholische Kirche ihre Gläubigen mit Kirchensteuern verschonen, während die Protestanten, abgesehen von dem Staatspauschale, seit jeher für Kirche und konfessionelle Schule selbst aufkommen müssen.

Verführt von den Verdrehungen: Los von Österreich! Los von Habsburg! ließen sich manche politische, staatliche und kommunale Behörden, namentlich untere, dazu herbei, der Kirche Schergendienste zu leisten, die Gesetze aufs schrofffste auszulegen und zu handhaben, namentlich jenen berüchtigten § 303 des ABGB. mit seinen Fußangeln und Fangeisen, ja die Parität nicht nur dem Geist nach zu verletzen. Das mittlerweile trotz aller Subventionen eingegangene Bischofsblatt „Das Vaterland“ stärkte ihnen den Rücken mit dem gefährlichen Bismarckworte: Über juristische Zwirnsfäden wird die Regierung nicht stolpern. Man mußte manchmal auf den Kalender sehen, ob noch Metternich- oder Konkordatstage wären, namentlich bei dem Forscheln nach Geheimbündelei. Es kam zu Beamtendisziplinierung, selbst Absetzung und den anderen von der Generalsynode gerügten Ungesetzlichkeiten; ein Freiwilliger, der übertrat, erhielt 20 Tage Arrest. Übertrittswillige wurden amtlich verhört, evangelische Gottesdienste polizeilich überwacht. Hausdurchsuchungen nach verbotenen Schriften, massenhafte Konfiskationen, namentlich von Zeitungen und Witzblättern! Das Werk der „Ausländischen Bibelgesellschaft“ wurde noch mehr als sonst erschwert. (Das NT selbst in Allioli Übersetzung wurde einmal — nichtamtlich — als ein Gebetbuch protestantischer Natur bezeichnet.) Einige Statthalter nutzten ihr gutes Recht, Ausländern die Staats-

zugehörigkeit zu verweigern und dadurch ihre Anstellung im hiesigen Kirchendienst zu vereiteln, aufs empfindlichste aus. An 40 Vikare mußten, zum Teil nach jahrelangem Warten und Beobachtung mit Argusaugen, wieder heimwärts ziehen, während die fremden katholischen Geistlichen mit offenen Armen empfangen wurden, rheinische, westfälische, bayerische Kapläne und Mönche, sogar aus den französischen Orden. Von unberechenbarem Vorteile war es, daß gerade damals die Wiener Stadtverwaltung klerikal war. Nach wiederholter Versagung der kaiserlichen Bestätigung wurde Dr. Karl Lueger Bürgermeister, der heftige Antisemit, vom Ministerpräsidenten als wilder Agitator bezeichnet. Ein Achtundvierziger und Judenfreund, der nicht ruhen wollte, bis der letzte Pfaffe aus dem Reichsrat entfernt sei, wurde er, gestachelt von einem unstillbaren Durst nach Macht und Volkstümlichkeit, ins Lager des Antisemitismus und des Klerikalismus getrieben. Sein großes Organisationstalent, seine ungewöhnliche Arbeitskraft, die Gabe, die Menschen auf den Höhen und in den Tiefen, die er brauchen konnte, mit allen Mitteln an sich zu fesseln, der Ruhm, persönlich reine Hände zu haben, und seine wienerische Jovialität verschafften ihm eine Macht, wie sie noch kein Wiener Bürgermeister besessen. Er schuf die stärkste Organisation, die die österreichische Geschichte kennt. Das sollten auch die Los-von-Rom-Leute erfahren. Aber die ganze Herrlichkeit stand doch eigentlich auf seinen zwei Augen und fing kurz nach dem Tode der qualvoll hinsiechenden Exzellenz an zu zerfallen. Eine Säule nach der andern barst. Es stürzt das große Ilion. Der Abgott der Frauen im Rathause hat auch diese zu begeisterter Gefolgschaft verführt. Die Vorsitzende einer Ortsgruppe des „Christlichen Frauenbundes" sagte auf einem Gründungsfeste: Dieses Los-von-Rom-Geheul, dieser Sturm im Glase Wasser, diese Revolution von Eintagsfliegen gegen die katholische Kirche, gegen eine Religion, die auf dem Granitfelsen der Wahrheit erbaut ist, dieser Kampf von ein paar Nullen im Weltall gegen eine bald 2000 Jahre alte Christenheit ist gewiß empörend, aber auch im höchsten Grade lächerlich. Hier muß die Frau und Mutter helfen. . . . Luegers weit unbedeutenderer und harmloserer Nachfolger schalt die Bewegung das Gegenteil von deutscher Treue.

Unter den Beifallsstimmen des Auslandes betonten Franzosen, daß der Katholizismus für den internationalen Staat Österreich die geeignetste Religion sei und malten die Gefahren aus, die durch die Machenschaften der Alldeutschen, in denen die Los-von-Rom-Bewegung ein Faktor ist, dem europäischen Gleichgewichte drohen, Gefahren, denen Frankreich und Rußland begegnen müßten.

Immerhin blieb es bei dem großen Kesseltreiben gegen die Neuprotestanten ein Trost, daß die wichtigsten und obersten Hüter von Gesetz und Recht fest blieben. Zwar vergaß sich der erste Präsident des Verwaltungsgerichtshofes, der frühere Justizminister Graf Schönborn, soweit — auf Drängen der Familie Schönborn soll im Jahre 1885 die Tagung des Gesamtvereines der Gustav-Adolf-Stiftung in Reichenberg unterblieben sein —, daß er in einer Festversammlung jenes katholischen Schulvereines, wie das „Vaterland" rühmte, alle Rücksichten und Bedenken beiseite ließ. „Er zeigte den Österreichern, worauf der antikatholische Hochverrat abzielt, der sich so großer Schonung und somit auch Förderung erfreut". Aber die Beschlagnahme von Schönerers Programm wurde wieder aufgehoben, unter anderem mit der Begründung, daß es zweifellos gestattet sei, ebenso wie für das katholische auch für ein anderes im Staate anerkanntes Glaubensbekenntnis Propaganda zu machen. Das Reichsgericht erkannte, daß die Bewegung sehr wohl vom konfessionellen und kirchlichen Standpunkte sich betrachten lasse, mithin keine rein politische sei. Der Ministerpräsident von Koerber verwies die katholische Kirche auf den Selbstschutz, erklärte es für ausgeschlossen, daß sie in Österreich bedroht sei oder bedroht werden könne, und setzte ganz bestimmt voraus, „daß das patriotische Moment bei allen Parteien die volle Berücksichtigung fände". Vollends der Kaiser, so peinlich ihm bei seiner Ergebenheit gegen seine Kirche und den heiligen Vater der Los-von-Rom-Ruf sein mußte, ließ sich von seiner huldvollen Haltung nicht abdrängen. Am Tage des Thesenanschlages 1901 erwiderte der Kaiser der Abordnung der evangelischen Generalsynode, die nach Budapest beschieden war: „Ich bin überzeugt von dem Patriotismus und der Vaterlandsliebe der Angehörigen der evangelischen Kirche und weiß, daß ich mich auch in Zukunft auf ihre Treue verlassen kann, und daß die evangelische Geistlichkeit es sich angelegen sein läßt, in diesem Sinne zu wirken". Wenige Monate darauf überreichte Kardinal Fürsterzbischof von Wien Dr. Gruscha dem Kaiser eine gemeinsame Adresse der österreichischen Bischöfe mit einer Klage über die laue Haltung der Regierung und der Befürchtung einer dauernden Schädigung des Ansehens der Kirche. Der Kaiser nahm das Ministerium in Schutz, der verfassungsmäßige Boden dürfe nicht verlassen werden, nur bei Gesetzesverletzungen der Agitation sei einzugreifen. Auch beim sechzigjährigen

Regierungsjubiläum (2. Dezember 1908) dankte der Kaiser anläßlich der Huldigung des Oberkirchenrates für die patriotische und loyale Gesinnung und versicherte alle Konfessionen seines kaiserlichen Schutzes. Nur ein Ohr, das das Gras wachsen hört, konnte dabei einen Nachhall von nicht ganz unwirksam gebliebenen Verdächtigungen erlauschen.

Endlich soll es unvergessen sein, daß es in der angegriffenen Kirche an Zöllnerbekenntnissen nicht fehlte bei Geistlichen und Laien, an dem Verlangen nach einer reformatio in capite et membris, an Klagen über die Knebelung der niederen Geistlichkeit durch die hohe, über die weitgehende Verlotterung des kirchlichen Lebens. Das wurde freilich sehr übel vermerkt. Ein so echter Volksdichter wie Peter Rosegger, der sich von der angestammten Kirche wegen ihrer Marienverehrung nicht trennen mochte, obschon seine Kinder übertraten, half zum Bau einer evangelischen und einer katholischen Kirche (in der ersteren durfte sogar ein Marienbild — im Rahmen der heiligen Familie — nicht fehlen) und redete den Priestern ernst ins Gewissen. Dafür konnte es geschehen, daß bei einer Volksvorstellung in einem Gymnasium sein Name gestrichen wurde, weil seine Dichtungen nicht in einen Saal mit geweihtem Altar paßten; auch sein Roman „Der Gottsucher" wurde beschlagnahmt.

Die Ergebnisse der Bewegung kommen in der auf amtlichen Daten gegründeten Statistik zum Ausdruck.

Jahr	Eintritte in die evang. Kirche A. B. und H. B.	Davon aus der röm.-kathol. Kirche	Austritte aus der evang. Kirche A. B. und H. B.	Davon in die röm.-kathol. Kirche	Zuwachs an Seelen für die evang. Kirche A. B. und H. B.	und spez. im Verhältnis zur röm.-kathol. Kirche
1899	6385	6047	765	675	5620	5372
1900	5058	4699	813	705	4245	3994
1901	6639	6299	917	830	5722	5469
1902	4624	4247	1078	937	3546	3310
1903	4510	4056	1036	937	3474	3119
1904	4362	3982	1137	1008	3225	2974
1905	4855	4480	1201	1055	3654	3425
1906	4364	3905	1297	1138	3067	2767
1907	4197	3714	1187	1022	3010	2692
1908	4585	4099	1286	1091	3299	3008
1909	4377	3928	1326	1131	3051	2797
1910	5190	4695	1429	1209	3761	3486
1911	4891	4348	1450	1179	3441	3169
1899/1911	64037	58499	14922	12917	49 115	45582

Zum Vergleich dienen die Ziffern aus dem Jahre 1894:

	Eintritte:	Austritte:	
A. B.	798	426	
H. B.	410	264	
	1208	690	Reingewinn 518.

Es wäre gewiß sehr willkommen, außer den nackten Übertrittsziffern festzustellen, wie sich die „Bewegung" in der Bildung von Pfarr- und Filialgemeinden und Predigtstationen, in Erbauung von Kirchen und Pfarrhäusern, in der Anstellung geistlicher Kräfte niedergeschlagen hat. Das ist unmöglich. Nur ein leichtfertiger Fehlschluß könnte die seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts entstandenen Dutzende von Pfarr- und Filialgemeinden, Hunderte von Predigtstationen, an hundert eingeweihte Kirchen, Kapellen, Betsäle und Pfarrhäuser lediglich auf ihre Rechnung stellen, ohne zu fragen, wie weit hier nur ein zeitliches Zusammentreffen und eine längst angestrebte regelrechte Weiterentwicklung zu beobachten ist. Immerhin ist die Sprache der Übertrittszahlen deutlich genug, auch wenn man die nicht wenigen, durch die „Anti-Los-von-Rom-Bewegung" sich sogar steigernden Rücktritte in Anschlag bringt. Zweifellos hat der Protestantismus „in vielen Gebieten, wo er fast ganz auf die großen Städte beschränkt war, in den Mittel- und Kleinstädten und Industrieorten Fuß gefaßt. Da erscheint mindestens allwöchentlich oder zweiwöchentlich ein evangelischer Geistlicher zum Jugendunterricht oder Gottesdienst; vielfach besteht schon ein eigenes Bethaus, eine eigene Kirche; in manchen Orten, wo vor

Statistik der Übertritte 1899—1911 nach Superintendenzen und Kronländern.

Jahr	A. B.: Augsburger Bekenntnis								H. B.: Helvetisches Bekenntnis					Zusammen
	Wiener Suptdtz.	Oberösterr. Suptdtz.	Westliche Suptdtz. A. B. in Böhm.	Östlicher Suptdtz. A. B. und H. B.	Mähr.-schles. Suptdtz.	Ascher Suptdtz.	Galiz.-Buk. Suptdtz.	In konfessionell gemischten Gemeinden des Kirchenregiments H. B.	Wiener Suptdtz.	Böhm. Suptdtz.	Mähr. Suptdtz.	Galiz. Seniorat	In konfessionell gemischten Gemeinden des Kirchenregiments A. B.	
	N.-Ö., Steiermark, Kärnten, Südösterr.	Oberösterr., Salzburg, Tirol, Vorarlb.	Deutsche, West- und Nordböhmen	Tschechen A. B. in Böhmen	Mähren und Schlesien	Ascher Gebiet	Galizien und die Bukow.		N.-Ö., O.-Ö., Salzb., Tirol, Vorarlb., Steiermark, Kärnt., S.-Ö.	Tschechen H. B. in Böhmen.	Tschechen H. B. in Mähren	H. B. in Galizien		
	Eintritte in die ev. Kirche.													
1899	2282	301	2689	—	388	160	60	—	178	282	43	2	—	6385
1900	1846	154	1897	—	443	90	86	—	175	299	66	2	—	5058
1901	2126	179	3105	—	552	72	93	8	178	269	52	1	4	6639
1902	1762	110	1646	99	356	44	99	28	180	253	38	—	9	4624
1903	1759	143	1386	84	352	39	132	65	257	266	26	1	—	4510
1904	1703	160	1360	88	402	16	94	42	176	269	39	1	12	4362
1905	2432	182	1106	67	330	29	117	53	188	266	69	1	15	4855
1906	2085	186	960	75	380	24	73	30	200	292	51	—	8	4364
1907	1841	174	950	83	377	27	108	33	199	327	71	—	7	4197
1908	2036	203	972	84	481	48	113	27	195	354	62	3	7	4585
1909	1885	164	1042	80	454	47	87	35	180	319	68	—	16	4377
1910	2226	221	1357	134	412	49	124	25	177	373	80	—	12	5190
1911	2052	183	1307	112	469	30	122	27	190	319	71	3	6	4891
Zus.:	26035	2360	19777	906	5396	675	1308	373	2473	3888	736	14	96	64037
	Austritte aus der ev. Kirche.													
1899	188	24	105	—	115	2	64	—	41	152	71	3	—	765
1900	206	25	89	—	98	3	57	—	56	209	70	—	—	813
1901	261	47	114	—	144	4	58	—	36	165	84	4	—	917
1902	305	47	122	45	156	2	51	—	55	219	74	2	—	1078
1903	276	35	124	39	164	—	57	8	79	201	50	—	3	1036
1904	324	58	136	45	167	1	62	9	49	207	69	—	10	1137
1905	321	46	161	48	188	12	51	18	59	208	82	2	5	1201
1906	370	62	181	43	198	3	65	14	57	221	74	—	9	1297
1907	354	45	153	46	152	8	61	7	49	202	98	1	11	1187
1908	409	50	218	39	163	5	73	6	52	170	93	—	8	1286
1909	443	46	185	40	182	15	64	7	57	190	89	3	4	1326
1910	457	66	182	41	176	36	83	11	64	216	77	1	10	1429
1911	505	73	224	46	211	10	66	13	64	155	78	1	4	1450
Summe	4419	624	1994	432	2114	101	812	93	728	2515	1009	17	64	14922
Reingw.	21616	1736	17783	474	3282	574	496	280	1745	1373	—273	—3	32	49115

Die Volkszählung 1910 stellte die Gesamtzahl der Protestanten auf 593256 fest; das bedeutet gegen die von 1900 einen Zuwachs von 95754 Seelen.

vierzehn Jahren kaum bekannt war, daß es Protestanten gibt, steht heute Pfarramt, Kirche, Pfarrhaus, blüht evangelisches Gemeindeleben, das auch die ganz Vereinsamten und Vergessenen betreut und strahlenförmig um die neuen Gemeinden her überall Kristallisationspunkte künftiger Entwicklung schafft". Eifrige suchen tiefere Befriedigung, früher Laue wurden erwärmter. Wie in der Reformationszeit sind auch bei diesem Zwergnachbild üble Nebenwirkungen nicht ausgeblieben. Die Konfessionen haben an äußerem Machtzuwachs und innerer Lebendigkeit, auch Unruhe gewonnen; die Spannung unter ihnen ist verschärft, Schiller wird klerikalisiert und für die katholische Kirche in Anspruch genommen; der gleichgültige Josefiner Grillparzer, der derbsatirische Bauernphilosoph Anzengruber werden scheel angesehen; Calderon, der geniale Sänger der Scheiterhaufen, ist durch Aufführungen im Wiener Rathause wieder aufgelebt; die Behörden sind vielfach gereizt und können sich oft dem klerikalen Druck schwer entziehen. Männer der schärfsten Tonart sitzen auf den höchsten kirchlichen Thronen. Gerade im fünfzigsten Erinnerungsjahre des die Gleichberechtigung der Konfessionen festlegenden „Protestantenpatentes" (1861) wurde die Übermacht der „dominanten Kirche" verletzend zum Bewußtsein gebracht. Am 30. Mai 1912 wurde in Wien die „Katholische Union" ins Leben gerufen mit dem Zweck, die Katholiken Österreichs zu einigen, um im treuen Anschlusse an die Bischöfe die Interessen des katholischen Glaubens in jedem Berufe, jeder Lebensstellung, im öffentlichen und privaten Leben zu wahren, den katholischen Grundzügen in einer machtvollen, alle Katholiken einigenden Organisation zum Siege zu verhelfen, zum Heile der Kirche und des Vaterlandes. Im Herbste 1912 soll der „eucharistische Kongreß" als Verherrlichung des Fronleichnams und der Transsubstantiation mit besonderem Prunk in Wien gefeiert werden. Auf dem alten freistehenden Burgtor, über das einst der Glacisweg führte, mit der warnenden Inschrift „Justitia fundamentum regnorum", soll unter Anwesenheit des Kaiserhofes die Messe zelebriert werden, als wenn Rom wiederum den Eingang zur Hofburg bewachen und Wien wiederum mit einer Zwingmauer umgeben wollte; auf der in der Welt einzigartigen „Ringstraße" sollen Altäre prangen, im Parke Schwarzenberg zehntausend Kinder kommunizieren. Das päpstliche Legat wird in der Hofburg wohnen; der Gemeinderat hat eine erhebliche Summe für die Tilgung ausgeworfen

So ist für den österreichischen Protestantismus kein Grund zum Jubeln oder zum Verzagen. Er wird, zumal bei seiner nationalen und konfessionellen Zerrissenheit und anderer vielfacher Gebrechen alle Nerven anspannen müssen, um sein Dasein und Sosein zu behaupten, geschweige ein Eroberer sein zu können. **Loesche.**

Lossius, Lukas, namhafter Schulmann des 16. Jahrhunderts, gest. 1582. — Quellen und Literatur: Oratio de Luca Lossio, studiorum iuventutis sedulo et felici formatore annis 50 in schola inclytae urbis Luneburgae. In qua etiam mentio fit D. Urb. Rhegii, Hermanni Tulichii aliorumque olim in ea urbe praestantium virorum. Habita a Luca Bacmeistero Luneburgensi, cum rectoris munus ei imponeretur in Academia Rostochiensi, die 21. Octobris Anno 1585. Rost. 1586 (nach Dithmar S. 38 f. auch abgedruckt in: G. H. Goetze, Elogia Germanorum theologorum); Elegia Ioach. Gotz. Mundens. de vit. L. L. Conter. (so!) in: Lossius' „Epitome" Bl. A ff.; Epistolae diversi argumenti maximam partem a variis ad Lucam Lossium, Lycei . . Luneburgensis Pro-Rectorem. Nunc primum in lucem protraxit Ad. Henr. Lachmannus, Hamburgi 1728 (Briefe aus den Jahren 1539—40, 47—49, 53—62); Dithmar, G. Th., Beiträge zur Gesch. des katech. Unterrichts in Deutschland, nebst Abdruck e. niederdtsch. Kat. v. Luc. Lossius i. J. 1545. Marburg 1848; Görges, W., Lucas Lossius, ein Schulmann des 16. Jahrh. in: Programm des Johanneums zu Lüneburg zur Feier des 50 jähr. Bestehens der Realschule, Lüneburg 1884, S. 1—23; AdB 19, 220 f. (A. von Krause); Mertz, G., Das Schulwesen der deutschen Reform. im 16. Jahrh., Heidelberg 1902 (s. im Register); Reu, J. M., Quellen zur Gesch. des bibl. Unterrichts (Quell. z. Gesch. d. kirchl. Unterrichtes II), Gütersloh 1906; Bünger, F., Entwicklungsgesch. des luth. Kat.-gebrauchs in Hannover, Hann. 1912, S. 70 ff.; die im A. erwähnten L.schen Schriften finden sich fast alle auf der Lüneburger Stadtbibliothek (Programm des Johanneums zu Lüneburg v. 1880).

Als am 21. Oktober 1585 der Professor der Theologie und Superintendent Lukas Bachmeister (AdB 1, 758) in Rostock das Rektorat antrat, setzte er in seiner Rektoratsrede seinem wenige Jahre vorher verstorbenen Lehrer Lukas Lossius ein ehrendes Denkmal, und wenn er auch neben ihm noch anderer Männer gedachte, die um die Wissenschaften, um Kirche und Schule und zumal um die Lüneburger Schule sich verdient gemacht, des Urb. Rhegius (RE 16, 734 ff.) namentlich und des Herm. Tulich (AdB 38, 777 ff.), so stand Luk. Lossius doch im Mittelpunkt seines Interesses, und diese Ehrung des Heimgegangenen zeigt, welchen Ansehens sich der einfache Schulmann in weiten Kreisen erfreute.

Lukas Lossius (Lotze) ist ums Jahr 1508 in Vacia (wahrscheinlich Vaake b. Hann. Münden, vgl. dafür auch Lossius, Eccl. Hist. S. 270) als Sohn eines Bauern geboren. Sein Oheim, Johannes Heine, zunächst Lehrer an der Johannisschule in Lüneburg, dann im Minoritenkloster in Göttingen seinen Studien lebend, nahm sich seiner Ausbildung an und schickte ihn zunächst auf die Lateinschule in Münden, dann aufs Gymnasium in Hess. Oldendorf. Von da kehrte er um 1524 nach Hause zurück, um auch Landwirt zu werden; unterwegs begegnete ihm ein Soldat, der ihn fragte, ob er lutherisch oder päpstlich wäre, und ihn bedrohte; L. bekannte sich zu Luther, obgleich er, wie er Backmeister oft bezeugt hat, noch nichts von ihm gehört hatte — ein zur Beurteilung der Ausbreitung der Reformation bemerkenswertes Erlebnis. Der Oheim übernahm weiter für den als begabt erkannten Neffen die Fürsorge, sandte ihn auf die Schule in Lüneburg und empfahl ihn den ehemaligen Kollegen; 1529 vertrieb ihn von hier der englische Schweiß, und er ging noch nach Herford (Joh. Montanus) und Münster. Dann bezog er 1530 die Universität Leipzig und, nach 6 Monaten der Pest weichend, Wittenberg. Doch mußte er schon nach 1½ Jahren aus Mangel an Mitteln seine Studien abbrechen. Von den Reformatoren empfohlen ging er nach Lüneburg, das nun für den Rest seines Lebens seine Heimat werden sollte. Er war zunächst der Domestikus des Rhegius, d. h. sein Sekretär — z. B. schrieb er am 24. Sept. 1532 die öffentliche Disputation Rhegius' mit den Päpstlichen nach — und wurde im folgenden Jahre unterster Lehrer an der Johannisschule. 1543 rückte er an Henning Blocks Stelle in das Konrektorat auf (Bertram, Das evangelische Lüneburg, Brschw. 1719, S. 85) und blieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode, am 8. Juli 1582. Nur selten wurde die Ruhe seines Lebens unterbrochen; 1552 wurde er, wohl von Backmeister, damals Erzieher der Söhne Christians III. von Dänemark, empfohlen und in Anerkennung der Dedikation seiner Psalmodie an die Akademie in Kopenhagen berufen, lehnte aber ab; 1564—1567 war die Johannisschule wegen der Pest geschlossen; 1569 war L. in Rostock, um 11 Schüler des Johanneums dahin abzuliefern und wurde mannigfach geehrt. Rege waren seine Beziehungen zu seinen Freunden und namentlich zu seinen früheren Schülern weit umher, da die Lüneburger Schule eifrig besucht wurde, besonders aus Dänemark und Schleswig. Seit 1542 war er verheiratet und nennt seine Frau „non quidem admodum dotata", aber auch nicht „imperiosa, ut dotatae esse solent"; vielleicht war sie eine geborene Matthias, wie sein Neffe hieß (Sillem, Briefsammlung des Hamb. Superint. Joach. Westphal, Hamburg 1903, S. 76 ff. u. ö.).

L.s Bedeutung liegt darin, daß er die Unterrichtsweise seiner Zeit nach allen Seiten hin beherrschte. Trotz der verhältnismäßig kurzen Zeit, die er zu Melanchthons Füßen gesessen, hatte er die Art des Praeceptor Germaniae sich in hohem Grade zu eigen gemacht, Philippicae disciplinae γνήσιος, und wußte, was Melanchthon im Hörsaal bot, in geschickter Weise für den Anfangsunterricht zu gestalten (ad usum scholarum, quas vocant triviales, breviter selegit et contraxit). Ausdrücklich hat Melanchthon in der Vorrede zu seiner lat. Grammatik seine Zustimmung ausgesprochen (Corp. Ref. XX 227 ff.). Auch Melanchthonscher Universalität eiferte L. dabei nach; die Schulbücher, die seine Unterrichtsart uns zeigen, behandeln die verschiedensten Gebiete. Vor allem hat er die sprachlichen (Lat. Grammatik 2. Aufl. 1544; Enchiridion parvulorum . . . 1549; Annotationes in Gramm. Ph. Melancht. 1559; Exemplorum in gramm. Ph. Mel. lat. . . completio et interpret. 1560. Catech. Christian. graece. . 1560; Graecae gramm. methodus 1569) und religiösen Fächer behandelt; aber auch für die Musik, für die Arithemtik (Arithm. Erotemata pueril. 1557) und Dialektik (Erotemata dialecticae et rhetoricae Ph. Mel. et praeceptionum Erasmi Rot. 1562) hat er Hilfsbücher geschrieben. Wie schon die Titel zeigen, lehnen die meisten an Melanchthon sich an, sind häufig nur Ausführungen der Gedanken des Meisters. Aber sie haben L. zu seiner Zeit berühmt gemacht und sie sind's, die L.s Andenken auch heute noch bewahren, denn sie ermöglichen einen lebendigen Einblick in den Unterrichtsbetrieb jener Tage.

Für den Religionsunterricht hat L. folgende Bücher verfaßt: „Quaestiunculae methodicae de christiano Cat." (1540); „Catechismus, h. e. Christianae doctrinae methodus" (1550); „Historia Passionis . . Jesu Christi, Interrogationibus et Obiectionibus illustrata" (1551); „Quaestiones . . in Evangelia dominicalia" (1557); „Annotationes scholasticae in Epistolas dominicales" (1560); „Epitome Bibliorum sacrorum utriusque testamenti" (1579). Wie die Hilfsbücher für den Katechismusunterricht zeitlich voranstehen, so nahm dieser auch für L. im Unterricht naturgemäß die erste Stelle ein. Wie er um seine Auslegung sich bemüht hat, zeigen die verschiedenen Bearbeitungen des Katechismusstoffes. In den „Quaestiunculae" werden die Schüler methodisch weitergeführt, von der „Summula cat. pro parvulis" (in späteren Ausgaben mit einer deutschen Übersetzung „vor de jungen Kinder"; diese abgedr. bei Dithmar S. 29 ff.) zu den eigentlichen „Quaest. method.", einer Aus-

legung in Dialogform (vgl. Cohrs, Die evang. Kat.versuche IV, Berl. 1902, S. 346 ff.), und dann zu den „Exegeses brevissimae“, einer rein begrifflichen Erklärung. Im „Catechismus“ sind die verschiedenen Teile ineinandergearbeitet und nur durch Zeichen den einzelnen Stufen zugewiesen; die dialogisierende Auslegung fehlt hier, und das rein Begriffliche, Erklärung mit Mitteln der formalen Logik, in Syllogismen und Objektionen, tritt weit mehr hervor, als in dem früheren Buch; namentlich letztere spielen eine große Rolle. Der dialektische Betrieb der Universitäten gilt auch auf den Schulen als das Ideal (vgl. die interessante Probe aus Melanchthons Unterrichtsweise bei Görges S. 19 Anm.*) Von rein grammatischen Übungen scheint aber L. den Katechismusunterricht frei gehalten zu haben; nur in der Cat . . . graece (s. o.) verfolgt er auch sprachliche Zwecke. Hochbedeutsam ist aber, wie L. auch der Bibelauslegung zu dienen bestrebt ist. Er hat nicht nur von Anfang an seinen Katechismusauslegungen ein Spruchbuch hinzugefügt (Abdruck bei Reu S. 490 ff.), er hat auch Auslegungen der Perikopen (Auszüge a. a. O. S. 646 ff., 660 ff.) und eine Art Schulbibel (a. a. O. S. 704 ff.) herausgegeben. Zwar dürfen wir an diese Arbeiten nicht zu weitgehende Schlußfolgerungen knüpfen; wie die Auswahl des Spruchbuchs (Sprüche aus den sonntägl. Perikopen, aus den „Sprüchen“, aus Sirach, aber auch aus Cato und den Sieben Weisen) und sein Titel („Sententiolae“) zeigen, hatte es noch nicht einmal die Bedeutung, Dicta probantia zu liefern; es war eine Sentenzensammlung und diente vor allem, ebenso wie die besonderen Auslegungen, dem Perikopenunterricht. Dieser nahm im Unterricht keine unbedeutende Stelle ein (vgl. den Stundenplan des Johanneums in Lüneburg v. 1577, Lüneb. Progr. 1881 S. 22 f.: Perik.unterr. in 3 Klassen; in V in 3 von 25 Stunden) und verband die Schule eng mit der Kirche. Er litt aber, wie die Auslegungen sehen lassen, unter der gleichen formalistischen Art, wie der Katechismusunterricht; die stofflichen Ausgangspunkte waren verschieden; die Methode aber gestaltete den gesamten Religionsunterricht gleich, und nur die Persönlichkeit des Lehrers war fähig, die Eintönigkeit zu bannen. Dennoch soll es L. unvergessen sein, daß er den biblischen Unterricht gefördert hat; die größere Verbreitung scheinen freilich seine Katechismen gefunden zu haben (vgl. bei Reu S. LXXXVI f. mit S. CVII ff.). Für Lehrer hat er das NT noch in acht Foliobänden und die Psalmen in einem Bande in Folio ausgelegt. Die Schulbibel (Epitome) enthält durchweg nur bibl. Abschnitte, mehr aus dem AT, als aus dem NT, „quod exemplaria N. Ti. in omnium sunt manibus seorsim edita“; bezeichnend ist, daß, mit den kanonischen Büchern gleichwertig die Apokryphen, bemerkenswert, daß auch die Propheten vertreten sind; kurze glossatorische Bemerkungen begleiten hier und da den Text. Die „Historia Pass. Jesu Christi“ (a. a. O. S. 151 ff.) kann wohl die Grundlage für eine Art bibl. Geschichtsunterricht gebildet haben. Dagegen täte man den „Ecclesiasticae historiae et dicta memorabilia Christi, Apostolorum, Martyrum etc. ex Eusebio selecta. Item Narrationes aliquot iucundae et lectu utiles“ (1571) zuviel Ehre an, wollte man sie zu den Religionsbüchern rechnen; man könnte sie ein lateinisches Lesebuch nennen; die Erzählungen, die durchweg eine moralische Spitze haben, sind in Verse gebracht und umfassen auch mittelalterliche Sagen und heimatliche Ereignisse, z. T. aus neuester Zeit. Geschichtlichen Sinn scheint L. trotz seines Lehrers Melanchthon nicht besessen zu haben. L.s kirchenmusikalische Bedeutung geht aber über die Schule hinaus. Seine „Psalmodia, h. e. Cantica sacra veteris ecclesiae selecta. Quo ordine et melodiis per totius anni curriculum cantari usitate solent in templis“ (1553) ist nicht nur wichtig als Abbild der damaligen evangelischen Gottesdienste in Lüneburg und den Nachbarstädten, bei denen die lateinische Sprache noch die herrschende ist, und für die neben 33 lat. Psalmen und 48 lat. Hymnen nur 13 deutsche Gesänge dargeboten und 10 andere gelegentlich erwähnt werden; sie hat vor allem geholfen, den mittelalterlichen Chorgesang den evangelischen Bedürfnissen anzupassen.

Ein Jahr vor seinem Tode hat L. sich selbst sein Epitaphium verfaßt; es zeugt von seinem frommen Sinn und sagt nicht zuviel, wenn es darin heißt:

„Pars melior vivens coeli mens incolit arcem,
Inter, qui multos erudiere, viros“.

Ferdinand Cohrs.

Lucifer von Calaris. — L. Saltet, Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens aux IV[e] et V[e] siècles, Bull. Litt. Ecclés. 1906, 300—326; A. Merk, L. v. C. und seine Vorlagen in der Schrift „Moriendum esse pro dei filio“, ThQS 93, 1912, 1—32.

Merk hat nicht nur die Belegstellen für die Benutzung von Pseudo-Cyprian De laude martyrii und Lactanz' Institutiones erheblich vermehren können, sondern auch Benutzung von Cyprians Ad Demetrianum und Ad Fortunatianum und Tertullians Scorpiace nachgewiesen.

Saltet bringt gewichtige Gründe dafür bei, daß die Briefe des Athanasius an L. Fälschung der Luciferianer sind. Zu Gregor von Elvira (S. 667, 56 ff.) vgl. den neuen Artikel im 23. Bande S. 593. **G. Krüger.**

Lübeck, Bistum. — F. Curschmann, Die Entstehung des Bistums Oldenburg, Hist. Vierteljahrsschrift 1911 S. 182 ff. Er vertritt den Gedanken, daß das Bistum Oldenburg älter ist, als man bisher annahm, daß es bereits 948 zusammen mit Brandenburg und Havelberg gegründet wurde. W. Ohnesorge, Ausbreitung und Ende der Slawen zwischen Niederelbe und Oder (Zeitschr. des Ver. f. Lübeckische Gesch. u. Altertumskunde 12. u. 13. Bd 1910 u. 1911). Ders., Einleitung in die lübische Geschichte (a. a. O. 10. Bd 1908).

In der Bischofsliste ist zwischen Heinrich I. und Dietrich Konrad II. einzufügen 1183—1185. **Hauck.**

Lübeck, kirchl.-statistisch. — Der lübeckische Staat hat auf 298,7 qkm nach der Zählung vom 1. Dezember 1910 116,599 Einwohner, von denen 98 656 auf die Stadt Lübeck und deren Vorstädte, 2162 auf das Städtchen Travemünde, 15 781 auf die Landbezirke entfallen. Von der Gesamtbevölkerung sind 110 792 d. h. 95% evangelisch-lutherisch.

Augenblicklich gibt es im Lübeckischen Staate 14 evangelisch-lutherische Kirchspiele, von denen 8 auf die Stadt Lübeck, 6 auf das Landgebiet entfallen. Die Zahl der Geistlichen beträgt 25, nämlich 19 in der Stadt, 6 außerhalb derselben. Die städtischen Kirchspiele sind nach der Zahl der Geistlichen in 19 Seelsorgebezirke geteilt, deren Seelenzahl mindestens ca. 3500, höchstens ca. 10 500 beträgt. In der Vorstadt St. Gertrud ist durch Abtrennung ihres größten Teiles von dem innerstädtischen Kirchspiel, dem sie bis dahin zugewiesen war, im Jahre 1902 ein neues Kirchspiel eingerichtet worden, zu dem auch die neuerbaute Gefängnisanstalt gehört. Im Landgebiet ist durch die Errichtung eines Hochofenwerks und anderer Fabriken am Unterlauf der Trave ein Industrieort mit neuem Kirchspiel entstanden, dessen Eingemeindung in die Stadt Lübeck beabsichtigt wird. Im vorstädtischen Kirchspiel St. Lorenz ist, zur Entlastung der beiden bisherigen, ein dritter Seelsorgebezirk eingerichtet worden. An Gotteshäusern stehen im ganzen 17 zur Verfügung, von denen 9 in der Stadt und deren Vorstädten sich befinden.

Bezüglich des Seniorats ist eine Änderung insofern eingetreten, als nach Erlaß vom 5. August 1908 der Senior nicht mehr wie früher aus der Zahl der fünf Hauptpastoren, sondern, ohne eine solche Beschränkung, „aus den Geistlichen der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt und deren Vorstädte" durch den Senat erwählt wird. Im Zusammenhang damit wurde der Amtstitel „Hauptpastoren", der bis dahin nur den ersten Geistlichen der fünf Hauptkirchen zukam, auch den ersten Geistlichen der Vorstadtkirchen beigelegt.

Was das Prüfungswesen anlangt, so haben die lübeckischen Kandidaten nach einer im Jahre 1902 mit dem schleswig-holsteinischen Konsistorium getroffenen Vereinbarung die beiden theologischen Prüfungen vor der Prüfungsbehörde in Kiel abzulegen, zu der ein geistliches Mitglied des Kirchenrats, in der Regel der Senior, von Lübeck aus abgeordnet wird. Bestehen sie die erste Prüfung, so sind sie verpflichtet, je ein Jahr im Predigerseminar und im Lehrvikariat zuzubringen. Haben sie sich nach dieser Zeit auch der zweiten Prüfung mit Erfolg unterzogen, so erlangen sie dadurch die Anstellungsfähigkeit wie in der lübeckischen, so auch in der schleswig-holsteinischen evangelisch-lutherischen Landeskirche.

Die Kirchensteuer ist im Jahre 1908 auf 6%, im Jahre 1911 auf 7% erhöht worden.

Kindergottesdienste werden jetzt in sämtlichen evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck gehalten. Gegenwärtig gibt es deren in der Stadt — mit Einrechnung auch der reformierten Gemeinde — im ganzen zwölf, alle mit Gruppensystem. Elf davon werden von Pastoren geleitet. Außerdem bestehen Kindergottesdienste auch in einigen Landgemeinden.

Die Zahl der Taufen betrug auf 100 Lebendgeborene bei Kinder aus rein evangelischen Ehen:

1900—1904: 99,45%
1905—1909: 99,69%;

bei Kindern aus gemischten Ehen:

1900—1904: 119,84%
1905—1909: 121,69%.

Trauungen kamen auf je 100 Eheschließungen

	bei rein evangelischen Paaren:	bei gemischten Paaren:
1900—1904:	99,78%	135,45%
1905—1909:	98,49%	124,54%.

Konfirmiert wurden durchschnittlich

	im ganzen:	darunter aus gemischten Ehen:
1900—1904:	1764	16
1905—1909:	2051	19.

Die Zahl der Kommunikanten betrug im Verhältnis zur Bevölkerungsziffer:
1900—1904: 16,92% 1905—1909: 16,21%.

Von den Verstorbenen wurden kirchlich bestattet:
1900—1904: 64,97% 1905—1909: 70,48%.

Was die Anzahl der Angehörigen anderer christlicher Bekenntnisse anlangt, so gab es nach der Zählung von 1910 733 reformierte, 3802 römisch-katholische, 166 griechisch-katholische, 294 sonstige Christen. Besonders stark — in den letzten zehn Jahren um mehr als ein Drittel — ist die Anzahl der römisch-katholischen Christen gewachsen, für die in dem Industrieort Kücknitz eine neue Gemeinde mit eigenem Gotteshaus gegründet worden ist. Unter den Sektierern zeigen sich besonders rührig die „Adventisten des siebenten Tages". Auch die Heilsarmee macht ihren Einfluß geltend, ohne jedoch nennenswerte Erfolge zu erzielen. Die Anzahl der Juden betrug 1910 623. Als religionslos bekannten sich 189.

S. 671 Z. 53 l. Hansastadt st. Hansenstadt.
S. 672 Z. 31 l. Hauptpastoren st. Hauptpersonen.

L. F. Ranke.

Lukas. — Literatur 1900—1912. I. Zum Evangelium. a) Allgemeines: Die Einleitungen von Jülicher 5. u. 6. Aufl. 1906 § 27, Barth 2. Aufl. 1911 § 22, Moffatt, Introduction to the literature of the NT, 2. A. 1912 S. 261 ff. Selwyn, Luke the prophet 1901. A. Harnack, Lukas der Arzt, der Verfasser des 3. Evangeliums u. der AG, Lpzg. 1906. A. Hilgenfeld, Lucas u. die AG, ZwTh 50, 176—215. F. Blaß, Professor Harnack u. die Schriften des Lucas, Beitr. z. Förd. der christl. Theol. XI 2, Gütersloh 1907. C. Clemen, Harnacks Lucas der Arzt Theol. Rundsch. 10, 97—113. W. Brückner, Der Autor ad Theophilum als Historiker nach Harnack, Hausrath u. P. W. Schmidt, Prot. Monatsh. 15, 139—154. 179—191. 219-230. 270—286. Sense, Origin of third gospel 1901. B. Weiß, Die Quellen des Lucasevang., Stuttg. 1907. P. Berg, Dass. NkZ 31, 282—313, 337—352. Meinertz, Das Lukasevang., Bibl. Zeitfr. III 2, Münster 1910. J. Haußleiter, Der Missionsgedanke im Evang. des Lukas, Salz u. Licht 9, Barmen 1905. F. Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. Leipzig 1912. — b) Kommentare: J. Wellhausen, Das Evangelium Lucae, übersetzt u. erklärt, Berlin 1904. A. Merx, Lukas, die vier kanon. Evglien. nach ihrem ältesten bekannten Texte II 2 S. 171—545, Berlin 1905. J. Weiß, Das Lc.-Evgl., Schriften des NT I S. 378—484, Göttingen 1906. Baljon, Commentaar op het evangelie van Lukas, Utrecht 1908. Schlatter, Erläuterungen zum NT I 421—602, Calw 1908. Niebergall, Lukas, Prakt. Auslegung des NT (Lietzmanns Handbuch zum NT V) I S. 153—216, Tübingen 1909. J. Boehmer, Das Lukasevang., das NT i. relig. Betracht. h. v. Mayer III. Gütersloh 1909.

II. Zur Apostelgeschichte. a) Allgemeines: Die Einleitungen von Jülicher 5. u. 6. Aufl. 1906, § 32, Barth 2. A. 1911 § 25, Moffatt, Introduction to the literature of the NT, 2. A. 1912 S. 282 ff. Knopf, AG in Rel. i. Gesch. u. Gegenw. I 589—598. Clemen, Die AG im Lichte der neueren text-, quellen- u. historisch-kritischen Forschungen, Gießen 1905. Hadorn, Die AG u. ihr geschichtl. Wert, Bibl. Zeit- u. Streitfr. I 6, Großlichterfelde 1906. Belser, Die AG, Bibl. Zeitfr. 7, Münster 1908. A. Harnack, Die AG, Lpzg 1908. Ders., Neue Untersuchungen zur AG u. zur Abfassungszeit der synopt. Evangelien, Leipz. 1911. P. W. Schmidt, Die AG bei de Wette-Overbeck u. bei Ad. Harnack, Basel 1910. Pott, A., Der abendländ. Text der AG und die Wir-quelle, Lpz. 1900. Waitz, Die Quelle der Philippusgeschichten in der AG, ZntW 7, 340—355. Ramsay, The autorities used in the acts 1—12, Expos. Ser. VII Vol. 7, 172—190, 262—281, 358—375, 450—469. Soltau, Die Herkunft der Reden in der AG, ZntW 4, 128—154. — b) Kommentare: Holtzmann im Handkomm. I 2, 3. A. Tübingen 1901. R. Knopf, Die AG, die Schriften des NT hrsg. v. J. Weiß I 2. Göttingen 1906. Schlatter, Erläuterungen zum NT I S. 825—1054,

Calw 1908. Niebergall, Die AG, Prakt. Auslegung des NTs (Lietzmanns Handbuch zum NT V) 1 S. 187—216, Tübingen 1909. Axe, Die AG, das NT in relig. Betrachtungen hrsg. v. G. Mayer V, Gütersloh. **H. Windisch.**

Lullus, Raymundus. — Obras de Ramón Lull. Textos originales p. p. J. Rosello. 4 Bde, Palma 1901—03. — O. Keicher, Raymundus Lullus u. seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die z. ersten Male veröffentlichte Declaratio Raymundi per modum dialogi edita. Münster 1909.

S. 712 Z. 31 streiche zu. **Hauck.**

Lupus, Servatus. — Schnetz, ein Kritiker des Valerius Maximus, GP, Neuburg a. Donau 1901. MG, Epist. tom. VI: Lupi Ferrar. epist. ed. Dümmler. Levillain, Étude sur les lettres de Loup de Ferr. 1902 u. 1903; vgl. HZ Bd 89 S. 344 u. 536 und NA Bd 28. **R. Schmid.**

Luthardt, Christoph Ernst, gest. 1902. — Literatur: Von seinen Schriften (s. sub 2) besonders: Erinnerungen usw. und Briefe zur Einführung in das Studium des Theologen. Joh. Kunze, D. Ch. E. Luthardt, Ein Lebens- und Charakterbild, 1903 (enthält wenig verändert 13 Artikel aus Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1902 und 1903, sowie als Anhang die ebenda erschienenen Mitteilungen über Tod und Begräbnis) vgl. Erinnerung an Luthardts Anfangszeit im akademischen Leben, ebenda 1902 S. 1014 f. In K.s Schrift ist eine Selbstbiographie L.s aus dem Jahre 1858 verwertet, die als Manuskript in den Händen seines Sohnes, des sächsischen Pfarrers Rich. Luthardt, sich befindet. Aus Briefen Luthardts an Henke, mitgeteilt von D. Rade, Marburg, Beitr. zur sächs. Kirchengeschichte Heft 18, 1905. Aug. Emil Luthardt (sein Bruder), Mein Werden und Wirken im öffentlichen Leben, 1901. Friedrich Uhlhorn, Geschichte der deutsch-lutherischen Kirche 1911 (vgl. Hannoversche Pastoralkorrespondenz 1912 Nr. 3: Die ev.-luther. Konferenz und die Lutheraner in der Union).

Christoph Ernst Luthardt wurde am 22. März 1823 in Maroldsweisach, einem Marktflecken in Unterfranken, als ältester Sohn eines bayerischen Zollbeamten geboren. Seine Mutter, eine geborene Krackhardt, stammte aus der kinderreichen Familie eines Kupferschmieds in Schweinfurt, das um des großmütterlichen Hauses willen L. als seine eigentliche Heimat betrachtete. Es war ein physisch und sittlich gesundes Geschlecht, aus dem er stammte; die Eltern, fleißig und tüchtig, hielten im Hause auf fromme Zucht. Unter den zahlreichen Geschwistern stand ihm sein um ein Jahr jüngerer Brüder August, der nachmals als angesehener Jurist in Bayern wirkte, besonders nahe. Aber die weitverzweigte Krackhardtsche Familie knüpfte noch viele andere Verwandtschaftsbande. Seine ersten acht Jahre hat L. zumeist auf dem Lande bei Hof verlebt und pries das in körperlicher und geistiger Beziehung als ein Glück. Nach etwas wechselreichem Unterrichte auf dem Lande und in Fürth kam er, infolge abermaliger Versetzung des Vaters, 1834 nach Nürnberg und auf das dortige Gymnasium, das von dem tüchtigen Rektor Ludwig Roth geleitet wurde. Neben diesem und dem Religionslehrer Gottfried Thomasius, dem späteren Erlanger, übte Karl Friedr. Nägelsbach, der bekannte Verfasser der homerischen und nachhomerischen Theologie, einen entscheidenden und nachhaltigen Einfluß auf L.s geistige Entwicklung aus, während zugleich die alte Reichsstadt mit ihrer Geschichte und mit ihren Schönheiten in Kunst und Natur dem Gemüte unverlöschliche Eindrücke bot. Herbst 1841 bezog er die Universität Erlangen. Trotz Nägelsbachs Versuchen, ihn für die Philologie zu gewinnen, blieb er doch schließlich seinem ursprünglichen Plane, Pfarrer zu werden, treu. Neben den philosophischen Vorlesungen hörte er im ersten Jahre bei Hofmann, der eben damals zum Extraordinarius ernannt war, alttestamentliche Vorlesungen und wurde schon damals von seiner heilsgeschichtlichen Methode lebhaft angezogen. Der Drang, alte Wahrheit in neuer Weise zu vertreten, wurde in ihm durch Hofmann geweckt und ein gewisser Gegensatz zu herkömmlicher Orthodoxie begründet. Zeit und Interesse aber gehörten in besonderem Maße seiner Verbindung, der Uttenruthia, die 1836 begründet worden war, um das christliche Prinzip auch im studentischen Leben zur Geltung zu bringen. Sie zog den ernst gesinnten Jüngling an; hier hat er Freundschaften fürs Leben geknüpft und zugleich in späteren Semestern seine Gabe, jugendliche Gemüter sittlich zu beeinflussen und für Ideale auch öffentlich zu kämpfen, entfaltet und geübt. 1842/43 unterbrach er das Studium in Erlangen durch einen einjährigen Aufenthalt in Berlin. Dort förderten ihn in der Theologie weniger die Vorlesungen eines Neander und Hengstenberg, als das eigne Studium Schleiermachers. Bei Theremin hörte er Homiletik, bei Stahl Kirchenrecht und daneben philosophische Vorlesungen bei L. Ranke, Schelling u. a. Besonders genoß er hier Theater und Kunst, sowie geselligen Verkehr in feinen Häusern, dem er auch bildenden Wert für sich zuschrieb. Nach Erlangen

zurückgekehrt, schloß er sich weniger an Harleß als an den Philosophen v. Schaden an, in dessen Kreise auch die Anregungen des nach Rostock wegberufenen Hofmann fortwirkten. Doch zog er auch von Harleß, besonders seiner Ethik, und von Thomasius, besonders seiner Dogmengeschichte, bleibenden Gewinn und ließ sich durch Karl von Raumer anregen. Schon wurden auch, zum Teil unter Eindrücken, die eine Reise nach Württemberg gebracht hatte, weitausschauende kirchenpolitische Pläne entworfen, und zum ersten Male spitzte er seine publizistische Feder gegen eine für freigemeindliche Ziele eintretende Schrift. Herbst 1845 bestand er nach gründlichen Vorbereitungen das Kandidatenexamen in Ansbach. Im folgenden Jahre kam er in das Predigerseminar in München und empfing am 1. Advent 1846 die Ordination. Bald wurde er Gymnasialprofessor, der den evangelischen Schülern an den verschiedenen Gymnasien Münchens Unterricht in Religion und Geschichte zu erteilen hatte. Das Problem der Geschichte beschäftigte ihn auch vornehmlich in der Theologie. Der Briefwechsel Johannes von Müllers half ihm mit dazu, das geschichtliche Christentum als den Schlüssel der Weltgeschichte zu begreifen. Das fortgesetzte Studium Hofmanns, besonders von „Weissagung und Erfüllung", vertiefte diese Gedanken und bildete damit zugleich ein Gegengewicht gegen das Studium der Theosophie, dem er sich eine Zeitlang hingegeben hatte. Neuere Philosophie und alte Kirchengeschichte — diese mit Rücksicht auf die Tübinger Kritik studiert — vollendeten den Kreis seiner damaligen wissenschaftlichen Studien, neben denen das Interesse für die Kunst in der großen Kunststadt weiter gepflegt wurde. Herbst 1848 verlobte er sich mit einer Cousine Marie Preger, Schwester des als Historiker der Mystik bekannten D. W. Preger, und heiratete 1850. Jetzt wandten sich seine Gedanken der akademischen Laufbahn zu. Nach Überwindung mancher Schwierigkeiten, die in den Beziehungen zwischen Oberkonsistorium und Erlanger Fakultät lagen, wurde er von der kirchlichen Behörde 1851 zum Repetenten in Erlangen ernannt, von der Fakultät aber unter Hofmanns Führung aus prinzipiellen Gründen drei Semester an der Habilitation verhindert, obgleich er 1852 mit seiner Schrift de compositione evangelii Ioannis (Nürnberg 1852) und einer Disputation, die er mit einer Rede über Lessing als Apologeten des Christentums einleitete, die Würde eines Lic. theol. erworben hatte. Die Mußezeit verwandte er zur Abfassung des für seine Zukunft grundlegenden Werkes über das Johannesevangelium (s. sub 2) und zu vielseitiger praktischer Betätigung, indem er teils im Universitätsgottesdienste predigte, teils durch den eifrigen, ihm bald engbefreundeten Stadtvikar Jul. Schunck zu allerlei kirchlich-sozialer Liebesarbeit herangezogen wurde. Schließlich wurde ihm durch Eingreifen des Ministeriums die Habilitation gestattet. Das Verhältnis zur Fakultät, seinen ehemaligen Lehrern, war ein durchaus freundliches; nähere Beziehungen knüpften sich zu Hofmann, dessen Schriftbeweis eben damals (1852—56) erschien. Doch bereits Ostern 1854 folgte L. einem Rufe als a. o. Professor für Dogmatik und Exegese nach Marburg. Von der philosophischen Fakultät in Erlangen wurde er beim Scheiden mit dem Dr. geehrt. In Marburg sollte er den zum Irvingianismus übergetretenen Heinr. Thiersch ersetzen. Der Verkehr mit ihm, den er von früher kannte, veranlaßte ihn, sich eingehender mit der Eschatologie zu beschäftigen, deren Bedeutung ihn ja schon Hofmanns Theologie schätzen gelehrt hatte. Ein persönlich freundschaftliches Verhältnis entwickelte sich zwischen seinem Hause und dem des Kirchenhistorikers Ernst Henke. In seiner Lehrtätigkeit und daneben wieder auf dem Gebiete kirchlicher Praxis war Luthardt auch hier eifrig und im zunehmenden Maße erfolgreich. Er bezeichnete wohl die zwei Jahre in Marburg als die glücklichsten seines Lebens. Aber auf die Höhe desselben wurde er erst geführt, als er 1856 auf Betreiben von Kahnis nach Leipzig berufen wurde, um an Liebners Statt die ordentliche Professur für systematische Theologie zu übernehmen. Die Erlanger Fakultät verlieh ihm die theologische Doktorwürde, die ihm fast gleichzeitig auch von der Marburger zugedacht wurde. Sein Leipziger Aufenthalt läßt sich in mehrere Perioden teilen, deren erste als die des abschließenden Werdens bis etwa 1863 zu rechnen sein dürfte. Für seine theologische Entwicklung wurde in dieser Zeit der Streit um Hofmanns Schriftbeweis 1856—59 und die fortgehende Auseinandersetzung mit Kahnis bedeutsam. Während L. einerseits Hofmann gegen die Rostocker (Dieckhoff und Kliefoth) in einem Sendschreiben (ZPK 1859 S. 224—72) verteidigte, schloß er andererseits sich selbst bestimmter als bisher an die orthodoxe Lehrtradition an und betrachtete die Hofmannsche Theologie mehr nur als Mittel, um jene aufzufrischen, insbesondere ihre abstrakt-logische Methode durch eine lebendige, heilsgeschichtliche zu ersetzen. Bald entwickelte er eine akademische Lehrtätigkeit von wachsendem Erfolge, die ihm schon bald zwei Rufe nach Marburg (als Superintendent und Professor) und nach Göttingen (1860) eintrug. Er hat, man darf wohl sagen glücklicherweise, beide abgelehnt. Seine literarischen Arbeiten gipfelten in der 1863 erschienenen Monographie über den freien Willen (s. sub 2).

Auch in Leipzig wurde er für praktische Arbeiten in Anspruch genommen. Besonders bedeutsam wurde für ihn und das Werk der Leipziger Mission sein Eintritt in das Missionskollegium, dessen Vorsitzender er nach wenigen Jahren wurde, erst stellvertretender, dann eigentlicher, um es jahrzehntelang zu bleiben. Hier hat er ein großes Maß von Arbeit geleistet und die Mission in den sicheren Wegen der Konfession zu erhalten gesucht. Regelmäßig predigte er auch in der Universitätskirche und 1857—60 übernahm er noch von Kahnis die Redaktion des sächsischen Kirchen- und Schulblattes. Sein häusliches Leben entwickelte sich fröhlich ohne besonders schwere Sorgen. Die Jahre 1864—71 sind es dann, in denen L. vornehmlich durch seine apologetischen Vorträge einen Weltruf gewann und damit zugleich in steigendem Maße der beherrschende und zugkräftigste Name der Leipziger Fakultät wurde. Ebenjene Zeit, in der die Kritik der Tübinger am NT, insbesondere den Evangelien, in immer weitere Kreise drang und von D. F. Strauß zu einer Kritik der ganzen christlichen Weltanschauung erweitert wurde, wo der Pantheismus in Materialismus sich auflöste, war empfänglich für solche Darbietungen. Und Luthardt fühlte gerade zu dieser Arbeit sich besonders hingezogen. „Das Interesse meines Geistes und Herzens gilt mehr den allgemeinen Grundfragen des Christentums überhaupt und den großen prinzipiellen Gegensätzen unserer Zeit als den speziellen konfessionellen Streitfragen.“ (1. Jan. 1865 an Henke a. a. O. S. 31.) Die zunächst Winter 1863/64 in Leipzig gehaltenen Vorträge fanden alsbald auch im Druck weiteste Verbreitung. Der 1. Bd über die Grundwahrheiten des Christentums erlebte in einem Jahre (1864/65) vier Auflagen und wurde während der gleichen Zeit in fünf fremde Sprachen übersetzt. Das Fallen der partikularistischen Schranken nach 1866, infolgedessen die Leipziger Universität schnell einen bedeutenden Aufschwung nahm, sowie die Berufung von Franz Delitzsch unterstützten Luthardts Wirken und führten zumal nach 1870 eine hohe Blüte der Leipziger Fakultät herbei. Die politischen Umwälzungen aber, die Preußens Siege 1866 mit sich führten, bereiteten auch für L. ein neues Feld bedeutenden Wirkens in der wesentlich mit von ihm ins Leben gerufenen Allgemeinen lutherischen Konferenz, bei deren erstem Zusammentreten in Hannover 1868 er die Festpredigt hielt. Dadurch, daß er die von der Konferenz begründete Allgemeine ev.-luth. Kirchenzeitung zu redigieren übernahm, wurde er bald ein Mittelpunkt und Führer für die lutherisch-kirchlichen Kreise Deutschlands und darüber hinaus. Für publizistische Arbeit hochbegabt und vorgeübt machte er bald seine Zeitung zu einem gewichtigen Faktor im öffentlichen Leben der Kirche, während er zugleich durch das mit ihr verbundene, seit 1879 selbständige Literaturblatt und die ZlWL (1880—89) der Theologie zu dienen suchte. Auf der zweiten Allgemeinen lutherischen Konferenz, die 1870 in Leipzig stattfand, hielt er den Hauptvortrag: Über die Bedeutung der Lehreinheit in der lutherischen Kirche. Neben dieser Konferenz aber pflegte L., unterstützt von dem Pfarrer zu Nikolai, D. Ahlfeld, als eine von Harleß bzw. Kahnis übernommene Einrichtung die Leipziger Pfingstkonferenz, die im Anschluß an das Leipziger Missionsfest stattfand und daher ebenfalls aus allen lutherischen Kirchengebieten zahlreiche Besucher vereinte. Gerade sie benutzte L. vielfach zur Unterstützung kirchenpolitischer Aktionen. So sprach auf ihr 1871 Kahnis gegen die Pläne zu einer deutschen Nationalkirche; eine frühere Konferenz (1864) hatte sich mit der brennenden Zeitfrage kirchlicher Synoden befaßt, welcher Luthardt 1871 ein sehr wertvolles polemisches Schriftchen widmete: Die Synoden und die Kirchenlehre. Er stellt darin gegen protestantenvereinliche Reformgelüste den Grundsatz fest, daß die Lehre keinen Gegenstand synodaler Beschlußfassung und Gesetzgebung bilden dürfe, da vielmehr die bekenntnismäßige Lehre Grundlage und Voraussetzung der Synoden sei. Durch die 1868 für Sachsen erlassene Kirchenvorstands- und Synodalordnung wurde L. auch in die praktische Synodalarbeit hineingezogen. Seitdem er 1871 als Vertreter der theologischen Fakultät an der ersten Landessynode einflußreichen Anteil genommen (Abänderung des Ordinationsgelöbnisses, wobei L. dem vermittelnden Antrage D. Baurs zustimmte, vgl. J. Mulert, Die Lehrverpflichtung, 1904 S. 38 f.), hat er diese neue Tätigkeit jahrzehntelang fortgesetzt. Sie war umso wichtiger, als es sich vielfach um wesentliche Neuordnungen der kirchlichen Verhältnisse (Einrichtung eines Landeskonsistoriums, Stellungnahme zu der Zivilstandsgesetzgebung 1875 u. a.) handelte. Auch um die nächste kirchliche Umgebung machte er sich verdient. Gehören dazu seine Predigten im Universitätsgottesdienste oder bei besonderen Gelegenheiten, seine Mitarbeit im Kirchenvorstande der Nikolaigemeinde, seine Förderung der Inneren Mission, so muß besonders sein erfolgreiches Bemühen um Zerteilung der Parochien und Erbauung neuer Kirchen in Leipzig hervorgehoben werden. Wohl den Höhepunkt in Luthardts Leben bildete das Jahr 1880/81, in welchem er das Rektorat bekleidete — mit einer eindrucksvollen Rede über die sittliche Würdigung des Berufs in ihrer

geschichtlichen Entwicklung sein Amt antretend — und zugleich (April 1881) sein 25 jähriges Jubiläum als Leipziger Professor feierte. Eine zahlreiche Schülerschar beglückwünschte ihn mit einer Festschrift und einer Stiftung, die mit seinem Namen zugleich den seines Freundes Kahnis erhalten sollte, der November 1880 sein dreißigjähriges Jubiläum gefeiert hatte.

Aus seinem persönlichen Leben ist nachzuholen, daß ihm in seiner (ersten) Ehe zwei Söhne und vier Töchter geboren wurden. Nach glücklichen und gesegneten Jahren suchte ihn schweres Kreuz heim: 1866 verlor er einen elfjährigen Sohn, im folgenden Jahre seine Gattin, wieder ein Jahr später seine Mutter. November 1869 vermählte er sich wieder mit Fanny Felix, der Tochter eines sehr kirchlich gesinnten Leipziger Großkaufmanns. Dieser überaus glücklichen Ehe waren Kinder versagt, auch war sie durch Leiden der Gattin vielfach getrübt. Ein außerordentlich schwer empfundener Schlag war 1880 der Tod einer verheirateten Tochter, die seinem Herzen besonders nahegestanden hatte. Weit über diese Zeit zurück reichten bei ihm selbst die Ursprünge eines scheinbar geringfügigen körperlichen Leidens, das ihn durch schwere Beeinträchtigung des Schlafes geradezu folterte. In den Ferien suchte er meist in den Bergen Oberbayerns Erholung.

Die noch übrige Zeit seines Lebens zeigt bis 1895 das gleichmäßige Fortarbeiten und Fortwirken des auf seiner Höhe angelangten Mannes — gegen Ende hin mit einer langsamen Abnahme des Erfolges und Einflusses. In seiner Zeitschrift setzte er sich polemisch mit Albr. Ritschl, neben ihm Frz. Delitzsch († 1890) mit der alttestamentlichen Kritik eines Wellhausen auseinander. Aber die neuen Richtungen machten bei der Jugend Eroberungen. Mit besonderer Hingabe widmete sich L. jetzt seinen Lieblingsstudien, der Geschichte des christlichen Ethos. Die Vollendung des großen Werkes hierüber fällt in dasselbe Jahr, in dem er seinen 70. Geburtstag feierte. Von vielen Seiten wurden ihm Glückwünsche dargebracht, von Th. Zahn mit einer Schrift über das Petrusevangelium; zu früheren Ehren wurden ihm neue zuteil. 1865 hatte er den Titel Konsistorialrat erhalten, 1870 wurde er Domherr von Meißen, 1887 Geh. Kirchenrat, 1893 Geheimrat; hohe Orden waren ihm von den Königen Sachsens und Bayerns bereits früher verliehen worden. Nachdem L. noch August 1895 einem Familientage der Krackhardts in Schweinfurt als ehrwürdiger Senior der Familie beigewohnt hatte, bereitete bald nach Beginn des Wintersemesters ein leichter Schlaganfall, den er im Kolleg erlitt, seiner Lehrtätigkeit ein überraschend schnelles Ende. Er fand sich schwer darein, bis sein Tätigkeitsdrang in literarischer Arbeit Befriedigung fand. Ganz allmählich nahmen seine Kräfte ab, und die letzte Zeit brachte ihm noch ein Krankenlager mit viel Schwäche und Druck, bis er 21. September 1902 entschlief. Die Trauerfeier in der Universitätskirche am 24. September gab Zeugnis davon, was man auf vielen Seiten sich bewußt war, in ihm verloren zu haben.

2. Theologie und Schriftstellerei.

L. hat das Glück gehabt, in der Zeit der Entwicklung einen bedeutenden Lehrer gefunden zu haben, dessen Anregungen er sich in freier Hingabe öffnete: es war Hofmann. Doch bezieht sich dies Schülerverhältnis auf Hofmann als Schrifttheologen, nicht als Systematiker, auf den Theologen der objektiven Heilsgeschichte, nicht der subjektiven Wiedergeburt als des Ausgangspunktes für ein dogmatisch-ethisches Lehrsystem. Vielmehr wurde für L. die Heilsgeschichte der Schlüssel zum Verständnis des Dogmas, das nun auch als ein objektives sich ihm darstellte. Speziell hat er noch für seine Exegese sowie für die Ethik bedeutsame Anregungen von Hofmann empfangen, bei letzterer insbesondere die, der kirchengeschichtlichen Rechtfertigung der ethischen Sätze nachzugehen in der Art, wie das für die dogmatischen mit Hilfe der Dogmengeschichte zu geschehen pflegt. Die Dankbarkeit und Pietät des Schülers veranlaßte ihn, nachmals für den schwer angegriffenen Verfasser des Schriftbeweises einzutreten (s. sub 1), aber ausdrücklich erklärt er sich in jenem Sendschreiben gegen den Subjektivismus in Hofmanns dogmatischer Methode, denn auf diese Weise komme man nur zu Postulaten, nicht zu gewissen Wirklichkeiten: „Wir lassen uns erst von der Heilsgeschichte die Tatsachen sagen und bringen sie dann in inneren Zusammenhang.“ In dieser Hinsicht stand er Hofmanns Gegnern näher. War doch gerade auch die, an die orthodoxe anknüpfende, konfessionelle Theologie, wie sie Thomasius voll und lebendig vertreten hatte, ein Bestandteil seiner Bildung geworden, und der Einfluß von Kahnis verfestigte ihn in dieser historisierenden Richtung. Hierüber aber war L. seiner Eigenart nach Apologet und zwar in einem anderen und umfassenderen Sinne, als man das auch von Hofmann sagen kann (vgl. meinen A.: Frank und Hofmann in der Festschrift des Theol. Stud. Vereins Erlangen 1910). L. suchte dem Christentum auch in der modernen Welt Raum und Verständnis zu verschaffen und zu dem Zwecke seine religiös-ethische Wahrheit mit aller echten,

natürlichen Wahrheit zu verknüpfen. Von da aus lag es ihm nahe, Verbindungslinien von dem christlichen zu dem vor- oder außerchristlichen Lebensstande zu suchen. Andererseits aber war es ihm eine zentrale Erkenntnis, daß erst durch die religiöse Erneuerung im Sinne des lutherischen Glaubens eine wahre und freie Sittlichkeit ermöglicht sei. Nehmen wir endlich hinzu, daß L. mit all seiner theologischen Schriftstellerei der Kirche, und zwar der Kirche seiner Zeit, zu dienen beabsichtigte, so haben wir die Gesichtspunkte beisammen, um seine reiche literarische Tätigkeit zu würdigen und sie nach ihrer Bedeutung und inneren Einheit wie nach ihren Schranken zu begreifen. Seine wichtigsten Schriften sind sachlich und zeitlich geordnet: Das johanneische Evangelium, nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt, Nürnberg 1852/53. Das Buch will nicht ein Kommentar im herkömmlichen Stile sein, sondern in erster Linie einen Totaleindruck vom Evangelium und seiner besonderen Art vermitteln. Die Untersuchungen über die Sprache, die Nachweise der alttestamentlichen Bedingtheit des Evangeliums, sowie der lebendigen und geschlossenen Charakteristik der in ihm vorkommenden Personen sind besonders verdienstlich. Das Werk erschien 1875/76 zu einem vollständigen Kommentar erweitert in 2. Aufl., nachdem 1874 eine Monographie „Der johanneische Ursprung des 4. Evangeliums" diesen gründlich verteidigt hatte. Einen kürzeren Kommentar über das Evangelium und zugleich die Briefe des Johannes (vgl. De primae Ioannis epistulae compositione, 1860) sowie über den Römerbrief gab er für das Strack-Zöcklersche Sammelwerk (1894/95).

Die Lehre von den letzten Dingen in Abhandlungen und Schriftauslegungen dargestellt, 1861 (3. Aufl. 1885), entstammt der Auseinandersetzung mit dem Irvingianismus. Für die ihm verliehene Doktorwürde stattete er der Erlanger Fakultät seinen Dank ab mit der gelehrten Monographie: Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, 1863. Die geschichtlichen Untersuchungen nehmen den breitesten Raum ein — besonders wertvoll sind die Untersuchungen über Luther, Melanchthon und die Folgezeit —, aber zugleich kommt L. auf bestimmte dogmatische Resultate hinaus, vor allem auf die zwei, die innig zusammengehören, daß auf dem Gebiete des natürlichen Menschentums ein vorbereitendes Verhalten des Menschen mit sittlichen Verschiedenheiten anzunehmen, und daß innerhalb des Vorganges der Bekehrung ein Punkt zu fixieren sei, auf welchem eine durch die Gnade ermöglichte freie Selbstentscheidung des Menschen die Bekehrung erst völlig zustande bringe. Es sind Gedanken von Hofmann, besonders aber auch von Kahnis, mit denen hier L. zusammentrifft (vgl. meinen Luthardt S. 51). Daß L.s Tendenz bei dieser Arbeit nicht eigentlich in der Linie des spezifisch-lutherischen Dogmas liegt, ist offenbar. Das Buch ist auch auf konfessioneller Seite mehr ablehnend als zustimmend aufgenommen worden. Für ihn bedeutete es die theoretische Grundlegung seiner apologetischen Arbeit. Die 4 Hauptbände seiner apologetischen Vorträge, sämtlich in zahlreichen Auflagen erschienen, sind: Apol. Vortr. über die Grundwahrheiten des Christentums, 1864 (12.—14. Aufl. 1897); Apol. Vortr. über die Heilswahrheiten des Christentums, 1867 (6. Aufl. 1900); Vorträge über die Moral des Christentums, 1872 (5.—7. Aufl. 1898); Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen, 1880 (3. Aufl. 1891). Hierzu kommen die ersten drei Vorträge über die Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entwicklung in dem zusammen mit Kahnis und Brückner gehaltenen Zyklus über „Die Kirche nach ihrem Ursprung, ihrer Geschichte und ihrer Gegenwart", 1866, sowie zahlreiche einzelne Vorträge, z. T. enthalten in: Gesammelte Vorträge verschiedenen Inhalts, 1876. Im Jahre 1865 erschien, zunächst nur als Zusammenfassung des nötigen historischen Stoffs, sein Kompendium der Dogmatik mit reichlicher Benutzung der einschlägigen Werke von Thomasius, Kahnis und Hase. Von der 3. Auflage ab sind Paragraphen vorangestellt, die die eigene dogmatische Ansicht des Verfassers ausdrücken, insbesondere die heilsgeschichtliche Anlage und Begründung des Ganzen mit Anpassung an die orthodoxe Lehrtradition (z. B. § 33: Auf Grund des biblischen Schöpfungsberichts lehrt die Kirche die Schöpfung der Welt usw.). Als Lernbuch hat das Kompendium sehr lange und in weiten Kreisen gedient (10. Aufl. 1900). Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt, 1898, gibt auf biblischem Grunde und mit Berücksichtigung der Lehrgeschichte seine dogmatische Gesamtansicht, wobei auch im einzelnen, z. B. bei der Bestimmung des Menschen als Natur- und Personwesen, Hofmannsche Gedanken bedeutungsvoll fortwirken, während er die Ergebnisse seiner Lehre vom freien Willen nur abgeschwächt übernimmt. Von seinen zahlreichen Arbeiten aus dem Gebiete der Ethik sind zu nennen: Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen, 2. Aufl. 1875; Luther nach seiner ethischen Bedeutung, 1883; Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christentums, 1869, 70, 76; Melanchthons Arbeiten im Gebiete der Moral, 1884; Die antike Ethik

in ihrer geschichtlichen Entwicklung als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral, 1887. Geschichte der christlichen Ethik, zwei Hälften: vor und nach der Reformation, 1888, 1893; Zur Ethik, über verschiedene ethische Themata, 1888. Als Gegenstück zu dem betreffenden dogmatischen Werke entstand sein Kompendium der Ethik, 1896 (2. Aufl. 1898), das auf den Nachweis der geschichtlichen Entwicklung und auf die geschichtliche Rechtfertigung des reformatorischen Ethos den Nachdruck legt. Fragen der Kirche und des kirchlichen Lebens hat er in zahlreichen Vorträgen behandelt. Davon seien hervorgehoben die schon erwähnten über: Die Bedeutung der Lehreinheit für die lutherische Kirche in der Gegenwart, 1870; Die Synoden und die Kirchenlehre, 1871, Die Kirche in ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben, 1882 (in dem Predigtbande: Es ist in keinem andern Heil, 1887). Von Predigten hat er 1855 zuerst „Zehn Pred." drucken lassen, in Leipzig von 1861 an mit der Zeit unter verschiedenen Titeln noch zwölf Bände, von denen der letzte zugleich einige Betrachtungen aus der Kirchenzeitung enthält (sämtlich bei Dörffling & Franke, Leipzig). Von akademischen Predigten fordert er im Vorwort des ersten Bandes, daß ihr Zeugnis individuell, theologisch und zeitmäßig sei. Unter dem letztgenannten Merkmale versteht er die apologetische Haltung, die an den natürlichen Sinn für die Wahrheit anknüpft, durch welchen der Geist Gottes des Schöpfers im Menschen dem Wort von Jesu Christo Zeugnis gibt. In seinen Mußestunden beschäftigte er sich fort und fort gern mit der Kunst, wovon der dritte Teil der gesammelten Vorträge Zeugnis ablegt. Die A. über Albr. Dürer und der über Chr. F. Gellert seien daraus besonders hervorgehoben. Als Werke, die das Fazit des Lebens zogen, um es für andere fruchtbar zu machen, sind zu nennen seine „Erinnerungen aus vergangenen Tagen", 1889 (2. Aufl. 1891), und die noch heute empfehlenswerten Briefe an einen angehenden Theologen: „Zur Einführung in das akademische Leben und Studium des Theologen", 1892. Das letzte Werk, an das er sich machte, war eine populäre Bibelauslegung; davon erschienen aber nur noch: Die vier Evangelien verdeutscht und gemeinverständlich ausgelegt, vier Teile 1899.

3. Persönlichkeit und Wirksamkeit.

Schon äußerlich war L. eine eindrucksvolle Erscheinung, wovon die Büste (von Trebst) im Leipziger Museum keine entsprechende Vorstellung gibt. Die große, vornehme und würdige Gestalt, der mächtige zurückgeworfene Kopf mit der hohen Stirn über dem bartlosen ausdrucksvollen Gesichte, die tiefen gedankenvollen und doch ihren Gegenstand klar und energisch erfassenden Augen: alles an ihm wirkte sofort imponierend. Sein Wesen war lebhaft, und er stand in feinfühlender Empfänglichkeit der Außenwelt gegenüber, reagierte aber zugleich mit schnell entschlossener Tätigkeit auf sie. Denn er war zuletzt doch eine Willensnatur. Aber er hatte diesen Willen durch den Geist in Zucht genommen. Vor allem von der ethischen Seite her faßte er auch das Christentum auf und daher hielt er im Einzelleben wie im Gesamtleben schon viel von der feinen äußerlichen Zucht und Sitte, darin oft einem Melanchthon ähnlicher als einem Luther. Gewiß sollte das Äußere zum inneren persönlichen Besitz werden, aber eben in dieser Folge und Ordnung. Um deswillen schätzte er die Volks- und Landeskirche als die christlich-sittliche Erzieherin des Volkes. Aber noch mehr. Er sah auf jenem Wege ein Ideal sich verwirklichen, das er gerade von Luthers ethischen Grundanschauungen aus gewonnen hatte: die Durchdringung des geistlichen und des natürlichen Lebens zu gesunder harmonischer Einheit. Darin unterschied sich sein kirchenpolitisches Handeln von dem der Erlanger, speziell Hofmanns. Nicht als ob L. das bestehende Landeskirchentum für eine heilsnotwendige Ordnung angesehen, oder als ob er die vielen Anzeichen für eine bevorstehende Lösung der Kirche und des Staates voneinander sich verhehlt hätte. Drängte er doch darauf, daß diese Kirche sich für die Eventualität rüste. Aber er arbeitete nicht auf die Lösung hin, noch versprach er sich von ihr großen Gewinn für das Reich Gottes. Während die Erlanger auf Scheidung hinauswollten, suchte L. solange als möglich Verbindung zu halten. Nicht zuletzt auch um des Staates willen, als deutschnationaler Politiker. Darum war er nicht engherzig und sah das rechte Luthertum noch nicht durch die Bekämpfung der Union gewährleistet. Nach 1870 schrieb er: „Wir dürfen uns nicht in die Enge treiben lassen, sondern wir müssen ein breites Luthertum und eine weite Kirche haben, die tragen kann, die sich auch viel Inkorrektheiten gefallen lassen kann, die in ihrem Hause allerlei Gefäße haben kann und die stets ihrer pädagogischen Aufgabe eingedenk ist" (Uhlhorn a. a. O. S. 296, nach den Akten der Allg. Ev.-luth. Konferenz, vgl. S. 299). So gab es viele, die lutherischer sein wollten als er, zumal in den Kreisen der Freikirchen. Andererseits freilich wird man es zu den taktischen Kompromissen rechnen, wenn er stets dafür eintrat, weder den lutherischen Freikirchen noch den preußischen Lutheranern als solchen eine Vertretung in der Allgemeinen lutherischen Konferenz zu geben.

Daß in der Kirchenpolitik nicht jede zu lösende Aufgabe rein aufgeht, hat L. stets empfunden, ohne sich dadurch abhalten zu lassen, nach bestem Wissen und Vermögen zu handeln. Und dabei schwebte ihm jederzeit eine große, ökumenische lutherische Kirche als das Ideal vor, in dessen Dienst er als Kirchenpolitiker sich wußte. Sein Luthertum gab ihm auch den weltoffenen Sinn. Dieser in Verbindung mit seiner charaktervollen Persönlichkeit machte ihn zu einem Lehrer der akademischen Jugend, der nicht bloß im Hörsaal, sondern sogar über die Grenzen der eigenen Fakultät hinaus eindrucksvoll wirkte. Zustatten kam ihm hierbei die Gabe markiger Rede, welche die Wucht seiner stets auf das Christlich-sittliche zielenden Gedanken zur Geltung brachte, und eine Baßstimme, deren Kraft auch der größten Versammlung gewachsen war. Die tiefsten Einwirkungen ergingen aber auf die langen Generationen von Scharen Theologiestudierender, die unter L.s Katheder sich sammelten. War es auch weniger seine Sache, zu methodischer wissenschaftlicher Forschung anzuleiten, so vermittelte er ihnen doch eine theologisch-kirchliche Gesamtanschauung, die in den zentralen Gedanken der lutherischen Reformation wurzelte und vor allem in seiner Ethik zu lebendigem Ausdruck kam. Aber zugleich spornte er zu eigner wissenschaftlicher Arbeit, besonders die dafür Begabten, an; denn er hatte eine hohe Meinung von der Bedeutung der Wissenschaft für den Theologen. In dem unmeßbaren, aber weitreichenden Einflusse, den L. durch seine Schüler oder Hörer auf die Kirche seiner Zeit, insbesondere die lutherische, ausübte, liegt nicht das letzte Stück seiner geschichtlichen Bedeutung. **Johannes Kunze.**

Luther, Martin. — 1. Werke. Erlanger Ausgabe S. 721, 24. Die Sammlung der Briefe ist bis Bd 13, Sommer 1541 fortgeschritten. Weimarer Ausgabe S. 721, 43. Bis Ende 1911 lagen Bd 1—45 vor; doch fehlten aus der Reihe noch einzelne Bände. Eine Sonderabteilung bildet M. Luthers deutsche Bibel 1.—3. Bd 1906—1910. — Luthers Werke. Hrsg. v. Buchwald, Kawerau, Köstlin, Rade, Schneider u. a. 3. Aufl. 8 Bde Berlin 1905. Ergänzungsbd I u. II hrsg v. O. Scheel. Berlin 1905.

Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, hrsg. v. J. Ficker. 1. Bd Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515—1516. 1. T. Die Glosse. 2. T. Die Scholien. Leipzig 1908. Dr. M. Luthers ungedruckte Predigten aus d. Jahren 1537—1540, veröffentlicht v. G. Buchwald. Leipzig 1905. Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, hrsg. v. E. Kroker. Leipzig 1903. Luthers Sprichwörtersammlung. Zum ersten Male hrsg. v. E. Thiele. Weimar 1900. Luthers Dichtungen. Ausgew. v. W. Vesper. München 1906. D. M. Luthers Kleiner Katechismus, nach den ältesten Ausgaben in hochdeutscher, niederdeutscher und lateinischer Sprache hrsg. und mit krit. u. sprachl. Anmerkungen versehen v. K. Knoke. Halle 1904.

Zu den Werken: Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung von Werken D. M. Luthers. Kritische Untersuchungen, in Verbindung mit Lic. Freitag, Reichert u. a. hrsg. 1. Bd Liegnitz 1907. K. Knoke, Ausgaben des Lutherschen Enchiridions bis zu Luthers Tod und Neudruck der Wittenberger Ausgabe 1535. Stuttg. 1903. G. Bossert, Die Entstehung von Luthers Wartburgpostille. ThStK 1897 S. 271 ff. O. Reichert, M. Luthers deutsche Bibel. Tübingen 1910. F. Spitta, Studien zu Luthers Liedern. Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1906. P. Drews, Beiträge zu Luthers liturg. Reformen (Studien z. Geschichte des Gottesdiensts, Heft 4 u. 5). Tübingen 1910.

2. Biographie. H. Denifle, Luther u. Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmäßig dargestellt. 1. Bd Mainz 1904. 2. Bd bearbeitet von A. M. Weiß. Mainz 1909. Man vgl. dazu A. Harnack in d. ThLZ 1903 S. 689. R. Seeberg, Luther u. Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung, Leipzig 1904. Th. Kolde, P. Denifle, seine Beschimpfung Luthers u. der evang. Kirche. Leipzig 1904. J. Haußleiter, Luther im röm. Urteil. Leipzig 1904. Th. Bringer, ZKG 26. Bd S. 382 ff. R. Fester, Religionskrieg u. Geschichtswissenschaft. München 1904. W. Köhler, Ein Wort zu Denifles Luther. Tübingen 1904. Denifle erwiderte in seiner Schrift: Luther in rationalistischer u. christlicher Beleuchtung. Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack u. R. Seeberg. Mainz 1904. — A. Hausrath, Luthers Leben. 2 Bde Berlin 1904. H. Grisar, Luther. 1. Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530. 2. Bd Auf der Höhe des Lebens. Freiburg 1911. Vgl. dazu G. Kawerau, Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu Grisars Luther. Leipz. 1911 u. F. Kropatscheck in d. ZKG 32. Bd 1911 S. 299 ff. —

Th. Brieger, Die Reformation in der von J. v. Pflugk-Harttung herausgegebenen Weltgeschichte. Neuzeit I S. 189 ff. Berlin 1907. E. Troeltsch in d. Kultur d. Gegenwart IV, 1. 2. Aufl. S. 481 ff. Leipzig 1909.

O. Scheel, Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther. ZKG 32. Bd 1911 S. 386 u. 531. Ders., Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über d. Römerbrief. (Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch. 100. Heft. Leipzig 1910). Steinlein, Luthers Doktorat. NkZ 23. Bd 1912 S. 757 ff. K. Benrath, Luther im Kloster 1505—1525. Halle 1905. J. Haußleiter, Die Univers. Wittenberg vor d. Eintritt Luthers, NkZ XIV S. 81 ff. P. Kalkoff, Ablaß u. Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich d. W. Gotha 1907. W. Köhler, Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen sowie die Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck u. Prierias u. die Gegenschriften darauf. Leipzig 1903. Derselbe, Dokumente zum Ablaßstreit v. 1517. Tübingen 1902. Th. Brieger, Die Gliederung der 95 Thesen Luthers, Lenzfestschrift, Berl. 1910 S. 1 ff. N. Paulus, Die Dominikaner im Kampfe gegen Luther. Freiburg 1903. P. Kalkoff, Die Miltitziade. Leipzig 1911. H. A. Creutzberg, K. v. Miltitz 1490—1529. Freiburg 1907. O. Seitz, Der authentische Text der Leipziger Disputation v. 1519. Aus unbenutzten Quellen herausgegeben. Leipzig 1903. P. Kalkoff, Forschungen zu Luthers röm. Prozeß (Bibliothek des Preußischen hist. Instit. in Rom 2. Bd) Rom 1905. Ders., Zu Luthers römischem Prozeß, ZKG 1910—1912. Ders., Aleander gegen Luther. Leipzig 1908. A. Schulte, Die römischen Verhandlungen über Luther 1520, aus den Atti consistoriali 1517—23. Quellen u. Forschungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken 1904. Th. Brieger, Zwei bisher unbekannte Entwürfe des Wormser Edikts gegen Luther. Leipzig 1910. M. Perlbach u. J. Luther, Ein neuer Bericht über Luthers Verbrennung der Bannbulle SBA 1907 S. 95 ff. K. Müller, Luther u. Karlstadt. Tübingen 1907. N. Müller, Die Wittenberger Bewegung 1521 u. 1522. 2. Aufl. Leipzig 1911. W. Walther, Heinrich VIII. v. England u. Luther. Leipzig 1908. K. Zickendraht, D. Streit zwischen Erasmus u. Luther über die Willensfreiheit dargestellt u. beurteilt. Leipzig 1909. Die Wittenberger Artikel v. 1536 (Artikel der christlichen lahr, von welchen die legatten aus Engelland mit dem herrn doctor Martino gehandelt anno 1536). Lat. u. deutsch zum ersten Male hrsg. v. G. Mentz. Leipzig 1905. Th. Brieger, Luther u. die Nebenehe des LG. Philipp, ZKG 29. Bd S. 174 ff. u. PJ 135. Bd S. 35 ff. J. Haußleiter, Die geschichtl. Grundlage der letzten Unterredung Luthers u. Melanchthons über den Abendmahlsstreit (1546) NkZ IX S. 831 ff. — W. Ebstein, Dr. M. Luthers Krankheiten u. deren Einfluß auf seinen körperlichen und geistigen Zustand. Stuttg. 1908. — G. Lösche, Luther, Melanthon u. Calvin in Österreich-Ungarn. Tübingen 1909.

3. Theologie. O. Scheel, Luthers Stellung zur heil. Schrift. Tübingen 1902. A. V. Müller, L.s theol. Quellen. Gießen 1912. K. A. Meißinger, L.s Exegese in d. Frühzeit. Leipz. 1911. A. W. Hunzinger, L.s Neuplatonismus in d. Psalmenvorles. 1513—16. Rost. 1906. A. Jundt, Le Développement d ela pensée religieuse de L. jusqu'en 1517. Paris 1906. J. v. Walter, Das Wesen der Religion nach Erasmus u. Luther. Leipzig 1906. H. Mandel, D. scholast. Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwickelung, ihr Grundproblem u. dessen Lösung durch Luther. Leipzig 1906. F. Loofs, Iustitia Dei passiva in Luthers Anfängen (ThStK 1911 S. 461). W. Braun, Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben u. Lehre. Berlin 1908. E. Rietschel, Luthers Anschauungen von der Unsichtbarkeit u. Sichtbarkeit der Kirche, ThStK 1900 S. 404 ff. L. Gräbke, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwickelung dargestellt. Leipzig 1908. H. Kallies, D. lutherische Sakramentsbegriff. Gütersloh 1908. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren MA, bei Luther u. in der konfessionellen Polemik. Leipzig 1906. — W. Kapp, Religion u. Moral im Christentum Luthers. Tübingen 1902. W. Walther, Die christliche Sittlichkeit nach Luther. Leipzig 1909. — P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Tübingen 1908. K. Müller, Kirche, Gemeinde u. Obrigkeit nach Luther. Tübingen 1910. K. Holl, Luther u. das landesherrliche Kirchenregiment. Tübingen 1911. H. Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden u. von weltlicher Obrigkeit, ZKG 29. Bd S. 267. G. v. Schultheß-Rechberg, Luther, Zwingli u. Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat u. Kirche. Aarau 1909. R. Seeberg, Luthers Stellung zu den sittlichen u. sozialen Nöten seiner Zeit. Leipzig 1902. — N. Paulus, Luther u. die Gewissensfreiheit. München 1905. — R. Lewin, Luthers Stellung zu den Juden. Berlin 1911.

4. Zur Beurteilung. A. Harnack, M. Luther in seiner Bedeutung für die Gesch. der Wissenschaft u. der Bildung. 4. Aufl. Gießen 1911. F. Loofs, Luthers Stellung zum Mittelalter u. zur Neuzeit. Rektoratsrede. Halle 1907. W. Walther, Zur Wertung der deutschen Reformation. Leipzig 1908. Ders., Für Luther, wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers u. der Reformation den röm. Anklagen gegenüber. Halle 1906. O. Hege-

mann, Luther im katholischen Urteil. Eine Wanderung durch 4 Jahrhunderte. München 1905. R. Eckart, Luther im Urteile bedeutender Männer. Berlin 1905. H. Stephan, Luther in den Wandelungen seiner Kirche. Gießen 1907. H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1906. 2. Aufl. 1910. E. Katzer, Luther u. Kant. Gießen 1910. **Hauck.**

Lutheraner, separierte (lutherische Freikirchen in Deutschland). — Ergänzung der Literatur: Zu a) und b) Beschlüsse der Generalsynode der ev.-luth. K. in Pr. Breslau 1902, 1906 und 1910. Kirchenblatt für die ev.-luth. Gem. in Pr. Breslau 1903 S. 739 ff. 1904 S. 321 ff. — Stephan Vollert, Das Ende der Immanuelsynode? Greiz 1904. Froböß, Kurze Abwehr der gegen die ev.-luth. Kirche in Preußen erhobenen Vorwürfe. Elberfeld 1905; Drei Lutheraner an der Universität Breslau, die Professoren Scheibel, Steffens, Huschke in ihrer religiösen Entwicklung. Breslau 1911; Ev.-luth. Sonntagsblatt von Pastor Weber in Liegnitz, 1902—04 (ging mit der Auflösung der Immanuelsynode ein).

Zu c) Karl Müller, Die selbständige Kirche in den hessischen Landen. Elberfeld 1906. Organ: Unter dem Kreuze. Celle.

Zu d) Frz. Witzel, Ein Beitrag zur Beurteilung der Revolution von 1866? Cassel 1908. Derselbe, Die Wahrheit über die hessische Renitenz. Brief des renitenten Pfarrers M. Hartwig an den renit. Pfarrer F. Rausch. Cassel 1906. Ernst Baumann, Einige Worte der Rechtfertigung meiner kirchlichen Stellung in der hessischen Renitenz. Melsungen 1911. Kirche und Welt, Blätter aus der hessischen Renitenz 1905 ff.

Zu f) Ehlers, Ohne Kreuz keine Krone. Hermannsburg 1912.

Zu h) Verhandlungen der Synode der ev.-luth. Freikirche in Sachsen 1897—1911. W. Hübener, Der Pietismus geschichtlich und dogmatisch beleuchtet. Willkomm, Vom rechtfertigenden Glauben. W. Hübener, Zur vorläufigen Abwehr gegen P. Willkomms Schrift 1906. Das Wesen des Glaubens in der Rechtfertigung 1906. Rechtfertigung und Bekehrung 1908. Kurze Entstehungsgeschichte der sep. ev.-luth. St. Paulsgemeinde in Dresden 1909. Antwort der sep. ev.-luth. St. Trinitatisgemeinde 1909. Hahnewinckel, Gedanken über Kirchen- und Synodalgemeinschaft 1908. Gideon Zeitschrift 1906—1911.

In das erste Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts fallen verschiedene für die Geschichte der lutherischen Freikirchen Deutschlands bedeutsame Ereignisse. Das bemerkenswerteste ist die Beseitigung der verhängnisvollen Spaltung, die in der unter Leitung des Oberkirchenkollegiums in Breslau stehenden evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen 1864 durch die Bildung der Immanuelsynode entstanden war. Hatte diese Spaltung die Stellung der preußischen Freikirche wesentlich geschwächt, so diente der im Jahre 1904 erfolgte Wiederanschluß der Immanuelgemeinden an sie zu ihrer Stärkung und zur Widerlegung des mehrfach ausgesprochenen Vorwurfes, daß mit der Loslösung vom Staate eine fortlaufende Zerspaltung der lutherischen Kirche notwendig verbunden sei. Die einigende Macht des lutherischen Bekenntnisses trat bei diesem Zusammenschluß zutage.

Angebahnt war er bereits durch die Erklärung der Breslauer Generalsynode vom Jahre 1898, daß für sie lediglich die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche die publica doctrina bildeten, und daß die auf diesem gemeinsamen Bekenntnisgrunde hervorgetretene Meinungsverschiedenheiten über die kirchliche Verfassung nicht als kirchentrennend angesehen würden. Zwar brach die Immanuelsynode zunächst noch die angefangenen Friedensverhandlungen wieder ab. Doch gelang es, ihr Mißtrauen gegen das Oberkirchenkollegium dadurch zu beseitigen, daß dieses auf der Generalsynode 1902 ausdrücklich erklärte, „es wisse sich selbstverständlich auch seinerseits an jene alleinige Geltung der lutherischen Symbole gebunden und weise die Annahme, daß daneben auch noch die sogenannte ‚Öffentliche Erklärung' vom Jahre 1864 normative Geltung habe, weit von sich". Die nun wieder aufgenommenen Friedensverhandlungen hatten das Ergebnis, daß die Immanuelsynode am 2. Oktober 1903 den Vorwurf falscher Lehre gegen die Breslauer Synode ausdrücklich fallen ließ und einer völligen Wiedervereinigung beider Kirchengemeinschaften mit Freuden entgegensah. In einer Besprechung mit dem Oberkirchenkollegium in Breslau am 22. Oktober 1903 erklärten die Senioren der Immanuelsynode, daß die Pastoren und Gemeindeglieder ihrer Synode bereit wären, die auf Grund der heiligen Schrift und der luth. Bekenntnisse in der luth. Kirche Preußens bestehende Kirchenordnung im Frieden zu halten. Jede gegenseitige Verketzerung der auf dem gemeinsamen Bekenntnisgrunde hervorgetretenen Meinungsverschiedenheiten solle ausgeschlossen sein. Einmütig bekannten auch sie sich zu der Lehrüberzeugung der Breslauer Generalsynode von 1898: „Nach der heiligen Schrift und den luth. Symbolen ist es Gottes klarer Wille, daß die Kirche Jesu Christi, damit sie

ihren göttlichen Beruf in der Welt erfülle, nicht ohne eine sichtbare Organisation, nicht ohne ein Amt der Kirchenleitung und nicht ohne gewisse, die einzelnen Diener und Glieder derselben bindende Ordnungen sei".

In diesem gemeinsamen Bekenntnisse kann man das Ergebnis des langjährigen Streites über die Prinzipien der Kirchenverfassung erkennen. Es diente mit Beiseitelassung aller Nebenfragen als Grundlage der nun folgenden Kommissionsverhandlungen des Oberkirchenkollegiums und der Senioren der Immanuelsynode in allen Gemeinden der letzteren, um von Fall zu Fall die geeignetste Form der Vereinigung zu finden. Das Bestehen zweier Gemeinden an demselben Orte, die Rücksichtnahme auf die Existenz der vorhandenen Pastoren, die pekuniäre Notlage mancher Gemeinden boten mannigfache Schwierigkeiten, die aber alle schließlich im Frieden überwunden wurden. Meistens wurden die Gemeinden eines Orts auch unter einem Pastor vereinigt; nur in Wollin behielt man aus praktischen Rücksichten vorläufig noch die Doppelgemeinden, jedoch beide unter dem Kirchenregiment des Oberkirchenkollegiums stehend, bei. Im letzten Augenblick versuchte der nicht zur Immanuelsynode gehörende Pastor Stephan Vollert in Greiz durch eine Schrift: „Das Ende der Immanuelsynode?", in welcher er die Berechtigung eines Kirchenregimentes selbst in dem obenerwähnten Sinne bekämpfte, das Einigungswerk zu verhindern. Doch ließ sich die Immanuelsynode dadurch nicht mehr beeinflussen. Auf einer Schlußsynode am 4. und 5. Mai 1904 in Magdeburg beschloß sie ihre Auflösung. Eine gemeinsame Bekanntmachung des Oberkirchenkollegiums und der Senioren bestimmte den 12. Juni 1904 als den Tag der Wiedervereinigung, an dem dann auch die Aufnahme der Pastoren und Gemeinden in den Verband der ev.-luth. Kirche in Preußen und die gegenseitige Überweisung einzelner Gemeindeteile an den meisten Orten mit freudiger Bewegung stattfand.

Die vierzigjährige Geschichte der Immanuelsynode hat damit ihren Abschluß gefunden. Ein wichtiger Schritt zur Einigung der lutherischen Freikirchen war vollendet. Die unter dem Oberkirchenkollegium stehende ev.-lutherische Kirche in Preußen gewann dadurch einen Zuwachs von 9 Pastoren und ca. 5000 Seelen. Nur vereinzelte Glieder blieben der Vereinigung fern und suchten bei Pastor Vollert in Greiz geistliche Bedienung.

Ein weiterer Schritt zur Beseitigung der Spaltungen unter den Freikirchen war die Aufrichtung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaften unter den bisher Getrennten und die Bildung eines gemeinsamen Delegiertenkonvents. Im Mai 1903 führten die Verhandlungen des Oberkirchenkollegiums mit der ev. luth. Synode in Baden zu einer Vereinbarung betreffend Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der ev.-luth. Kirche in Preußen und der Synode in Baden. Man ging auch hier von der Überzeugung aus, daß die nach Art. VII der Augsburgischen Konfession erforderliche Eintracht im Bekenntnis vorhanden sei, und daß die etwa noch bestehende verschiedene Auffassung der kirchenregimentlichen Fragen nicht kirchentrennend wirken müsse. Zugleich fand auch eine Einigung über die Abgrenzung der badischen Gebiete, welche von Pastoren des einen oder des andern Kirchenkörpers bedient werden sollten, statt. Damit hat die 1865 durch Max Frommel hervorgerufene Trennung in der luth. Kirche Badens ihren friedlichen Abschluß gefunden. Dagegen beharrten die Reste der Haagschen Separation noch in ihrer Sonderstellung. Erst im Jahre 1910 schloß sich der Söllinger Teil dieser Gemeinde an die badische Synode an, während ein anderer Teil sich mit der Gemeinde des aus Amerika herübergekommenen Pfarrers Müller in Wiesbaden verband. Pfarrer Meisinger, der vergeblich versucht hatte, aus den Resten der Hörgerschen Separation in Bayern und der Haagschen Separation in Baden eine „Süddeutsche Freikirche" zu bilden, verließ den süddeutschen Boden und trat in den Dienst einer norddeutschen Landeskirche.

Im Jahre 1904 folgten die Pastoren der badischen, hessischen, hannoverschen und Hermannsburg-Hamburger Freikirche einer Einladung des Oberkirchenkollegiums zur allgemeinen Pastoralkonferenz der preußischen luth. Kirche, die in Berlin tagte, und erklärten sich auf Anregung der hessischen Freikirche zu Verhandlungen über Bildung eines engeren Zusammenschlusses aller Freikirchen bereit. Dieser erfolgte am 6. Februar 1907 durch Bildung eines Delegiertenkonvents der vom Staate unabhängigen lutherischen Kirchen Deutschlands. Auf diesem Konvent sollten in jährlichen Zusammenkünften von Vertretern der beteiligten Kirchen wichtige kirchliche Fragen besprochen und die Grundlinien für gemeinsames kirchliches Handeln, besonders nach außen hin, vereinbart werden. In die kirchliche Verwaltung der einzelnen beteiligten Kirchenkörper sollte der Delegiertenkonvent sich nicht einmischen dürfen; doch sollten wichtigere Beschlüsse der Kirchenleitungen gegenseitig mitgeteilt werden. Zunächst beteiligten sich „die ev.-luth. Kirche in Preußen", „die selbständige ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen", „die hannoversche ev.-luth. Freikirche" und „die

ev.-luth. Hermannsburg-Hamburger Freikirche" an diesem Konvent. 1910 wurden auch „die badisch-lutherische Synode" und „die renitente Kirche unveränderter Augsburger Konfession in Hessen" aufgenommen, nachdem letztere mit „der selbständigen ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen" am 6. April 1910 ein Konföderationsstatut betr. Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft geschlossen hatte. Die Annäherung im Delegiertenkonvent hatte auch dazu geführt, daß die scharfe gegensätzliche Stellung der hannoverschen und der Hermannsburg-Hamburgischen Freikirche am 29. Oktober 1908 durch ein Friedensinstrument gemildert wurde, in welchem zwar keine völlige Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, aber doch Aushilfe in Notfällen vereinbart wurde.

Zu gegenseitiger Annäherung fühlten sich die verschiedenen lutherischen Freikirchen noch besonders dadurch angetrieben, daß durch die Bildung des deutschen Kirchenausschusses die Landeskirchen ihrerseits eine Vereinigung anstrebten, von der man bei dem Übergewicht des Einflusses des Oberkirchenrats in Berlin eine weitere Förderung der Union durch allmähliche Verwischung des konfessionellen Charakters der noch nominell lutherischen Landeskirchen befürchtete. Die zur Stärkung des lutherischen Bewußtseins gehaltene Tagung der allgemeinen lutherischen Konferenz in Rostock 1904 wurde auch von Gliedern der Freikirchen stark besucht; und durch Kooptation hervorragender Glieder dieser Kirchen in die Engere Konferenz schien zwischen den freikirchlichen und landeskirchlichen Lutheranern eine wirkungsvolle Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der lutherischen Kirche in Deutschland geschaffen zu sein. Leider führte die Frage der Stimmberechtigung der Vereinslutheraner innerhalb der Union zu schweren Kämpfen innerhalb der Engeren Konferenz. Die Freikirchlichen sahen sich durch den Beschluß der Engeren Konferenz vom 17. Oktober 1907, der den Vereinslutheranern volles Stimmrecht gewährte, zum Austritt aus der Engeren Konferenz veranlaßt, weil sie darin eine Billigung der Stellung innerhalb der Union und also indirekt eine Verleugnung ihres eigenen Kampfes gegen die Union erblickten. Sie schlossen sich im folgenden Jahre mit den landeskirchlichen Lutheranern, die gleich ihnen gegen den Beschluß der Engeren Konferenz protestiert hatten, zum „Lutherischen Bunde" zusammen.

1908 erfuhr die rechtliche Stellung der von der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner in Preußen durch eine Erweiterung der Generalkonzession vom 23. Juli 1845 eine wichtige Ergänzung. Den Anlaß dazu gab eine Petition des Oberkirchenkollegiums an die beiden Häuser des Landtages, die gegen eine die Gewissen bedrückende Anwendung des neuen evangelischen Kirchensteuergesetzes gerichtet war. Dieses Gesetz erklärt nämlich alle Evangelischen, welche innerhalb eines Ortes wohnten, für verpflichtet, an die evangelische Landeskirche Steuern zu zahlen. Als solche Evangelische wurden aber ohne weiteres auch alle aus lutherischen Landeskirchen nach Preußen verziehende Lutheraner angesehen, selbst wenn sie sich gar nicht zur evangelischen Landeskirche halten wollten, sondern sich einer der von der Landeskirche getrennten Gemeinden angeschlossen hatten. Zwar waren nach der Generalkonzession die Glieder dieser Gemeinden von Abgaben an die Landeskirche befreit. Diese Befreiung aber sollte nach den Motiven des Kirchensteuergesetzes zuziehenden Lutheranern erst dann zuteil werden, wenn sie gemäß dem Gesetz vom 14. Mai 1873 ihren Austritt aus der evangelischen Landeskirche erklärt hätten. Sie sollten also aus einer Kirche austreten, in die sie gar nicht eingetreten waren.

Zur Beseitigung dieses Konfliktes bat das Oberkirchenkollegium den preußischen Landtag, dem Kirchensteuergesetze eine Bestimmung hinzuzufügen, wonach die in das Gebiet der evangelischen Landeskirche zuziehenden Evangelischen von der Besteuerung durch diese Kirche freizulassen wären, wenn sie innerhalb eines Jahres einer vom Staate mit Steuerexemtion ausgestatteten Religionsgesellschaft beiträten.

In den Verhandlungen der beiden Häuser des Landtages wurde zwar die Berechtigung der Petition im allgemeinen anerkannt; doch trug die Staatsregierung Bedenken, eine auch auf alle anderen Religionsgesellschaften bezügliche Bestimmung zu treffen. Dagegen erklärte sie sich bereit, der Bitte des Oberkirchenkollegiums durch eine Ergänzung der Generalkonzession vom 23. Juli 1845 zu entsprechen, in welcher die Bedingungen festgestellt werden sollten, unter denen Lutheraner das Sonderrecht der Generalkonzession für sich in Anspruch nehmen könnten. Nachdem eine dahin gehende Resolution vom Abgeordnetenhause am 30. März 1905 angenommen war, legte die Regierung einen Gesetzentwurf, betreffend die Ergänzung und Abänderung der Generalkonzession, vor, der mit einer kleinen Abänderung vom Landtage angenommen und am 23. Mai 1908 als Gesetz veröffentlicht wurde. Nach Artikel II dieses Gesetzes wird jeder Zuziehende von der Verpflichtung zu Leistungen an eine andere Religionsgesellschaft frei, der durch den Vorstand

in eine ev. altluth. Kirchengemeinde innerhalb 6 Monaten nach Begründung seines Wohnsitzes auf Grund einer öffentlich beglaubigten Beitrittserklärung aufgenommen worden ist. Durch diese Bestimmung war sachlich dasselbe erreicht, was das Oberkirchenkollegium in seiner Petition angestrebt hatte. Die nach Preußen verziehenden Glieder lutherischer Landeskirchen erlangen durch ihre Beitrittserklärung zu einer ev. altluth. Kirchengemeinde die Befreiung von Abgaben an die ev. Landeskirche, wenn sie den Zutritt binnen 6 Monaten nach ihrer Wohnsitznahme vollziehen.

Außer dieser Regelung des Beitrittes erfuhr die Generalkonzession durch dieses Gesetz auch insofern eine Abänderung, als statt der langatmigen Bezeichnung: „Kirchengemeinden der von der Gemeinschaft der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner" die kürzere Bezeichnung „Evangelisch-altlutherische Kirchengemeinden" gewählt wurde. Die Lutheraner erklärten sich mit dem Gebrauche dieser Bezeichnung im amtlichen Verkehr nach außen einverstanden, da sie bereits in den Sprachgebrauch übergegangen sei und an sich keine Veränderung oder Verleugnung des lutherischen Bekenntnisstandes enthielte, vielmehr zum Ausdruck brächte, daß diese Gemeinden das alte Bekenntnis der evang.-luth. Kirche unberührt von allen unionistischen Neuerungen bewahren wollten und insofern die vor Einführung der Union bestehende ev.-luth. Kirche in Preußen fortsetzten.

Gleichzeitig erfüllte die Regierung in dem Gesetze noch einige andere Wünsche der Altlutheraner. Nach der Generalkonzession konnten nur die einzelnen Kirchengemeinden die Rechte einer juristischen Person erlangen. Im Interesse der Verwaltung des zu kirchlichen Zwecken bestimmten Gesamtvermögens wurden die Minister in Artikel I des Gesetzes ermächtigt, auch der Gesamtheit der Gemeinden, nämlich „dem gemäß Ziffer 1 der Generalkonzession gebildeten, unter dem Oberkirchenkollegium zu Breslau stehenden Verein der ev.-altluth. Kirchengemeinden" die Rechte einer juristischen Person zu erteilen. Durch einen Ministerialerlaß vom 3. Nov. 1910 gelangte dieser Artikel zur Ausführung.

Endlich beseitigte Art. III des Gesetzes vom 23. Mai 1908 die Beschränkungen, welchen die altluth. Gemeinden noch bezüglich der Benennung ihrer gottesdienstlichen Gebäude und des Gebrauchs der Glocken unterworfen waren. Im übrigen wurde durch das Gesetz weder an der rechtlichen Stellung der Altlutheraner etwas geändert, noch ihre kirchliche Bekenntnisstellung irgendwie beeinträchtigt. Ihre kirchliche Verwaltung geschieht völlig unabhängig vom Staate durch das Oberkirchenkollegium zu Breslau; die Kirchenordnungen werden von der alle vier Jahre zusammentretenden Generalsynode beschlossen. Die Besoldung der Geistlichen, die Versorgung der Emeriten und der Pastorenwitwen und -Waisen, die Erhaltung des theologischen Seminars zu Breslau, welches neben dem geforderten dreijährigen Universitätsstudium für die Heranbildung der Geistlichen tätig ist, geschieht durch freiwillige Beiträge der Gemeindeglieder zu einer allgemeinen, vom Oberkirchenkollegium verwalteten Kasse.

Durch den oben erwähnten Delegiertenkonvent steht die preußische lutherische Freikirche mit einem Teil der übrigen lutherischen Freikirchen Deutschlands in engerer Verbindung; aber auch mit den lutherischen Landeskirchen, in welchen das lutherische Bekenntnis noch nicht aufgehört hat, für den gesamten kirchlichen Organismus ausschließlich die öffentlich anerkannte Lehrnorm zu bilden, steht sie in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, doch weist sie ihre Glieder an, sich von solchen Altären fernzuhalten, wo ihnen offenbare Verletzung des lutherischen Bekenntnisses entgegentritt. Die Missionstätigkeit übt sie im Anschluß an die lutherische Missionsgesellschaft in Leipzig aus; doch werden auch andere lutherische Missionsgesellschaften von ihren Gliedern unterstützt. Die jährlichen Missionsgaben der Gemeinden belaufen sich auf 25—30000 Mark. Die evang.-lutherische Kirche in Preußen umfaßt jetzt zusammen mit den ihr angeschlossenen auswärtigen Gemeinden acht Diözesen mit ca. 60000 Seelen in 82 Pfarrbezirken mit 87 Pastoren und Hilfspredigern und drei Geistlichen in allgemein kirchlichen Ämtern. Direktor des Oberkirchenkollegiums ist Kirchenrat Froböß in Breslau. Am theologischen Seminar wirken Seminardirektor Lic. theol. Dr. phil. Stier, Pastor Lic. theol. Dr. phil. E. Ziemer, Kirchenrat Froböß und Kirchenrat Hinz.

Statistik: a) Diözese Breslau mit den Pfarrbezirken: Breslau Süd und Nord, Goldschmieden, Waldenburg, Bernstadt, Luzine, Schwirz, Konstadt, Gleiwitz, Strehlen, Ohlau, Brieg mit ca. 11000 Seelen.

b) Die niederschlesische Diözese mit den Pfarrbezirken: Bunzlau, Kottbus, Freystadt, Guben, Herischdorf, Liegnitz, Reinswalde, Rothenburg-Oder, Sorau N. L., Weigersdorf, Züllichau mit ca. 7200 Seelen.

c) Die Diözese Posen mit den Pfarrbezirken: Alt-Kranz, Glogau, Meseritz, Militsch, Neutomischel, Posen, Rogasen, Schwarzwald mit ca. 5200 Seelen.

d) Die Ost- und Westpreußische Diözese mit den Pfarrbezirken Bromberg, Danzig, Insterburg, Königsberg i. Pr., Marienwerder, Nakel, Schneidemühl, Thorn mit ca. 5000 Seelen.

e) Die pommersche Diözese mit den Pfarrbezirken Cammin, Greifenberg, Groß-Justin, Seefeld, Stettin, Stolp, Treptow a. R., Trieglaff, Bublitz, Wollin I und II mit ca. 10000 Seelen.

f) Die Diözese Berlin mit den Pfarrbezirken: Berlin Südteil, Berlin Nordteil, Berlin Westteil, Potsdam, Magdeburg, Wernigerode, Halberstadt, Erfurt, Mühlhausen i. Th.-Kassel, Sangerhausen mit ca. 8200 Seelen.

g) Die Märkische Diözese mit den Pfarrbezirken: Angermünde-Brüssow, Alt-Rüdnitz, Kiehnwerder, Fürstenwalde, Neu-Ruppin-Spandau, Jabel mit ca. 2100 Seelen.

h) Die Rheinisch-Westfälische Diözese mit den Pfarrbezirken: Elberfeld, Barmen-Langenberg, Radevormwald, Düsseldorf, Köln a. R., Essen (Ruhr), Schwenningdorf, Fürth, Saarbrücken-Walpershofen, Witten; dieser Diözese sind auch die außerhalb Altpreußens gelegenen Pfarrbezirke Gemünden im Westerwald, Steinbach-Hallenberg, Korbach in Waldeck, Pyrmont-Hannover, Frankfurt-Wiesbaden-Heidelberg, Zürich angegliedert, zusammen ca. 11000 Seelen.

Zu c) die selbständige ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen.

Die lutherische Gemeinde in Dreihausen, die 1882 ihre Verbindung mit den Hessen-Darmstädtischen freikirchlichen Gemeinden wieder gelöst hatte und mit der renitenten Kirche Niederhessens in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft getreten war, schloß sich 1904 wieder an „die selbständige evang.-luth. Kirche in den hessischen Landen“ an, da sie sich mit dieser als auf demselben lutherischen Bekenntnis stehend erkannte. Doch behielt sie sich die Fortsetzung der kirchlichen Gemeinschaft mit den niederhessischen Renitenten in der Hoffnung vor, daß auch diese sich allmählich dieser Kirche nähern würden, von der sie vorläufig noch durch ihr Festhalten an den calvinisierenden Verbesserungspunkten des Landgrafen Moritz vom Jahre 1607 getrennt waren.

Die selbständige ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen umfaßt jetzt 12 Pfarrbezirke mit 10 Pastoren.

Statistik: Im Großherzogtum Hessen die Gemeinden Rotenberg im Odenwald, Fürstenau, Reichelsheim mit Schloßgemeinde Erbach, Höchst a. d. Nidder, Usenborn, Echzell mit ca. 1000 Seelen. In Kurhessen: Herrenbreitungen, Widdershausen, Homburg, Dreihausen, Rodenberg, Marburg-Warzenbach ca. 2000 Seelen. Superintendent ist P. Draudt in Usenborn.

Zu d) Die renitente Kirche Niederhessens. In der Tat vollzog sich die vorerwähnte Annäherung auch in den nächsten Jahren mehr und mehr infolge der inneren Zersetzung, die in den beiden Konventen der niederhessischen Renitenten, dem Sander und dem Melsunger, eintrat. Die bisher eingenommene Rechtsstellung der Renitenten erlitt durch den Übertritt der beiden renitenten Pfarrer Fr. Wißel in Sand und M. Hartwig in Berge zur Landeskirche einen schweren Stoß. Zu einer kirchlichen Spaltung unter den Renitenten aber führte die Frage, ob man durch ausdrückliche Zustimmung zu der Deklaration von 1867, die den lutherischen Charakter der hessischen Kirche gegenüber den Moritzschen Calvinisierungsversuchen betont hatte, sich auf den Boden des lutherischen Bekenntnisses stellen solle. Dies tat zunächst Pfarrer Grau in Balhorn 1907, ihm schlossen sich Metropolitan Rausch in Rengshausen und die Pfarrer Engelbrecht, Wicke und C. Baumann an. Als Vertreter „der renitenten Kirche unveränderter Augsburger Konfession, welche sich zu der Deklaration von 1867, als authentischer Interpretation des niederhessischen Bekenntnisstandes bekennt“, traten sie mit „der selbständigen ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen“ 1910 in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft; die Verschiedenheit der geschichtlich gewordenen kirchlichen Bräuche sollte unter ihnen kein Trennungsgrund sein. Sie wußten sich einig „in dem Bekenntnis zu dem alleinigen Königtum Jesu Christi in der Kirche und in der Abwehr der staatlichen Eingriffe in alle kirchlichen Einrichtungen“. Zwei andere renitente Pfarrer Schlunk in Schemmern und J. Wißel in Unshausen lehnten die Annahme der Deklaration entschieden ab und erklärten ihre Gemeinden für die allein wahre Fortsetzung der hessischen Renitenz und der ihr gehörenden göttlichen Verheißungen.

Von beiden Parteien hält sich wieder eine dritte unter Führung des Pfarrers Ernst Baumann in Melsungen getrennt. So hat sich in den hessischen Freikirchen zwar ein ge-

wisser Zug zur Einigkeit bereits geltend gemacht, doch hat er noch nicht sich kräftig genug erwiesen, die teilweise rein persönlichen Gegensätze zu überwinden.

Die renitente hessische Kirche ungeänderter Augsb. Konfession umfaßt 4 Pfarrbezirke: Altenstädt-Sand, Balhorn, Cassel und Hilpershausen mit 3 Pastoren und ca. 1000 Seelen.

Zu e) Die ev.-luth. Freikirche in Hannover hat jetzt auch in Hamburg und Bremen kleine Zweiggemeinden. Sie umfaßt 10 Pfarrbezirke, meist mit mehreren Filialen: Bleckmar, Celle, Farven, Hermannsburg, Nettelkamp, Rabber, Scharnebeck, Stelle, Verden, Vriedel mit ca. 3500 Seelen.

Zu f) Die Hermannsburger Freikirche hat den Namen Hermannsburg-Hamburger Freikirche angenommen und eine Synodalordnung vereinbart. Präses ist P. Ehlers in Hermannsburg. Gemeinden: Die große Kreuzgemeinde in Hermannsburg, die Zionsgemeinde in Hamburg, Nestau, Neutetendorf, zusammen ca. 3000 Seelen. Der unter Führung des P. Wöhling bestehende, mehr missourisch gerichtete Teil der „Hermannsburger Freikirche" schloß sich nach verschiedenen inneren Wandlungen 1908 an „die ev.-luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten" an.

Zu h) „Die ev.-luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten" wurde durch die Verhandlungen mit der von P. Wöhling geleiteten „Hermannsburger Freikirche" zunächst in schwere innere Kämpfe gestürzt. Ein Teil ihrer Pastoren widerstrebte entschieden einer Vereinigung mit dieser Kirche, weil sie in ihr pietistisch-methodistisches Wesen zu erkennen glaubten, und auch die von ihr vollzogene Ordination theologisch nicht genügend vorbereiteter Pastoren, z. B. des Stundenhalters Luschnat in Insterburg, mißbilligte. Den Gegensatz in Lehre und Praxis hob besonders P. W. Hübener in Kolberg in einer Abhandlung über den Pietismus scharf hervor. In dem Bestreben, den Akt der Bekehrung von jeder methodistischen Treiberei freizuhalten, betonte er, daß der Glaube nicht „als Herzensübergabe" oder als ein „Holen der Gnade Gottes", sondern lediglich als eine „willige Rezeptivität passiver Art" aufzufassen sei. Einflußreiche Glieder der Missourisynode in Amerika beanstandeten Hübeners Vortrag über den Pietismus und drängten zur Vereinigung mit P. Wöhling.

Eine sehr bewegte Synode in Rixdorf-Berlin 1903 führte dazu, daß die Pastoren Hanewinkel-Dresden, Hensel-Hannover und Hübener-Kolberg sich von der Synodalgemeinschaft der sächsischen Freikirche lossagten, ohne schon die Kirchengemeinschaft mit ihr aufheben zu wollen. Der Gegensatz verschärfte sich immer mehr; besonders als der Präses P. Willkomm den P. Solbrig in Frankenberg, der sich gleichfalls gegen die Anerkennung Wöhlings erklärt hatte, von der Zugehörigkeit zur Synode suspendierte und die Synode 1906 diese Suspension bestätigte. In der Dresdener St. Trinitatisgemeinde kam es zu einer Spaltung. Ein Teil sagte sich von P. Hanewinkel los und bildete nach einem vergeblichen Versuch, sich als die „alte St. Trinitatisgemeinde" bezeichnen zu dürfen, die sep. ev.-luth. St. Paulsgemeinde.

P. Hübener gab seit 1906 zur Verteidigung seiner Lehrstellung ein eigenes Blatt unter dem Titel „Gideon" heraus und suchte den neuen Kurs der sächsischen Freikirche als einen Abfall vom hohen Artikel von der Rechtfertigung darzustellen. Der Lehrgegensatz spitzte sich auf die Frage zu, ob der rechtfertigende Glaube ein „Werk", eine „Tätigkeit" des Menschen oder nur ein „williges Erleiden" des göttlichen Werkes sei. P. Kunstmann, der gegenwärtige Präses der Synode, vertritt das erstere, P. Hübener das letztere. Da aber auch bei der ersteren Auffassung jede Verdienstlichkeit der menschlichen Tätigkeit entschieden abgelehnt und die Entstehung des Glaubens im Menschen bei der Bekehrung lediglich der Wirkung des Geistes Gottes in den Gnadenmitteln zugeschrieben wird, so erscheint der Vorwurf Hübeners, es würde schon durch sie das Sola fide beeinträchtigt, nicht begründet. Eine eigentümliche Wendung hat der Lehrstreit dadurch genommen, daß die sächsische Freikirche nun umgekehrt den Vorwurf des Abfalls von dem Sola fide gegen P. Hübener erhebt, weil er, zwar nicht bei der Entstehung des rechtfertigenden Glaubens, aber bei seiner Fortsetzung die Werke konkurrieren lasse. (Synodalverf. 1908 S. 161.) Doch ist dieser Vorwurf jedenfalls unberechtigt.

Die Pastoren Hübener-Kolberg, Hanewinkel-Dresden, Solbrig-Frankenberg und Hensel-Hannover haben die Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft untereinander aufgerichtet, dagegen von der Bildung einer eigenen Synode Abstand genommen.

Die ev.-luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten hat durch den Anschluß der mit P. Wöhling verbundenen Gemeinden in Hannover und Ostpreußen an Seelenzahl zugenommen. Durch Bildung besonderer Gemeinden gegenüber allen andern Freikirchen bildet sie für die freikirchliche Bewegung in Deutschland ein zersetzendes Element und trägt

besonders dazu bei, daß die konfessionellen Kreise in den Landeskirchen, trotzdem sie vielfach in der freikirchlichen Gestaltung die Zukunft der lutherischen Kirche in Deutschland erblicken, doch vor dem Schritt in die Freikirche zurückschrecken.

Statistik: „Die ev.-luth. Freikirche in Sachsen und anderen Staaten“ umfaßte Ende 1911 im Königreich Sachsen Gemeinden in Dresden, Chemnitz, Planitz, Crimmitschau und Grün und eine Anzahl Predigtplätze mit zusammen ca. 2230 Seelen mit 6 Pastoren; in Preußen Gemeinden in Berlin, Königsberg i. Pr., Staisgirren, Mehlauken, Flensburg, Hannover, Wittingen, Gr.-Ösingen, Brunsbrock, Hörpel, Heimsen, Allendorf a. U. und Wiesbaden mit zahlreichen Zweiggemeinden und Predigtorten mit ca. 2500 Seelen und 14 Pastoren; eine Gemeinde in Mühlhausen i. Elsaß, eine in Allendorf in Hessen-Darmstadt und eine in Hamburg mit ca. 450 Seelen und 3 Pastoren. Insgesamt also 5300 Seelen mit 25 Pastoren.

Die deutschen luth. Freikirchen haben im letzten Jahrzehnt allerdings an Seelenzahl nur wenig zugenommen. Das hat zum Teil in den bedeutenden pekuniären Opfern seinen Grund, die ihre Erhaltung gegenüber den vom Staat unterstützten Landeskirchen von ihren Gliedern fordert, zum andern Teil in dem Umstand, daß gerade die religiös gerichteten Kreise für konfessionelle Fragen weniger Interesse hatten und ihre Befriedigung in den mehr das Gefühl betonenden Gemeinschaftskreisen suchten. Von seiten der Gemeinschaft und ihrer Evangelisten wurden die freikirchlichen Pastoren geradeso wie die der Landeskirchen als unbekehrt angesehen und deren Gemeinden als Missionsgebiet behandelt. Doch gelang es der Gemeinschaft nur in wenigen Fällen, Glieder der luth. Freikirchen für sich zu gewinnen. Die lutherische Sakramentslehre erwies sich als ein schützender Damm gegen die schwarmgeistige und methodistische Richtung der Gemeinschaftskreise. In den letzten Jahren lenkt die fortschreitende Zersetzung des Konfessionsstandes der Landeskirchen wieder den Blick mehr auf die um das Bekenntnis gescharte Freikirche; doch hält die Besorgnis, dadurch den Einfluß auf das Volk zu verlieren, noch viele von ihr zurück. Aufgabe der Freikirche wird es sein, zu beweisen, daß sie gerade als Bekenntnisgemeinde auch die Kraft besitzt, auf die weiteren Kreise des Volkes, die der Religion sich entfremdet haben, stärker religiös einzuwirken als das Staatskirchentum. Nur dann, wenn sich die luth. Freikirche dieser Aufgabe gewachsen zeigt, wird sie eine Zukunft haben und ein bedeutsamer Faktor für die weitere Entwicklung der lutherischen Kirche in Deutschland werden.

S. 3 Z. 21 l. 11,11 st. XI. **Froböß.**

Lutz, Johann Evangelist Georg. — Literatur: Reusch, Lutz in der AdB Bd 19 S. 711 f.; L. W. Scholler, Kirchengeschichtliches aus dem deutschen Süden; Mt aus dem Leben des J. E. G. Lutz, Basel 1891; Dr. G. Pickel, Johann Evangelist Georg Lutz und der Irvingianismus im Donaumoos in Koldes Beitr. z. bayer. Kirchengesch. Bd XVI S. 49 ff. u. S. 97 ff.; Dr. G. Pickel, Entstehungsgeschichte der evang. Gemeinde und Pfarrei Karlshuld, ebenda Bd XV S. 249 ff.

Eine der interessantesten Persönlichkeiten der deutschen Sektengeschichte des 19. Jahrhdts. ist Johann Evangelist Georg Lutz. Zu Burg im bayerischen Schwaben am 12. März 1801 als Sohn ehrbarer Bauersleute geboren, empfing er den ersten Unterricht in der Schule bzw. bei Pfarrern seines Heimatdorfes und bezog dann das Gymnasium und nach dessen Absolvierung das Lyzeum Dillingen. Nachdem er an verschiedenen Orten des bayerischen Schwabens als Vikar gewirkt, kam er im August 1826 nach Karlshuld im Donaumoose. Letzteres befand sich damals in den ersten Kultivierungsstadien, seine aus aller Herren Ländern angesiedelten Bewohner lebten in bitterster Armut. Lutz suchte ihr nach Kräften zu steuern und entfaltete eine in jeder Hinsicht erfolgreiche Tätigkeit. Das Schwergewicht derselben legte er in Predigt und Seelsorge, erstere in nahezu ganz evangelischem Sinne. Darob von seinen benachbarten Amtsbrüdern angefeindet, mußte er sich vor dem bischöflichen Ordinariat Augsburg verantworten, was ihm auch gelang. Erst recht verbreitete er nun Erbauungsschriften und das NT und hielt ohne Genehmigung des Ordinariats biblische Erbauungsstunden ab, sich selbst immer mehr in das Studium der Schriften Luthers vertiefend. Die Angriffe seiner Gegner zwangen das Ordinariat Augsburg zum Einschreiten gegen ihn; es wollte ihn jedoch mit Rücksicht auf seine zahlreiche Anhängerschaft in Karlshuld und die ihn wegen seiner Verdienste in sozialer Hinsicht haltende Kreisregierung nicht schroff behandeln, sondern setzte bei der Krone Lutz' „Beförderung“ auf eine sehr gut dotierte Pfarrei im Erzbistum München durch. Lutz bezog dieselbe jedoch nicht, sondern wandte sich, nachdem er vergeblich Anschluß an die Brüdergemeinde gesucht und dann auch vom bayer. Ministerium nicht die Erlaubnis zur Begründung einer Sondergemeinde nach dem Muster der

Brüdergemeinde erhalten hatte, mit seinen Anhängern der evangelischen Kirche zu. Bald nach seinem Übertritte zu letzterer (11. Januar 1832) bestand er vor dem Konsistorium in Ansbach die theologische Anstellungsprüfung und sollte die Verwesung einer Pfarrstelle führen. Er weigerte sich aber dessen, wohl weil er merkte, daß er in der evangelischen Kirche Bayerns seinen Sonderbestrebungen auch nicht nachgehen könne, und trat bereits im Juli 1832 wieder zur römischen Kirche zurück, wieder einen Teil seiner Anhänger in Karlshuld mit sich fortreißend. Hierauf wirkte er als Pfarrer in Tafertshofen und von 1839 an als Pfarrer und sogar Dekan in Oberroth im bayerischen Schwaben. Hier kam er bald in den Verdacht des Aftermystizismus, besonders als er mit dem Schotten Caird, dem bekannten Sendboten der Irvingianer, in persönliche und literarische Verbindung trat. Nach jahrelangen Verfolgungen und Verhandlungen wurde er am 6. März 1857 exkommuniziert und ließ sich, nachdem er verschiedene Informationsreisen ins Ausland, besonders nach England gemacht hatte, in der Schweiz nieder, wo er in Basel, Bern und Zürich als irvingianischer Prediger wirkte (1857—1869). Bereits 1849 hatte er irvingianische Sendboten in das Donaumoos gesandt, allein diese richteten nur wenig aus. So entschloß er sich denn, selbst dahin zu gehen und für „Gottes Werk" dort zu werben (1869 70). Aber auch er selbst war wenig vom Erfolge begünstigt; enttäuscht zog er sich zurück und arbeitete in Ulm, Geißlingen, Gerstetten, Altheim, Heilbronn und Nürnberg im Dienste der irvingianischen Sekte. Später übersiedelte er wieder nach Eßlingen, wo er am 9. Juli 1882 starb. Lutz entfaltete zeit seines Lebens eine sehr rege literarische Tätigkeit. Als Hauptwerke seien hier angeführt: Geschichtliche Notizen über die bürgerlichen und religiösen Verhältnisse der Kolonistenpfarrgemeinde Karlshuld auf dem Donaumoose, München 1830 f.; Feierstunden des Christen, Neuburg 1839 f.; Über den Ratschluß Gottes mit der Menschheit und der Erde, Frankfurt 1847 (mit Caird zusammen); Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind, Ulm 1849; Gottes Werk in unserer Zeit, Ulm 1857 (die Geschichte seines kanonischen Prozesses enthaltend); Wahrheit in Sachen der apostolischen Gemeinden, Basel 1870. **G. Pickel.**

Luxemburg. — Die evangelischen Deutschen in Luxemburg wurden, solange die Stadt Luxemburg Bundesfestung war (1815—1867), vom preußischen Garnisonsprediger mit versorgt. Nach Abzug der Garnison sammelte sich unter dem tatkräftigen Protektorat des damaligen Statthalters von Luxemburg, des Prinzen Heinrich der Niederlande, alsbald eine Zivilgemeinde (400 Seelen, die Hälfte in der Stadt), die zunächst von Trier aus pastoriert wurde und sich dann auf Veranlassung der Gemahlin des Prinzen-Statthalters, einer großherzoglich weimarischen Prinzessin, an die Landeskirche des Großherzogtums Sachsen-Weimar anschloß. Von Weimar aus wurde die Gemeinde bis 1894 geleitet und mit Pastoren und Lehrern versorgt. Die luxemburgische Staatsregierung zahlte dem Pfarrer eine „Entschädigung", der Prinz ergänzte die Summe aus seiner Privatschatulle ansehnlich. Das gottesdienstliche Leben der Gemeinde in der dem Staat gehörigen Garnisonkirche und die sich langsam zu sehr erfreulicher Blüte entfaltende Gemeindeschule („Amalienschule" genannt nach der Prinzessin) waren, da die Gemeinde selbst nur sehr geringe Beiträge aufbrachte, auf die Unterstützungen des Gustav-Adolf-Vereins angewiesen, die in besonders reichem Maße vom Hauptverein Weimar einliefen.

Als in den 60 er Jahren des vorigen Jahrhunderts an der Südgrenze des Landes Eisengruben entdeckt wurden, begann eine Einwanderung von deutschen Arbeitern, die auch der evangelischen Gemeinde zugute kam. Als 10 Jahre später die Erfindung des Thomas-Verfahrens eine bessere Ausnutzung der luxemburgischen Erze ermöglichte und infolgedessen die Einwanderung aus Deutschland zunahm, kam es zur Begründung einer mit der Gemeinde der Stadt Luxemburg nur lose zusammenhängenden evangelischen Gemeinde in Esch an der Alzette, deren Pfarrer auch die Protestanten in Schifflingen, Lollingen, Differdingen, Düdelingen und Rümelingen mit versorgte. Im Jahre 1894 löste die Gemeinde Luxemburg ihr Verhältnis zur Weimarischen Landeskirche und konstituierte sich als selbständige landeskirchliche Parochie. Als gesetzliche Grundlage der kirchlichen Organisation mußten dabei die Bestimmungen der „Organischen Artikel des Gesetzes vom 18. Germinal X (8. April 1802) für die protestantischen Bekenntnisse" angenommen werden und zwar in ihrer ursprünglichen, nicht in der für Frankreich durch das Gesetz vom 26. März 1852 modifizierten Fassung. Nach diesen Bestimmungen soll für je 6000 Seelen desselben Bekenntnisses immer nur eine Gemeinde mit einem Konsistorium (Kirchenvorstand oder Gemeindekirchenrat) gebildet werden; die außerhalb des Gemeindeortes wohnenden Glaubensgenossen werden, solange die Zahl von 6000 nicht überschritten wird, dieser Gemeinde als „Annexe" angegliedert und bleiben der Hauptgemeinde gegenüber völlig unselbständig.

Als Folge dieser Organisation stellten sich alsbald erhebliche Schwierigkeiten sowohl für die Hauptgemeinde wie für die Gemeinde Esch ein. Zunächst ergab sich für die Gemeinde der Stadt Luxemburg die Notwendigkeit, ihre mit vielen Opfern auch seitens des Gustav Adolf-Vereins unterhaltene Gemeindeschule aufzugeben, da man von klerikaler Seite entschieden verlangte, daß die nunmehr anerkannte protestantische Kirche wie die katholische auch inbezug auf Schuleinrichtungen den gesetzlichen Bestimmungen sich unterwerfe. Die Aufhebung der Amalienschule ist besonders von den zahlreichen reichsdeutschen Zoll- und Eisenbahnbeamten lebhaft beklagt worden, da sie nun ihre Kinder in die Staatsschulen mit ihrem luxemburgischen Unterrichtsplan schicken müssen. Eine weitere Schwierigkeit erwuchs daraus, daß im Consistoire nach dem Gesetze nur luxemburgische Staatsangehörige sitzen dürfen. Die bisherigen Mitglieder des Kirchenvorstandes, die deutsche Reichsangehörige waren, mußten deshalb abdanken und luxemburgischen Staatsbürgern Platz machen. Auch der Pfarrer der Gemeinde, Kranichfeld, trat aus diesem Grunde von seinem Amte zurück. Seinem Nachfolger, Hofprediger Schenck († 29. März 1912), ist durch besonderen Beschluß der Kammer ausnahmsweise gestattet worden, seine badische Staatsbürgerschaft beizubehalten. Gegenwärtig hat die gedachte Bestimmung die Folge, daß das Consistoire, das sich durch Zuwahl ergänzt, nie vollständig ist, weil es in der Gemeinde an Männern luxemburgischer Staatsangehörigkeit fehlt.

Was die Gemeinde Esch betrifft, so geriet sie durch die neue Kirchenverfassung aus der Lage einer nahezu selbständigen Gemeinde in die Lage einer abhängigen Annexgemeinde; denn die vom Gesetz als Voraussetzung für die Bildung einer 2. Gemeinde geforderte Seelenzahl von mehr als 6000 luxemburgischer Protestanten war damals noch nicht erreicht und ist auch heute noch nicht erreicht (Gesamtzahl der Protestanten jetzt rund 4000). Die Folge war, daß auch ihr Geistlicher aus einem selbständigen Pfarrer zum Vikar des Pfarrers der Stadt Luxemburg herabsank — eine Gestaltung der Dinge, die zu mancherlei Unzuträglichkeiten führte. In gleiche Lage geriet die in den letzten Jahren durch die bedeutende Entwicklung der Hüttenindustrie stark angewachsene Gemeinde Differdingen (1100 Seelen), die eine Verselbständigung umsomehr wünscht, als sie bereits die Mittel zur Errichtung einer Kirche und zur Besoldung des Pfarrers besitzt, deren Verfügung sie nicht aus der Hand geben möchte. Wie sich die gegenwärtig lebhaft empfundenen Schwierigkeiten, deren Beseitigung im Interesse einer gedeihlichen Entwicklung der evangelischen Kirche in Luxemburg dringend zu wünschen ist, lösen werden, bleibt abzuwarten. **F. Rendtorff.**

Lyranus, Nikolaus. — Labrosse, Soucres de la biographie de N. d. L., études Franciscaines 1907; Bihl, Hat N. v. L. in Erfurt doziert? Zeitschr. des Vereins für Thüring. Gesch. u. Altertumskunde 1907. — S. 30 Z. 37 füge bei: Nach Nestle, ThLBl 1902 S. 369 wäre Julius von Pflug der Urheber des Spruches Si Lyra non lyrasset etc. (vgl. Bindseil-Niemeyer, Krit. Ausg. der Lutherbibel 1855 Bd. 7 S. 356) bzw. seiner Anwendung auf Luther. Ähnliche Redensarten finden sich schon früher: Nisi Lyra lyrasset, nemo Doctorum in Bibliam saltasset u. ä., vgl. Nestle in ZdTh 1877, übrigens auch Kirchenlexikon von Wetzer Welte, A. Nik. v. Lyra. **R. Schmid.**

M.

Macedonius und die Macedonianer. — Über die Geschichte des Paulus und die Einsetzung des Macedonius (XII 42, 23—45, 11) vgl. jetzt namentlich E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VIII (Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss. phil.-hist. Kl. 1911 S. 469—522). Der Übereinstimmungen mit meinen Darlegungen ist hier mehr als der — zumeist mit der Datierung der Synode von Sardika zusammenhängenden — Differenzen. — Zu XII 42, 2 bemerkt Holl (Amphilochius S. 215 Anm. 2), daß der Nyssener Macedonius in der Tat nirgends erwähnt; in bezug auf Didymus (XII 42, 3) weist er (ZKG 25, 1904 S. 388) nach, daß er für die Pneumatomachen keinen andern Namen hat als den der „Macedonier" und daß er Macedonius überall als den Urheber der pneumatomachischen Ketzerei bezeichnet. Holl ist deshalb (a. a. O. S. 389) geneigt, anzunehmen, „daß der Macedonianismus doch mit Macedonius näher in Verbindung zu bringen ist, als Loofs gelten lassen möchte". **Loofs.**

Macrobius, donatist. Bischof, der ca. 363—375 in Rom lebte, wird von Harnack als Verfasser des pseudocypr. Traktats de singularitate clericorum, TU NF IX 3, 1903, betrachtet. Gegen Harnack suchte F. v. Blacha, D. pseudocypr. Traktat de singularitate clericorum ein Werk Novatians, KGeschichtl. Abhandlungen von Sdralek II S. 193 ff. Breslau 1904, den Traktat für Novatian in Anspruch zu nehmen. Aber seine Gründe sind nicht stichhaltig; vgl. Harnack, Gesch. der altchristlichen Literatur II 2, Lpz. 1904 S. 552 f.; er hält die Zuweisung an Macrobius aufrecht. **Hauck.**

Märtyrer und Bekenner. — Lit.: F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel, ZntW 1903 S. 111 (der Märtyer ist der γνήσιος μαθητὴς καὶ μιμητὴς Jesu, der ihn selbst „vor Augen rückt", sinnenfällig „kundmacht, was Jesus war und ist", „also μάρτυς = εἰκών"). H. Kellner, Heortologie s. Nachtr. in Bd 12 zu 9, 715. Besonders H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, Brüssel 1905, deutsch von Stückelberger. Die Abhandlungen von Pio Franchi de Cavalieri in den Studi e Testi. F. Lanzoni, La passio Sabini o Savini, RQS 1903 (zeigt die engen Beziehungen zwischen einer Reihe von Passionen). A. Ehrhard, Die griechischen Martyrien, Schr. d. Wiss. Ges. in Straßb. 1907. H. Quentin, Les martyriologes historiques du moyen âge. Étude sur la formation du martyriologe Romain, Paris 1908. U. Wilcken, Z. alex. Antisemitismus, ASG 1909. A. Harnack, Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche, SBA 1910 (Die Märtyrerakten wollen zeigen, daß Christus noch lebendig ist in der Kirche; dagegen modifizierend Ehrhard: Die Märtyrerzeugnisse, nicht die Märtyrerakten sind Erweis des lebendigen Christus). H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II 338 ff., 438 ff. **Bonwetsch.**

Magdeburg, Erzbistum. — M. Kluge, Otto v. Hessen, Erzb. v. Magdeburg 1327—61. Hall. Dissert. 1911. F. v. Schrötter, Beschreibung der Münzen des Erzstifts und der Stadt Magdeburg 1400—1682. Magdeb. 1909. Über die Herkunft der Bischöfe zahlreiche Nachweise bei A. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im MA. Stuttg. 1910. **Hauck.**

Magier, Magie. — S. 58 Z. 21 füge bei: C. Fossey, La magie assyrienne. Étude suivie de textes magiques, transscrits, traduits et commentés. Paris 1902 (485 pp. 8ᵛᵒ). A. Abt, Die Apologie des Apulejus von Madaura u. die antike Zauberei. Gießen 1908. **Zöckler †.**

Magnifikat. — S. 72 Z. 6 füge bei: Friedrich Spitta, Das Magnifikat ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth. In den „Theol. Abhandlungen", Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann. Tübingen und Leipzig 1902. Zu vgl. Daniel Völter, die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas, in „Theol. Tijdschrift XXX (1896) S. 224—269. L. Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'" (1900) S. 18—21. H. A. Köstlin, Das Magnifikat Lc 1, 46—55 Lobgesang der Maria oder der Elisabeth? in ZntW. Gießen 1902 S. 139 ff. **H. A. Köstlin †.**

Mainz, Erzbistum. — Die wichtigste Publikation der letzten Jahre für die Geschichte des EB. Mainz ist die seit 1907 von E. Vogt und F. Vigener bearbeitete Fortsetzung der Böhmerischen Regesten. Vom 1. Bde liegen bis jetzt 50 Bogen vor, umfassend die Zeit von 1289—1319, vom 2. Bd 60 Bogen für die Jahre 1354—1366. F. Vigener, Die Synodalstatuten des EB. Gerlach v. Mainz von 1355 und 1356, Beitr. z. hess. KG 2. Bd S. 287 ff. Die Akten einer bisher kaum beachteten Synode der Mainzer Kirchenprovinz zu Aschaffenburg am 16. Aug. 1440 finden sich in den deutschen Reichstagsakten 15. Bd S. 429 ff. Nr. 232—249. Bei Hefele ist sie nicht erwähnt. Noch mag bemerkt werden, daß die Vita Arnoldi (Arnold v. Selenhofen 1153—1160) von Th. Ilgen als eine Fälschung des 17. Jhrh. nachgewiesen worden ist, Wstd. Ztschr. 27. Bd S. 38 ff.

Einen geistvollen Überblick über die Geschichte des EB. gab K. Wenck in der Z. d. Ver. für hessische Geschichte usw. 1909: Die Stellung des Erzstifts Mainz im Gang der deutschen Geschichte. Von Einzeluntersuchungen sind zu erwähnen J. Kippenberger, Beiträge z. Geschichte des EB. Aribo v. Mainz. Leipz. Dissert. 1909. E. Vogt, EB. Mathias v. Mainz (1321—28) Berlin 1905. F. Pfeil, D. Kampf Gerlachs v. Nassau mit Heinrich v. Virneburg um das Erzstift Mainz. Darmstadt 1910. F. Vigener, K. Karl IV. und der Mainzer Bistumsstreit 1373—78. Trier 1908. E. Sthamer, EB. Johann II. v. Mainz und die Absetzung König Wenzels. Jena 1909. F. Bliemetzrieder, D. abendländische Schisma in der Mainzer Erzdiözese. MJÖG 30. Bd 1909 S. 502 ff.

W. Kisky, Die Domkapitel der geistl. Kurfürsten in ihrer persönl. Zusammensetzung im 14. und 15. Jahrhundert. Weimar 1906. M. Stimming, Die Wahlkapitulationen der EB. und KF. v. Mainz 1233—1788, Göttingen 1909. E. Baumgartner, Gesch. u. Recht des Archidiakonats. Stuttg. 1907 S. 96—122. Meine Abhandlung über die angebl. Mainzer Statuten v. 1261 und die Mainzer Synoden des 12. und 13. Jahrh. in den Theolog. Studien, Th. Zahn dargebracht. Leipzig 1908. U. Stutz, D. EB. v. Mainz u. die deutsche Königswahl. Weimar 1910. A. Schulte bezieht sich in seinem Werk: Der Adel und die deutsche Kirche im MA, Stuttgart 1910, vielfach auf Mainzer Verhältnisse. **Hauck.**

Major, Georg, und der majoristische Streit. — Zum Briefwechsel ist nachzutragen: Autographa Majors, von 1529 in Boerners Auktionskatalog Nr. 87, von 1536 u. 1551 in Nr. 104 S. 26 f.; Briefe von u. an Amsdorf in ZKG XXII, 614, 616, 618 ff., 634, 636 ff.; ThStK 1907, 468 ff.; Briefe an Jonas in ZKG XXXI 302, 322. — Zu seinem deutsch-lateinischen Katechismus: O. Albrecht in ARG I 254 ff.; II 212 ff.; Weim. Ausg. 30, 1, 412 ff., 590 ff., 688 ff.; Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, Einleitung S. 284 ff., Text S. 433 f. — Zum majoristischen Streit: K. Thieme in ThLB 1908 Sp. 41 f. (Nachweis von Stellen aus Luthers Werken, auf die sich Amsdorf für seine These von der „Schädlichkeit" der guten Werke berufen konnte); Tschackert, Entstehung d. luth. u. reform. Kirchenlehre, 1910 S. 514 ff., besonders aber O. Ritschl, Orthodoxie u. Synkretismus (Dogmengesch. d. Protestantism. II 1912) S. 371 ff. **G. Kawerau.**

Makarij, Erzbischof von Novgorod, Metropolit von Moskau, gest. 1563. — Literatur: N. Lebedev, Makarij, Metropolit von ganz Rußland (russ.), Moskau 1877. N. Kostomarov, Russ. Gesch. übers. von Henckel, Gießen 1891 S. 385 ff. Brockhaus-Efron, Konvers.-Lex. s. v. Makarij (russ.).

Unter den Leitern der vorpetrinischen russischen Kirche ragt an geistigen Interessen in fast einzigartiger Weise hervor Makarij, zuerst Erzbischof von Nowgorod, 1542—1563. In den russischen Menäen, den Tschetji Minei, hat er „alle in Rußland gelesenen Bücher" zu sammeln gesucht. Er hat dabei selbst energisch mit Hand angelegt. Soweit dabei eine Bearbeitung stattfand, wurde die Volkssprache durch die Kirchensprache ersetzt, die Erzählung rhetorischer gestaltet. In dem sog. „Stufenbuch" (Geschlechtsregister") machte er den ersten Versuch, die russische Geschichte zu bearbeiten, mit Moskau als ihrem Mittelpunkt. Auch das sog. Sammelkanonbuch wird ihm zugeschrieben. Unter seinem Vorsitz tagte in Moskau die sog. Hundertkapitelsynode 1551; die Antworten auf die dem Zaren in den Mund gelegten Fragen hat er zumeist gegeben und so das gesamte religiöse und sittliche Leben in der russischen Kirche zu regeln, die Mißbräuche und Abergläubisches zu beseitigen gesucht (vgl. Kostomarov S. 402 ff.). Die erste Druckerei in Moskau hat Makarij eingerichtet. Die Verehrung lokaler Heiliger versuchte er durch die allgemein anerkannter zu ersetzen. In den Klöstern beförderte er die Gemeinsamkeit des Lebens. M. präsidierte auch der Synode gegen Baschkin und Genossen, die ein innerliches Christentum forderten. An dem Sturz der Schuiskij 1543 war er beteiligt. Aber für Silvester, den guten Genius Iwans des Grausen, ist er, freilich vergeblich, eingetreten. Seine Sendschreiben sind rhetorisch gehalten. Dagegen sind seine Reden schlicht; man rühmte an ihm die Kunst, allen verständlich zu sprechen. **Bonwetsch.**

Makarius. 1. M., der Ägypter. — S. 91, 19 füge bei: Ch. Gore, The Homilies of St. Mac. the Egypt, Journ. Theol. Stud. 8, 1907, 85—90; J. Stoffels, D. mystische Theol. M.' des Äg. u. d. ältesten Ansätze christl. Mystik, Bonn 1908, und M. d. Äg. auf d. Pfaden d. Stoa, ThQS 92, 1910, 88—105, 243—265; dazu folgende Arbeiten von J. Stiglmayr, M. der Große u. d. kirchl. Kultleben, Theol. u. Glaube 1, 1909, 734—736, Makarios d. Gr. u. Gregor v. Nyssa, das. 2, 1910, 571 (die sog. epistula secunda eine mit fremden Reflexionen durchsetzte Kompilation aus Gregors Schrift de instituto christiano MSG 46, 288—305), Der Mystiker M. und die „Weltweisen", insbes. Sokrates, Kath. 90, 2, 1910, 55—59, M. der Gr. im Lichte d. kirchl. Tradition, Theol. u. Glaube 3, 1911, 274—288, Bilder u. Vergleiche aus d. byzantin. Hofleben, Stimmen aus M.-Laach 80, 1911, 414—427, Sachliches u. Sprachliches b. M. v. Ägypten, Progr. der Stella matutina in Feldkirch, Innsbr. 1912. S. 91, 53: Dem gegenüber hat Stiglmayr den Beweis angetreten, daß das Homilienwerk ein nicht in der sketischen Wüste, sondern wahrscheinlich in einer griechischen Metropole (kaiserlichen Residenz) und zwar in byzantinischer Zeit entstandenes Konglomerat alter und neuer, lose zusammengestellter Stoffe ist, unter denen sich manches Eigengut des Ägypters befinden

mag. S. 92, 8: Stoffels weist auf die materielle und formelle Anlehnung an die stoische Naturphilosophie hin.

2. M. der Jüngere. — S. 92 Z. 25 l. Makarius st. Markarius.

3. M. Magnes. — S. 91, 29 füge bei: G. Schalkhausser, Zu den Schriften des Makarios v. Magnesia (TU 33, 4), Leipz. 1907; T. W. Crafer, M. M., a neglected Apologist, Journ. Theol. Stud. 8, 1907, 401—423, 546—571; A. Harnack, Kritik des NT.s v. einem griech. Philosophen des 3. Jh.s (TU 37, 4) Leipz. 1911. S. 92, 49: Die Überlieferungsgeschichte des Apokritikus hat Schalkhausser aufgehellt. S. 92, 50: Gegenüber dem traditionellen Ansatz auf ca. 400 (Harnack zwischen 370 und 390) hat Crafer versucht, M. ein volles Jh. früher anzusetzen und ihm das Bischoftum in Magnesia abzusprechen. S. 92, 55: Die Ansicht, daß die im Apokritikus enthaltenen Bruchstücke dem Porphyrius angehören, hat Harnack mit neuen, freilich nicht durchschlagenden Gründen zu stützen gesucht. Berichtigungen: S. 91, 28 l. Neumann st. Naumann; S. 92, 50 l. 5 st. 4. Jahrhunderts. **G. Krüger.**

Malalas, Johannes. — J. Bidez, Sur diverses citations, et notamment sur trois passages de M. retrouvés dans un texte hagiographique, Byz. Zeitschr. 11, 1902, 388—394; F. C. Conybeare, The Relation of the Paschal Chronicle to M., das. 395—405; K. Wolf, Studien z. Sprache des M., Progr., Münch. 1911. Vgl. auch die Zusammenstellungen im Generalregister zur Byz. Zeitschr., Leipz. 1909, 289. **G. Krüger.**

Maleachi. — Vgl. Nowack, Handkommentar z. AT, III 4 (1897) S. 389—411; Marti, Das Dodekapropheton, Kurzer Handcomm. z. AT, XIII (1904) S. 456—479; Winckler, Altorientalische Forschungen, II 1901 S. 531 ff.; Isopescul, Der Prophet Maleachi, Einl., Übers. u. Auslegung, 1908. **W. Lotz.**

Mallet, Friedrich Ludwig. — S. 126 Z. 47 l. 1792 st. 1793.
S. 127 Z. 14 l. 6. st. 5.

Malsteine. — S. 132 Z. 29 l. 2 Sa 18, 18 st. 1 Sa 18, 18.
S. 133 Z. 48 l. מצבה st. מצבה.
S. 136 Z. 16 l. heißt vielmehr der Turmtempel von Borsippa st. ist vielmehr zu übersetzen.
S. 136 Z. 17 l. der Turmtempel von Uruk „der Tempel der sieben Innenräume" und Uruk selbst st. Uruk in dem andern Fragment.
S. 139 Z. 41 l. erkennbare st. erkennbaren. **Wolf Baudissin.**

Mandäer. — Zu S. 156, 58: M. Lidzbarski, D. Johannesbuch der Mandäer 1. T. Text. Gießen 1905. **Hauck.**

Mande, Hendrik. — S. 185 Z. 7. Im Jahre 1395 legt er mit vielen anderen viri discreti in einer noch vorhandenen Urkunde 19. März vor einem öffentlichen Notar Zeugnis ab gegen die Verleumdungen der Brüder vom gemeinsamen Leben (abgedruckt bei Schoengen, Jac. Trajecti narratio Beilage, XVI S. 499 ff.)

S. 188 Z. 21. Diese liegt uns jetzt vor von Dr. C. G. N. de Vooys: „De dietse Tekst van Hendrik Mande's Apocalipses" im Ned. Arch. v. Kerkgesch. 1902 II 1 S. 78—97. **L. Schulze.**

Manegold von Lautenbach. — G. Koch, Manegold von Lautenbach. Berlin 1902. **Mirbt.**

Mangold, Wilhelm. — Zu S. 191, 17 füge hinzu: Vgl. DLZ vom 17. 9. 1904, wo Ernst Christian Achelis in Sp. 2232—2236 das Buch von Ed. Rud. Grebe: August, Fr. Chr. Vilmar als Oberhirte der Diözese Cassel, Marburg 1904, anzeigt, indem er aus Greve viel für Vilmar Kennzeichnendes mitteilt. **Kamphausen †.**

Mani, Manichäer. — A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschichte 2. Bd 4. Aufl. Tüb. 1909 S. 514 ff. Hier S. 514 ff. eine Übersicht über die Quellen, S. 527 über die Literatur. Hinzuzufügen ist E. de Stoop, Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire romain. Gent 1909 u. M. A. Kugener u. F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme. II. Brüssel 1912. **Hauck.**
S. 194 Z. 48 l. Goldwiesen st. Goldwäschen.
S. 225 Z. 32 l. Bruckner st. Brückner.

Mantel, Johann, Augustiner, geb. 1470, gest. 1530. Lit.: Württb. KG 254, 266, 285. Pfaff, Geschichte der Stadt Stuttgart, 334. Schnurrer, Erläuterungen 47 f. Keim, Schwäb. Ref.-G. 20, 25 f., 40, 45, 80 f. Bossert, Luther u. Württemberg 237—39. Sattler, Württb. unter den Herzögen 2, 103 u. Beil. 94—98. Württb. Jahrbücher 1856 I 96. Zwingli opera 8, 226, 271 ff., 275, 283, 285, 408. Rauscher, Die Prädikaturen in Württemberg. Württb. Jahrb. 1908 II 194, 203.

Der mit dem gleichnamigen Cölestiner und nachmaligen Diakonus in Wittenberg oft verwechselte Ordensgenosse Luther ist nicht ein geborener Nürnberger, sondern stammt aus Miltenberg am Main. Da ihn Butzer am 13. September 1528 paulo minor sexagenario nennt (Schieß, Briefwechsel der Brüder Blaurer 1, 166), muß er a. 1470 geboren sein. Am 1. Juni 1487 wurde er in Ingolstadt als Johannes Mantel ex Mültenberg inskribiert (Georg Wolf, Die Matrikel der Univ. Ingolstadt I 1, München 1906 S. 174. Noch nicht ausgegeben.) und erlangte dort das Bakkalaureat, vielleicht vor 31. Mai 1491 und zwar in ehrenvoller Weise, weshalb er in Tübingen allen seit jenem Tag promovierten Bakkalaureen vorangestellt wurde (Hermelink, Die Matrikeln der Univ. Tübingen 1, 102 Nr. 18). Darauf muß er in das Augustinerkloster in Nürnberg eingetreten sein. Denn am 6. März 1495 wurde er in Tübingen als Frater Ioh. Mantel de Nürmberga ord. s. Aug. inskribiert und am 14. April 1495 als Baccalaureus Ingolstad. unter die Kandidaten der Magisterwürde aufgenommen. Diese Würde erlangte er schon am 7. Februar 1496. Seine Wohnung hatte er im Augustinerkloster, dessen Lesemeister und Prior 1497 Joh. von Staupitz wurde. Seine theologischen Lehrer waren Wendelin Steinbach, der treue Schüler Gabriel Biels, Walter von Werwe, Konr. Summenhart und Staupitz. Dabei hörte er fleißig mit den meisten Augustinern die Vorträge des Guardians im Franziskanerkloster Paul Scriptoris, wobei er mit Konrad Pellikan zusammentraf. Riggenbach, Chronicon Pellicani S. 12 f. 1500 wurde Mantel der Nachfolger Nik. Beslers im Priorat zu Nürnberg, das er bis 1503 bekleidete. Das Augustinerkloster beeinflußte damals ganz das religiöse Leben Nürnbergs und versah den größten Teil der Seelsorge (Roth, Die Einführung der Ref. in Nürnberg S. 52; Kolde, Die Augustinerkongregation S. 245 Anm.).

Als Staupitz 1503 das Priorat in München aufgab, um in Wittenberg die Universität aufzurichten, folgte ihm Mantel im Sommer 1503 (Frater Ioannes Mantell. ord. her. Förstemann, Alb. Viteb. 1, 9). Welche Stellung er im Augustinerkloster dort einnahm, ist nicht bekannt. Sein Ziel war die Erwerbung der theologischen Doktorwürde, die er am 29. April 1506 erlangte (Liber decanorum S. 3). Im Rotulus Doctorum Wittenbergae Profitentium erscheint er als fünfter und letzter unter den Professoren der theologischen Fakultät (Strobel, Neue Beyträge 3, II 63. Kaufmann, Gesch. der deutschen Universitäten 2, 574). Er erwarb sich bald als Lehrer und gediegener Charakter einen guten Namen. 1508 wurde er gerühmt: cuncta, quae docet, opere et suo exemplo nos facere praecipit (Haußleiter, Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers S. 17).

Das Wittenberger Amt gab er auf, als ihn der Stifter der Prädikatur zu S. Leonhard in Stuttgart am 17. Oktober 1511 zu diesem Amt berief. Am 11. November 1511 hielt er dort seine erste Predigt (Württb. Jahrbücher 1856 I 96, Rauscher a. a. O.). Damit widerlegt sich die von Kilian Leib in seinen Annales maiores (v. Aretin, Beiträge zur Geschichte VII 664) überlieferte Erzählung der Nonne Sabina Biber in Mariaburg, ebenso wie durch Luthers Quittung über die vom Kurfürsten ihm zum Doktorat geschenkten 50 fl., wie seine ganz bestimmten Äußerungen (Enders 1, 10; Deutsch, Kil. Leib S. 93). Die Nonne hatte behauptet, Mantel habe sich mit ihrem erzürnten Bruder Peter Biber aus dem Wittenberger Kloster entfernt, weil Staupitz die Biber zum Studium und Doktorat von einer vornehmen Frau vermachten 500 fl. für Luthers Doktorpromotion, die erst am 18. Oktober 1512 stattfand, verwendet habe, während die gewöhnlichen Kosten der Promotion noch nicht 50 fl. betrugen. Biber, der 1506 in Tübingen studiert hatte (Hermelink a. a. O. 154 Nr. 17), wird Mantel zum Begleiter für die Reise nach Schwaben beigegeben worden sein, erscheint aber als Kriegsknecht auf der Marienburg bei Würzburg im Bauernkrieg 1525 (L. Fries, Gesch. des Bauernkriegs in Ostfranken 1, 187). Staupitz wird viel daran gelegen gewesen sein, einen begabten, treuen Anhänger in der Hauptstadt Schwabens zu wissen, da der Provinzial der rheinisch-schwäbischen Provinz, Siegfried Calciatoris, Prior in Speier, die fünf Klöster Alzei, Heidelberg, Weil, Eßlingen und Tübingen, die sich unter Staupitz gestellt hatten, wieder unter seine Leitung zu bringen suchte. Zwar hatte sie das Generalkapitel zu Viterbo ihm zugesprochen, aber die fünf Klöster erhoben dagegen Einsprache, die drei schwäbischen Klöster standen treu zu Staupitz' Vikar, dem Tübinger Prior Bernhard Gebhardi. Ende März 1512 waren die Vertreter der fünf

Klöster in Stuttgart versammelt, der Rat ehrte sie durch eine Gabe an Wein (für 12 Schillinge), die er ihnen in das Gasthaus zum Wolf sandte (Bürgermeisterrechnung 1511 12). Endlich gelang es am 29. März 1512 Herzog Ulrich, die drei schwäbischen Klöster zum Gehorsam gegen die Anordnung des Generalkapitels und zur Unterordnung unter Calciatoris zu bewegen, aber sie ließen sich den Fortbestand ihrer Observanz zusichern, und am 31. März 1514 hob der General Ägidius von Viterbo diese Übereinkunft wieder auf. Fortan blieb Gebhardi bis zu seinem Tode Vikar der 5 genannten Konvente. (Sattler, Herzoge 1, 135, Beil. 58, Kolde 258, Reutlinger Gesch.-Bl. 4 [1893] 103.) Sicher ist Mantel bei diesen schwierigen Verhandlungen mit tätig gewesen und hat am 29. März 1512 den 3 Konventen noch zu retten gesucht, was zu retten war.

Es waren stürmische Zeiten, in welchen Mantel seines Predigtamtes in Stuttgart waltete. Rasch folgten sich der Aufstand des armen Konrad, der Tübinger Vertrag 1514, die Bluttat des Herzogs an Hans von Hutten am 5. Mai 1515 und die Erregung der öffentlichen Meinung durch die Hetzschriften Ulrichs von Hutten. Da mochte Mantel einen Wechsel in seinem Amt begrüßen, das am 15. September 1515 sein Ordensbruder und Studiengenosse Dr. Hier. Gandelfinger (Candelphius) aus Eßlingen, später Prior in Neustadt a. d. Orla, übernahm (Hermelink, Matr. 1, 103; Kolde, Analecta Luth. 441; ARG 1, 202). Die näheren Umstände des Wechsels sind noch unbekannt. Die Nachricht, daß Mantel nach Straßburg ging (Sattler, Herzoge 2, 103), hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Nach dem Befehl des Generals von 1514 sollte das dortige studium generale des Ordens erhalten bleiben (Höhn, Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ord. fratr. erem. s. August. Wirceburg 1744 S. 150). Aber es galt, dasselbe wieder emporzubringen. Mantel wird als Lesemeister und Prediger dahin berufen worden sein. Er wird dort auch dem Provinzial Konr. Treger bekannt geworden sein, der ihn 1523 tantus vir nennt (Sattler 2, Beil. 94 S. 230).

Zu Straßburg hatte die von Wittenberg ausgehende Bewegung Freunde nicht bloß unter der Bürgerschaft, sondern auch unter der Geistlichkeit gefunden. Der Karthäuser Brunfels, der ehemalige Kaplan Lukas Hackfurt, der Schreiber des Domkapitels Nik. Gerbel standen ganz auf Luthers Seite. Peter Philippi von Rumsperg predigte an Alt S. Peter „Gottes Wort rein und lauter" und wurde darum bereits 1520 abgesetzt (Baum, Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529 S. 8). Luthers Schriften wurden 1519 und 1520 dort fleißig nachgedruckt und gelesen. Im Augustinerkloster gestattete der Provinzial Treger nicht nur freimütige Predigten, sondern auch Disputationen über Zeit- und Kontroversfragen, an denen er Wohlgefallen hatte (Baum, Capito u. Butzer S. 197 ff.), ehe er sich ganz von der neuen Richtung abwandte. Im Jahr 1519 fand sich im Kloster „ein Prediger, dessen Name nicht aufbewahrt worden ist, in dessen Vortrag der Geist der Neuerung sich von Tag zu Tag mehr entwickelte" (Jung, Beiträge zur Gesch. der Ref. 2, 272). Die Annahme liegt nahe genug, daß dieser Prediger Mantel war, von dem Sattler (Herzoge 2, 103) sagt: „Er hatte zu Straßburg einigen Unterricht von Dr. Luthers Lehren erlangt. Diese wiesen ihn auf die H. Schrift und zeigten ihm in der Anwendung derselben, daß viele Sätze des Papsttums in dieser nicht gegründet wären und Christus als das Haupt der christlichen Kirche und seine Apostel ganz anders gelehrt hätten, als man bisher glaubte."

Inzwischen war Württemberg 1520 in die Hände des Kaisers Karl V. übergegangen, der das Land 1522 seinem jungen Bruder Ferdinand überließ. Vom politischen Standpunkt aus ließ sich auf ruhige Zeiten hoffen. Die Haltung Karls V. in religiösen Fragen schien noch ein unbeschriebenes Blatt zu sein. Selbst Luther wagte noch auf ihn zu hoffen. Aber doch mochte Mantel Schwierigkeiten von seiten der Regierung und des Stifts und des Predigerklosters in Stuttgart für seinen Standpunkt fürchten, als ihn der Rat 1520 wieder um Übernahme der Prädikatur an S. Leonhard ersuchte. Deshalb ließ er sich vom Rat eine Verschreibung ausstellen, daß dieser ihm in allen widrigen Zufällen beistehen und ihm das Recht angedeihen lassen, also ihn gegen Gewaltmaßregeln schützen werde (Sattler a. a. O. 103). Mit warmer Überzeugung predigte Mantel gegen das Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen, da man nicht sicher wisse, ob sie im Himmel seien, womit er sagen wollte, daß die von der Kirche für heilig erklärten Leute damit noch nicht vor Gott, dem entscheidenden Richter, als heilig anerkannt seien. Er stritt gegen das Vertrauen auf das Verdienst der guten Werke, denn der Glaube allein mache gerecht und selig. Das Gesetz sei nicht der Weg zur Gerechtigkeit, sondern zur Selbsterkenntnis. Es waren die ganz paulinischen Gedanken Luthers, die ihn erfüllten. Dabei aber beschäftigte er sich viel mit dem

AT, wie er denn später seinen Kindern die alttestamentlichen Namen Isaak und Rahel gab, und verkannte dabei den Unterschied der Ökonomie des ATs und NTs, wie Karlstadt mit der Erneuerung des Sabbatgebots und Jakob Strauß mit seinem Kampf gegen Zins und Gült. In Stuttgart sammelte sich ein Häuflein Anhänger des neuen Glaubens um ihn. M. Stiefel widmete ihnen 1523 seine Predigt vom verlorenen Sohn. Mit Stiefel wie mit anderen Freunden des Evangeliums in Eßlingen wird Mantel im Verkehr gestanden haben. Wenigstens lernte ihn dort der Augustiner Joh. Lonicer kennen und seine doctrinae et morum integritas schätzen (Lonicer, Jona propheta Bl. aij.). Auch die Regierung wurde auf ihn aufmerksam. Sie versuchte erst „durch getreue und brüderliche Ermahnungen und Warnungen", wohl seiner Ordensbrüder und anderer Geistlicher, ihn zurückzuhalten und zur Mäßigung zu bewegen. Man hielt ihm das Evangelium selbst entgegen, man verwies ihn auf die kaiserlichen Mandate gegen Luther und das Edikt Ferdinands vom 26. November 1521, man drohte ihm mit Strafe (Sattler, 2. Beil. 95 S. 231; Pfaff, Gesch. v. Stuttgart 1, 334). Aber Mantel ließ sich nicht schrecken, denn er sah sich im Gewissen an die h. Schrift gebunden. Der Provinzial Treger sagt: neminem audire voluit (Sattler a. a. O. Beil. 94). Da schlug eine Predigt dem Faß den Boden aus. Im Mitleid mit dem durch Abgaben mannigfachster Art beschwerten Volk pries Mantel das Sabbat- und Jubeljahr mit Erlaß aller Schulden und Abgaben und rief mit erhobener Stimme: „O lieber Mensch und armer, frommer Mann, wenn die Jubeljahre kämen, das wären die rechten Jahre." Das erschien der Regierung wie Anreizung zum Aufruhr, aber sie wagte nicht für sich selbst an den Ordensbruder Hand anzulegen und ersuchte darum den Provinzial Treger um Erlaubnis zur Verhaftung Mantels. Dieser erteilte sie am 21. August 1523 bereitwillig, ja er erklärte, die Regierung wäre schon durch des Papstes Bannbulle und des Kaisers Achtbrief berechtigt gewesen, ohne erst den Provinzial zu fragen, gegen Mantel vorzugehen. So wurde er Ende August in Haft genommen, obwohl er das Recht anrief und sich erbot, seine Lehre vor dem zuständigen Richter aus der H. Schrift zu beweisen, und wo er widerlegt würde, sie auf offener Kanzel zu widerrufen und billige Strafe an Leib und Leben, Ehre und Gut zu erleiden. Aber die Regierung forderte einfach Widerruf. Da sie aber der Stimmung der Bürger in Stuttgart nicht traute, ließ sie ihn auf die Burg Hohennagold im entlegenen Schwarzwald bringen. Ihn hinzurichten, wie das nach dem Bauernkrieg vielen hundert Predigern und Bekennern durch den Profosen Aichelin geschah, wagte man noch nicht. Die Verhaftung Mantels erregte großes Aufsehen. Der Rat von Zürich verwandte sich bei Erzherzog Ferdinand für seine Freilassung, aber dieser wies die Bitte am 8. Juni 1524 mit Rücksicht auf den jetzigen „Abfall und die Zerrüttung aller christlichen Ordnung und Gehorsams" ab. Erst wenn „die schwebenden Lutherischen Irrsale und Sachen sich zu besserer Ruhe schicken", wolle er der Fürbitte der Züricher gedenken (Sattler, Beil. 95). Auch Luther wollte sich für Mantel verwenden und zwar beim Reichsregiment in Eßlingen, von wo er wohl durch Stiefels Vermittlung Nachricht über Mantels Schicksal erhalten hatte, und fragte deshalb am 30. November 1524 bei Spalatin, wer Kursachsen bei jener Reichsbehörde vertrete. Zwar ist nicht bekannt, daß Luther an Dietrich von Techwitz, den damaligen Gesandten des Kurfürsten, geschrieben habe, aber er wird es um so gewisser getan haben, als ihm von Eßlingen aus versichert worden war, die Regierung Ferdinands habe für eine Fürbitte beim Reichsregiment einen Erfolg in Aussicht gestellt (De Wette, 2, 571; Enders 5, 77). Allein diese Hoffnung war trügerisch, hatte sich doch Hans Schweicker, Bürger in Eßlingen, nicht nur bei Statthalter und Regenten für seinen „Freund" Mantel um Entlassung verwendet, weil ihm Verderben an Leib und Leben infolge des schweren Gefängnisses drohe, sondern auch für ihn zweimal das Reichsregiment angerufen. Dieses hatte auch auf Schweickers erste Bittschrift hin Bericht von der Regierung in Stuttgart gefordert, aber diese beeilte sich gar nicht, Folge zu leisten. Deshalb verlangte das Reichsregiment am 23. Februar 1525 auf Schweickers zweite Bitte hin ungesäumten Bericht durch den Überbringer. Aber es ist nicht bekannt, daß sie dem ernstlichen Schreiben entsprochen hätte (Sattler, Beil. 96, 97, 98). Aber nun erhoben sich die Bauern im Süden und Norden von Schwaben und schrieben das Evangelium, um deswillen Mantel gefangen lag, auf ihre Fahne. Da riet die Regierung Ferdinand am 2. April, Mantel auf genugsame Bürgschaft und Verschreibung, daß er das Land meiden wolle, loszulassen. Denn das Anhalten könnte so ungestüm werden, daß sie zur Freigabe gezwungen würden (Heyd, Ulrich 2, 118). Allein Ferdinand ging in seinem Schreiben vom 23. 25. April (Heyd 2, 226) nicht darauf ein. Inzwischen zogen die Bauern unter Matern Feuerbacher und Hans Wunderer in Stuttgart ein, wo sie wohl die Freunde Mantels um seine Befreiung baten. Sie sandten deshalb nach Nagold und forderten seine

Entlassung, damit er zu ihnen komme und ihnen predige. So wurde Mantel am 28. oder 29. April frei. Er begab sich nach Stuttgart, fühlte sich aber am Leib und wohl auch am Geist nach der zwanzigmonatlichen Gefangenschaft „fast blöde", d. h. sehr schwach und erholungsbedürftig, so daß er nicht dem Ruf der Bauern in ihr Lager folgen konnte. Auch fühlte er sich an sein Amt in Stuttgart gebunden. Deshalb entschuldigte er am 3. Mai sein Ausbleiben bei den Bauerführern und bat um Belassung bei seiner Prädikatur oder um Versehung mit einer Pfründe und ihrem Einkommen, wenn er anderswo Gottes Wort verkündigen solle (Bl. f. w. KG 1910, 147 f.). Den Bauern blieb keine Zeit, sich mit Mantel zu beschäftigen. Der Truchseß nahte mit dem Bundesheer, am 12. Mai wurden die Bauern bei Böblingen auf das Haupt geschlagen. Für Mantel war kein Bleiben mehr in Stuttgart. Er wird sich nach Eßlingen begeben haben. Nun suchte ihn zunächst der pfälzische Hofprediger Joh. Gailing für Frankfurt zu gewinnen (Ritter, Ev. Denkmal der Ref. in Frankfurt S. 83). Er hatte aber bereits, wohl durch Vermittlung des mit Eßlingen nahe befreundeten badischen Hofpredigers Franz Irenicus, von Markgraf Philipp von Baden die Pfarrei Iffezheim bei Baden-Baden erhalten, worauf er sich verheiratete, — denn der Markgraf drang auf Verheiratung der Priester —, wahrscheinlich mit einer Stuttgarter Bürgerstochter. In Iffezheim wirkte Mantel als Reformator. Die Messe und die Zeremonien der alten Kirche, die Ausstellung des heiligen Grabes in der Karwoche, der Aufzug des Christusbildes zur Kirchendecke am Himmelfahrtsfest, die Fronleichnamsfeier unterblieben (ZGOR NF 17, 442). Die Gemeinde war mit ihrem Pfarrer zufrieden. Te vocatum et electum pastorem suum agnoscit et praesulem, sagt Lonicer (Jona propheta Bl. aij). Zu seinen Nachbarn gehörte Barthol. Westheimer in Rastatt. Die Nähe von Straßburg ermöglichte den Verkehr mit den dortigen Förderern der Reformation, Butzer, Capito, Hedio, Zell. Ihren Anschauungen vom Abendmahl schloß sich Mantel an. Joh. Lonicer widmete ihm dort seine Übersetzung von Luthers Jonas.

Mantel schien ein friedlicher Lebensabend an der Seite seiner Gattin und seiner zwei Kinder beschieden zu sein. Allein am Hof des Markgrafen wehte jetzt ein anderer Wind, eine rückläufige Stimmung gewann unter dem Eindruck der Zerrissenheit des Protestantismus durch den Abendmahlsstreit und die Wiedertaufe Raum. Der Markgraf forderte schon am 26. März 1527 wieder das Abendmahl unter einerlei Gestalt und gestattete es sub utraque nur in Todesnot auf Begehren. Als aber am 24. Juni 1528 der kaiserliche Generalorator Balth. Merklin bei ihm erschien und im Namen des Kaisers Wiederherstellung des alten Wesens gemäß dem Wormser Edikt oder wenigstens Stillstand bis zum Konzil forderte, gebot der Markgraf Wiederherstellung der Messe und der gefallenen Zeremonien (ZGOR NF 17, 442). Nunmehr (wohl im September 1528) entsagten 20 evangelische Prediger um ihres Gewissens willen ihren Pfarreien. Unter ihnen war auch Mantel. Ratlos, wohin er sich mit seiner Familie wenden sollte, kam er zu der gerade in Baden weilenden Katharina, Gattin des Münsterpredigers Matthäus Zell, und klagte ihr seine Not. Diese sagte ihm Aufnahme in ihrem Hause zu. So blieb er den Winter mit seiner Gemahlin und seinen 2 Kindern, von denen das ältere erst 2 Jahre alt war, bei Zell in Straßburg (Kath. Zell in: Ein Brief an die gantze Burgerschafft der Statt Straßburg 1557. Gij. Schieß 1, 166).

Die Straßburger bemühten sich mit Ökolampad in Basel, für Mantel und seinen Leidensgenossen Melchior Ambach, der als Pfarrer in Bingen in Mainz lange im Gefängnis gelegen hatte und jetzt auch vertrieben war, beide viri selectissimi et probatissimi, Anstellung in der Schweiz zu finden (Ökolampad an Zwingli 28. Sept. 1528; Zwingli op. 8, 226). Mantel aber begab sich in den ersten Monaten 1529 nach Kassel zu Herzog Ulrich von Württemberg und erlangte beim Landgrafen eine Pfarrei. Aber da Adam Krafft streng auf das lutherische Bekenntnis vom Abendmahl drang, mußte Mantel als Anhänger der oberdeutschen Richtung die Pfarrei wieder aufgeben und nach Straßburg zurückkehren, wo er auf Ostern erwartet wurde. (Das Osterfest war am 28. März.) Am 29. März sandten Butzer und Capito Mantel mit einem Begleiter — es war wohl Melchior Ambach, der schon im Februar und öfters Briefe zwischen Zwingli, Ökolampad und den Straßburger hin und her getragen hatte (Zwingli op. 8, 265) — an Zwingli, damit er ihnen eine Kirche anvertraue (Butzer an Zw. 29. März, Zw. op. 8, 273; Capito am 29. März [nicht 29. April] ebd. 8, 281). Capito hoffte, Mantel wäre ein Mann nach Zwinglis Geschmack für Solothurn. Am 4. April meldete Mantel Zwingli seine Ankunft in Zürich (Zw. op. 8, 275). Dieser muß Bedenken getragen haben, dem gealterten, durch die lange Haft wohl geschwächten, vielleicht mönchisch ungewandten, wohl etwas unselbständig gewordenen und unpraktischen Mann eine so schwierige Stelle wie Solothurn zu übertragen. Das ergibt sich daraus, daß Capito am 19. April Zwingli schrieb, binnen kurzem würde ihm Jakob Otter, ein be-

herzter Mann, der aus Neckarsteinach weichen mußte, (RE 14³, 526 ff.) und dessen Nachfolger Ambach wurde, zugeschickt werden. Ihm könnte Mantel beigegeben werden. Denn er werde sich gern unter einen erfahreneren Führer unterordnen und treu mit ihm zusammen arbeiten (Zw. op. 8, 283).

Neben Solothurn handelte es sich darum, Memmingen in seiner durch den Schwäbischen Bund bedrängten, durch Ausschluß seines Bürgermeisters Hans Keller vom Bundestag kritisch gewordenen Lage, welcher Simprecht Schenk nicht gewachsen war, einen sachkundigen, mutigen, besonnenen, auch politisch umsichtigen Leiter der Kirche zu senden. Die Straßburger empfahlen Mantel und Otter, der aber nach Solothurn ging. Besorgt fragte der Memminger Stadtschreiber G. Maurer A. Blarer, ob Mantel auch in weltlichen Dingen geschickt sei. Blarer kannte Mantel nicht persönlich, lobte aber seine Frömmigkeit und Rechtschaffenheit und wies den Stadtschreiber mit seiner Frage an Zwingli. Dieser muß aufs neue Bedenken gehabt haben, Mantel in eine größere Stadtgemeinde zu senden (Schieß 1, 188), und ihn eher für eine kleinere, wenn auch schwierige Gemeinde geeignet befunden haben. Deshalb sandte er ihn nach Elgg im Kt. Zürich an der thurgauischen Grenze. Zwinglis Empfehlung wirkte. Er wurde einstimmig gewählt. Am 2. Mai 1529 (Sonntag vor Himmelfahrt) hielt er seine Probepredigt. Die Verhältnisse waren hier sehr schwierig. Der Gerichtsherr Georg von Hinweil und der Kaplan Georg Martstein waren der Reformation ganz abgeneigt. Es erhoben sich Stimmen, die die Rechtmäßigkeit der Wahl Mantels bestritten und behaupteten, Mantels Auftrag gelte nur bis Johanni, und deshalb am Himmelfahrtsfest eine neue Wahl vornehmen wollten. Dies wurde vom Vogt und den Räten verhindert. Aber die Unzufriedenheit wuchs in der Stadt, weil Mantels hochdeutsche Sprache dem Volk fremd klang und die wenigsten seine Predigten verstanden. Die Unzufriedenen brachten ihre Klage gegen Mantel nach Zürich, wo sie aber abgewiesen wurden, dafür erregten sie nun das Volk gegen den Vogt und die Räte, bis das Gericht einschritt (Hauser, Geschichte der Stadt Elgg 154). Die Lage Mantels war unerquicklich, wie die seines Vorgängers Öchsli, des wackeren Freundes Zwinglis, der sich durch kein Bitten mehr in Elgg halten ließ und abgezogen war (Zwingli an Vadian 1529 März 12. Vad. Briefs. Nr. 162): doch ließ sich Mantel nicht erbittern. Sein frommer, edler Sinn und seine gediegene Persönlichkeit gewannen ihm das volle Vertrauen Zwinglis und der Züricher Synode. Das zeigte sich in einem kitzlichen Auftrag, den ihm die Synode zur Beilegung der Wirren in dem thurgauischen Dorf Hüttweilen (Helttwil Zw. op. 8, 408) erteilte. Hier hatte das Kloster Ittingen den Kirchensatz. Der tatkräftige Schaffner P. Leonhard machte seinen Einfluß geltend. (Sulzberger, Biographisches Verzeichnis der Geistlichen des Kantons Thurgau S. 100 in den Thurgauer Beiträgen zur vaterländischen Geschichte Heft 3). Die Gemeinde war schwierig. Der Pfarrer Michael N. war mit ihr in Streit geraten, so daß sie ihn tanquam putidum et inutile lutum davonjagte (Zw. op. 8, 406). Mantel bekam den Auftrag der Synode, die Gemeinde zur Wiederaufnahme des entlassenen Pfarrers zu bewegen. Er ging mit Liebe und Ernst ans Werk. Er war sich bewußt, daß er der Gemeinde treulich diene, und sparte auch flehentliches Bitten bei dem „geistig tiefstehenden" und rohen Volk nicht, aber als er mit Ernst auf Durchführung der Anordnung der Züricher Synode drang, mußte er weichen, wie der Pfarrer Michael, für den er in edler Weise bei Zwingli eintrat, indem er sein Leben, Wandel und Lehre lobte, wie denn viele in der Gemeinde ihr Vorgehen gegen ihn ungeschehen machen möchten (Zw. op. 8, 408). Es schmerzte ihn tief, so verachtet und verworfen zu werden in seinen alten Tagen, worüber er am 1. Februar 1530, von Elgg im Kanton Zürich aus, Zwingli sein Herz ausschüttete. Der jäh und in wehetuendster Weise abgebrochene Aufenthalt Mantels in Hüttweilen kann nur von kurzer Dauer gewesen sein. Nun wurde seine Kraft rasch aufgerieben. Um Ostern 1530 (11 Wochen vor Johanni) traf ihn bei der Hochzeit eines Freundes ein Schlagfluß. Seine Witwe, eine frühere Nonne, zog(?) nach der Rückkehr des Herzogs Ulrich nach Stuttgart, wo sie wohl 1541 starb. Seines Sohnes Isaak nahm sich Blarer an, der ihn 1541 zu sich berief, wozu er in Stuttgart vom Armenkasten mit Kleidung versehen wurde. Blarer schickte ihn auf die Schule nach Straßburg, dann in eine Druckerei und, als er wegen Trägheit fortgeschickt wurde, zu einem Buchbinder (Stuttgarter Rechnungen, Schieß 2, 345). Er ist wohl der Nachbar Isaak 1567 (Schieß 3, 852). Die Tochter Rahel ehelichte den Stuttgarter Maler Eberhard Bagke aus Drontheim in Norwegen und starb 15. August 1587 (Kirchenbücher). Es liegt eine ergreifende Tragik im Lebensgang Mantels. Der Doktor der Theologie, der Universitätsprofessor, der gefeierte Stadtprediger, der Konfessor endet nach der schweren Kerkerhaft als Landpfarrer; dreimal steht er als unter dem Druck, erst unter Gewissensdruck von oben in Iffezheim, dann unter dem Druck

ungeeigneter Kollegen und endlich unter dem Druck eines ungebärdigen Volkes. Aber sein Lebens- und Charakterbild steht ungetrübt da in der Geschichte der Reformationszeit.

G. Bossert.

Maon. — Zur heutigen Stadt maʿān vgl. Al. Musil, Arabia Petraea II 1 (1907) S. 270—274; zu den Minäern Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III (1901) S. 143—147; O. Weber, Arabien vor dem Islam² 1904 (Der Alte Orient 3, 1). **Guthe.**

Marbach, Johann, gest. 1581. — Zur Literatur ist nachzutragen: Fr. Hubert, Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1900 (besonders wichtig die Mitteilungen über die im Straßb. Stadtarchiv handschriftlich vorhandene Agende M.s aus dem Jahre 1553, einschließlich seiner Konfirmationsordnung, und das Gutachten der Straßb. Prediger über diese Agende aus dem Jahr 1557). Über die im Thesaurus Baumianus vorhandenen Briefe von und an M. und Briefe und Notizen zur Gesch. der welschen Kirche in Straßburg (1545—1569) s. Joh. Ficker, Thesaurus Baumianus, 1905. Register S. 107 und 174. Joh. Mich. Reu, Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts in der ev. Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. I. Gütersloh 1904. S. 141—155. (Luthers Kleiner Katechismus in der Bearbeitung von M., gedruckt zu Straßburg 1559, mit den Varianten der Ulmer (1561) und Antwerpener Ausgabe, denen diese Bearbeitung als Vorlage diente.) Wichtige biographische und bibliographische Notizen über M. und eine sorgfältig abwägende Beurteilung seiner Persönlichkeit und Tätigkeit bringt: Joh. Ficker und O. Winckelmann, Handschriftenproben des 16. Jahrh. nach Straßburger Originalen. II. Straßb. 1905. Tafel 88 und 89. Demgegenüber eine einseitige Auffassung: W. Horning, Handbuch der Gesch. der ev.-luth. Kirche in Straßburg unter Marbach und Pappus, Straßb. 1903, und Th. Gerold, Gesch. der Kirche St. Niklaus in Straßburg, Straßb. 1904 (beide mit Porträts von Marbach). **Paul Grünberg.**

Marburger Religionsgespräch. — S. 249 Z. 3 füge bei: Egli, Luther und Zwingli in Marburg in Meillis Theol. Zeitschrift aus d. Schweiz. I 1884 S. 1 ff. Zur Vorgeschichte des Marb. Gesprächs: H. v. Schubert, Bekenntnisbildung u. Religionspolitik. Gotha 1910.

Th. Kolde.

Marcell v. Ancyra. — Vgl. die Literatur-Ergänzungen zum A. Arianismus, namentlich E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius, VIII u. IX. — Eine neue Rezension der Marcellfragmente mit einer Übersicht über ihr Vorkommen bei Euseb und mit sehr dankenswerten Registern gab E. Klostermann in seiner Ausgabe der antimarcellischen Schriften Eusebs (Die griechischen christlichen Schriftsteller usw.: Eusebius IV, Leipzig 1906). — Zu XII 263, 54—265, 38 vgl. die Anmerkungen in meiner Rezension des sog. Symbolum Sardicense (Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika, ABA 1909, 1—39). **Loofs.**

Marcion und die **Marcioniten.** — S. 266 Z. 44 füge bei: B. Ermoni, Le Marcionisme, Rev. Quest. Hist. 44, 1 (87), 1910, 5—33; A. Bill, Zur Erklärung u. Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adv. Marcionem" (TU 38, 2), Leipz. 1912. — Don. de Bruyne (Prologues bibliques d'origine Marcionite, Rev. Bénéd. 24, 1907, 1—16, und Les deux derniers chapitres de la lettre aux Romains, das. 15, 1908, 423—430) und P. Corssen (Zur Überlieferungsgesch. d. Römerbriefes, ZntW 10, 1909, 1—45, vgl. 97—102) haben unabhängig von einander den marcionitischen Ursprung der kleinen Prologe zu den paulinischen Briefen und die einstmalige Existenz einer kürzeren Ausgabe des Römerbriefes, die auf M. zurückzuführen ist, dargetan. Th. Zahn (Latein. Predigten eines Arianers über d. Lukasev. aus d. 5. Jahrh., NkZ 21, 1910, 512 ff.) zeigt, daß sich in den von A. Mai, Nova Coll. 3, 2, 191—207 veröffentlichten Predigten (S. 204 zu Luk. 5, 13) anscheinend ein Zitat aus M.s Antithesen findet. E. Preuschen (Eine altkirchl. antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms, ZntW 12, 1911, 243—269) hat die Aufmerksamkeit auf eine in der Venediger Ausgabe der Werke Ephräms des Syrers (2, 1836, 261—345) armenisch erhaltene Schrift gelenkt, die von Polemik gegen M. durchzogen ist, und in der Preuschen vermutungsweise die Schrift des Theophilus von Antiochien gegen M. (Eus. H. E. 4, 24) wiedererkennen möchte.

Berichtigung: S. 268, 19 l. Kaiser st. Bischof, und 138—161 st. ca. 140—154.

G. Krüger.

Marcus im NT. — Literatur: S. 288 Z. 58 einzufügen hinter Holtzmann: J. Wellhausen, D. Evgl. Matthäi 1904; Derselbe, Das Evgl. Marci übersetzt und erklärt 1909². A. Loisy, Les Évangiles synoptiques, 2 Bde 1907—08. Derselbe, L'Évangile selon Marc 1912.

S. 289 Z. 11 zu II 2 u. 3 hinter Wrede: Fr. Nicolardot, Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes 1908 (lebhaft für einen Urmarcus interessiert, in den Spuren von Loisy, s. dessen Evangiles syn. I S. 1—268). A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1911². W. Sanday, Studies in the synoptic problem 1911. **Jülicher.**

Marcus Eugenicus. — S. 287 Z. 20 l. Bd VI st. Bd V.

Maria, die Mutter des Herrn. — 1. S. 314 Z. 49 füge bei: Alb. Poncelet, Miraculorum b. Virg. Mariae, quae saec. VI—XV latine scripta sunt, index: Anal. Boll. 1902, p. 241—360 (reichhaltigstes Verzeichnis der Titel, bzw. der Initia mittelalterlicher und mariologischer Wunderberichte — zunächst 1783 Nummern umfassend, aber spätere Fortführung in Aussicht stellend). **Zöckler †.**

2. E. Neubert, Marie dans l'église anténicéenne, Paris 1908; W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutest. Apokryphen 1909, 8—21. Die Dormitio ist in koptischen Fassungen herausgeg. v. F. Robinson, Texts and studies IV 2, 1896, syrisch außer von Wright von A. S. Lewis, Studia sinaitica XI 1902. O. Sinding, Mariä Tod und Himmelfahrt, Christiania 1903 (ikonographisch): Für Ephesus als Todesstätte tritt ein: J. Niessen, Panagia-Kapuli 1906; vgl. Deißmann, Christl. Welt 1906, 37; ThLZ 1907 Sp. 78. Die Loreto-Frage ist 1908 9 eifrig diskutiert: vgl. J. Zeller und G. Kresser in ThQ und J. Sauren im Katholik 1909. St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des MA, 2 Bde 1909—10. Zur Ikonographie: A. Muñoz, Iconografia della Madonna 1904; W. Rothes, Die Madonna in ihrer Verherrlichung durch die bildende Kunst aller Jahrh. 1905, ²1909; M. Siebert, Die Madonnendarstellung in der altniederl. Kunst 1906; N. P. Kondakoff, Ikonographia Bogomateri, St. Petersburg 1911 (russ.). Über die verschiedenen byzantinischen Typen Schlumberger Sigillographie und O. Wulff, Die Mosaiken der Koimesiskirche von Nicäa. Über die Madonna della misericordia P. Perdrizet 1908 (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome 101).

S. 312 Z. 19 l. III S. 314 ff. st. II S. 558. **v. Dobschütz.**

Marianer. — Die von Zöckler S. 339, 54—58 erwähnten Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria verdienen deshalb Beachtung, weil sie seit 1896 in Deutsch-Südwestafrika missionieren. Heimbucher gibt (1908) folgende Zahlen: Priester 20, Brüder 17, Schwestern 10, Katecheten 2, Katechumenen 407, Katholiken 1053, davon aber 842 Weiße, Kirchen und Kapellen 9, Krankenhäuser 2, Waisenhäuser 2 mit 40 Kindern (III S. 337). Außerdem arbeiten sie in Britisch-Nordamerika, Südafrika, Ceylon und Australien. Das Missionsgebiet ist in 13 Missionsvikariate mit 205 Stationen organisiert; es arbeiten auf ihm mehr als 500 Ordensglieder. Die Kongregation hat 10 Provinzen mit nahezu 100 Ordenshäusern. Heimbucher gibt 1220 Mitglieder an (586 Priester, 290 Kleriker und 344 Laienbrüder). In der deutschen Provinz bestehen 7 Häuser; Sitz des Provinzials ist Hünfeld bei Fulda.

Die Maristen S. 339, 58 haben 7 Vikariate und Präfekturen. Sie arbeiten unter anderem auf Samoa und den Salomoninseln. Tätig sind 186 Priester, 51 Laienbrüder, 566 Katechisten; sie haben 304 Kirchen, 258 Schulen mit 6715 Kindern und 42000 Katholiken.

Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche, 3. Aufl. 3. Bd S. 333 ff. u. 339 ff. **Hauck.**

Marius Mercator. — Wertvolle Nachweise zur Tätigkeit des M. M. als Nestorius-Übersetzer bringt F. Loofs, Nestoriana, Halle 1905. — S. 343, 7: Daß man Cölestinus Sixtus und M. so zusammenbringen darf, daß der Schein eines aus diesen drei Männern bestehenden Freundeskreises erweckt wird, bestreitet H. v. Schubert, Der sogen. Praedestinatus (TU 24, 4), Leipz. 1903, 82 N. 2. **G. Krüger.**

S. 343 Z. 33 l. 431 st. 451.

Maroniten. — Bullarium Maronitarum, complectens bullas, brevia, epistolas, constitutiones aliaque documenta a Rom. pontificibus ad patriarchas Antiochenos Syro-Maronitarium missa. Ex tabulario secreto s. sedis, bibliotheca Vaticana, bullariis variis etc. excerpta et iuxta temporis seriem disposita c. et st. T. Anaissi. Rom 1911. **Hauck.**

Marsilius v. Padua. — Drei kurialistische Gutachten über die Lehren des Defensor pacis (1327) machte R. Scholz in seinen Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus d. Zeit Ludwigs d. B., Rom 1911 bekannt, S. 1—27. Noël Valois, Jean de Jandun et Marsil de Padoue. Hist. littér. de la France. 33. Bd Paris 1906. **Hauck.**

Martin von Bracara. — S. 387 Z. 31 l. Nitiges st. Vitiges.

Martin-Paschoud, Joseph, gest. 1873, s. d. Art. Frankreich III. Protest. Theologie Bd 23 S. 473, 4.

Martineau, James, gest. 1900, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 408, 47.

Martyn, Henry, gest. 1812. — Quellen: John Sargent, A Memoir of the Rev. Henry Martyn, 1819 ff. 10 Auflagen (in deutschem Auszug von Ch. G. Blumhardt: Evang. Miss.-Magazin 1821 u. „Leben des Missionars Henry Martyn in Persien. Aus dem Englischen". Basel, bei F. G. Neukirch 1825); S. Wilberforce, Journals and Letters of the Rev. Henry Martyn, BD. 1837; George Smith, Henry Martyn, Saint and Scholar, First modern missionary to the Mohammedans, London, Religious Tract Society 1892 (SS. 580); E. Stock, Hystory of the Church Miss. Society; Jul. Richter, Indische Missionsgeschichte. Von den vielen kürzeren Darstellungen seien erwähnt: Evang. Miss.-Magazin 1865, 379—384, (auf Grund von Kaye in Good Words, April 1865) u. Allg. Miss.-Zeitschrift 1907, Beiblatt 1.

H. Martyn, geb. 18. Februar 1781 in Truro, einem Städtchen der Grafschaft Cornwall, keltischer Abkunft und daher mehr französischen oder irischen als englischen Typus an sich tragend, besuchte von seinem 7. Jahr an die vortreffliche Lateinschule seiner Vaterstadt, die von einem anglikanischen Dr. der Theologie geleitet wurde. Er lernte sehr leicht; es schien alles nur so an ihn hinzufliegen, und schon im Oktober 1797 konnte er die Universität Cambridge beziehen, wo er zuerst Mathematik und dann die Rechte studieren wollte. Aber es kam anders. In der Mathematik zwar brachte er es bis zur höchsten Auszeichnung, indem er Senior Wrangler des Jahres 1801 wurde; dann aber kam seine Bekehrung (1800) u d der Entschluß, in den Kirchendienst einzutreten, wozu der unerwartete Tod seines edlen Vaters, sowie der Einfluß einer frommen Schwester und des Cambridger Predigers Simeon wohl das meiste beigetragen haben. Dieser letztere war ein Hauptführer der gerade damals sich bildenden evangelischen Partei innerhalb der englischen Kirche. Noch vor wenigen Jahren hatte ihn in Cambridge alles ausgepfiffen, jetzt aber sammelten sich Jünglinge um n, welche des Kreuzes Christi sich nicht schämten. In einer Predigt hatte er ausgeführt, wieviel doch ein einziger treuer Arbeiter im Weinberg auszurichten vermöge, und das Beispiel des Baptisten Carey seinen Zuhörern vorgeführt. Sein Wort zündete in M. und er stellte sich alsbald der 1799 gegründeten englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft zur Verfügung, wurde aber von dieser noch zurückgestellt, weil er das kanonische Alter für die zweite Ordination (Priesterweihe) noch nicht hatte. Die erste (Diakonenweihe) hat er im Oktober 1803 erhalten. Nun kam aber etwas anderes dazwischen. Charles Grant, einer der Direktoren der ostindischen Kompanie, der schon vorher die Sendung einiger frommen Kaplane nach Indien durchgesetzt hatte, suchte einen weiteren; Simeon empfahl ihm M., der damals sein Vikar war, und dieser, der eben sein väterliches Vermögen verloren hatte und daher nicht, wie er beabsichtigt hatte, als unbesoldeter Missionar hätte hinausziehen können, nahm den Ruf mit Freuden an. In London lernte er Wilberforce, Grant, Newton und andere „Evangelische" kennen, wurde in vollem Ornat vor dem Direktorenhof vereidigt, erwarb noch den Titel eines Magister artium und eines Baccalaureus der Theologie, nahm einen fast herzzerreißenden Abschied von seinen Freunden und zuletzt auch noch von seiner um 6 Jahre älteren Lydia (L. Grenfell † 1829), an der er wie an einer Heiligen hinaufsah, und die ihn liebte, aber nicht versprechen konnte, ihm nach Indien zu folgen. Dann ging es im August 1815 mit einer ganzen Flotte von Kriegs- und Transportschiffen hinaus — zuerst nach San Salvador de Bahia, dann ans Kap der Guten Hoffnung, wo eine Schlacht geschlagen und das Kapland endgültig den Holländern abgenommen wurde und endlich nach Madras und Kalkutta (April 1806). Auf dem Schiff hatte M., der mit erblicher Schwindsucht belastet war, trotz vieler Leiden nicht nur eifrig weiterstudiert, sondern auch, die Feindschaft der Gottlosen nicht achtend, zur Zeit und zur Unzeit das Evangelium verkündigt. Auch in Kalkutta, wo er mehrmals predigte, wurde er heftig angegriffen, erquickte sich aber immer wieder am Umgang mit Brown und den baptistischen Brüdern in Sirampur, in deren Nähe er einen verlassenen Götzentempel bewohnte. Nach einigen Monaten trafen

auch zwei weitere gläubige Kaplane, Corrie und Parson, ein, M. aber erhielt nun seine Bestimmung nach Dinapur, wo 1600 englische Soldaten und 80 Offiziere standen, aber keine Kirche war. Der Gottesdienst mußte anfangs im Freien gehalten werden. M. litt furchtbar unter der Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit seiner namenchristlichen Landsleute, die ihm's sehr verübelten, daß er sich auch der Heiden und Mohammedaner annahm. Es sei unwürdig und gefährlich, meinten sie, die Eingeborenen zu bekehren, und wenn sie bekehrt würden, seien sie doch nur schlechter als zuvor! Aber M. ließ sich nicht irre machen, sondern richtete an mehreren Orten Schulen ein, verbreitete Traktate, predigte auch in der Hindostanisprache, die er schon in England zu lernen angefangen hatte, namentlich den eingeborenen Weibern der Soldaten sowie Hunderten von Bettlern, denen er wöchentlich Reis austeilte, alles unter viel Krankheit, Heimweh, besonders nach Lydia, und Schwermut. In Khanpur, wohin er 1810 versetzt wurde, hatte er es etwas leichter, weil hier wenigstens eine fromme Familie war. Dieser erschien er wie ein Engel Gottes: die krankhafte Reizbarkeit, die früher an ihm hervortrat, war verschwunden und hatte einer lieblichen Ergebung Raum gemacht. Aber seine Gesundheit war tief erschüttert, und es war klar, daß er einer Erholung bedurfte. Zu einer solchen entschloß er sich aber erst, als Brown vorschlug, er könne ja eine Reise nach Persien machen, um dort seine persische Übersetzung des NT.s zu revidieren. Er hatte nämlich neben allen anderen Arbeiten das NT ins Hindostani und dann auch ins Persische, das damals die Regierungssprache in Indien war, übersetzt. So nahm er denn Urlaub, besuchte das Grab Franz Xaviers in Goa und gewann in Bombay die Freundschaft der Staatsmänner Elphinstone und Malcolm, mit deren Empfehlungen er sich nach Persien einschiffte. Fast getötet von der Hitze des Mai, langte M. am 9. Juni 1811 in Schiras an und warf sich alsbald in den lebhaftesten Verkehr mit den Gelehrten und Mullahs der genußsüchtigen Stadt. Bald erregte sein offenes Bekenntnis zur Gottheit Christi Feindschaft, und Gassenbuben warfen mit Steinen nach ihm, worauf jedoch der Gouverneur öffentlich verkündigen ließ: wer den gelehrten Ausländer antaste, solle die Bastonade erhalten; und M. fuhr fort zu übersetzen, zu studieren und zu disputieren. Gerne hätte er noch dem Schah eine Abschrift seines NT.s selbst überreicht, mußte sich aber damit begnügen, dies durch den englischen Gesandten in Teheran tun zu lassen. Der Schah hat dann der Übersetzung hohes Lob gespendet. Eine andere Abschrift gelangte über Karaß nach Petersburg und wurde dort 1815 für die Bibelgesellschaft gedruckt; eine 2. Auflage erschien 1816 in Kalkutta, eine 3. 1827, eine 4. 1837, beide in London, eine 5. zusammen mit dem AT, von welchem M. den Psalter noch selbst übersetzt hatte, 1846 in Edinburg. Auch Schah Nassr ed-Din hat ein Exemplar davon erhalten. Der edle M. aber war am 2. September 1812 von Tebris abgereist, um womöglich noch einmal die Heimat zu sehen, ehe er sterbe, doch, wie er seiner Lydia schrieb, ohne viel Hoffnung, daß dies möglich sein werde. Vom Fieber gepeinigt, oft kaum fähig, sich aufzurichten, erreichte er Tokat in Armenien, machte am 6. Oktober den letzten Eintrag in sein Tagebuch und ging dann am 16. Oktober zur ersehnten Ruhe ein. Es schien eine Niederlage. Aber es gibt Niederlagen, die mehr wirken als große Siege. „Die Kirche Christi und insbesondere die englische Kirche hatte wieder eine Heldengestalt gesehen, die ihr ins Andenken rief, was ihr Herr von ihr verlange: ein ganzes Opfer des armen Selbst mit allem Reichtum, der sich durch seine Gnade entfaltet hat. Und dadurch hat M.s kurzer Lauf Ungeheures gewirkt, zunächst unter seinen Freunden und Jüngern, dann in weiten Kreisen über mehr als einen Weltteil; und die Wirkung desselben ist noch nicht erloschen" (H. Gundert).

M.s Bedeutung kann als eine vierfache bezeichnet werden. Es kommt in Betracht 1. seine Stellung unter den Bahnbrechern des evangelischen Christentums in Nordindien, 2. sein vorbildliches Wirken als Mohammedanermissionar, 3. sein Anteil am Aufschwung und Einfluß der evangelischen Partei in der anglikanischen Kirche, 4. der Segen, der von seinen Tagebüchern und Briefen sowie von seiner Biographie ausgegangen ist.

1. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts sah es in Bengalen und ganz Nordindien unter der Herrschaft der ostindischen Handelskompanie in religiöser Beziehung überaus traurig aus. Die Kompanie begünstigte absichtlich den Brahmanismus, der von Kalkutta und Benares aus das Volk beherrschte, und den Islam, der in Delhi und Laknau seine Hauptsitze hatte. Außerhalb Kalkuttas gab es noch keine evangelische Kirche, in ganz Bengalen nur 7—9 englische Kaplane, und von diesen waren 4 sittenlos, 2 unfromm und ungelehrt. 1794 schrieb ein Offizier an den Generalgouverneur, er habe in 11 Jahren nur 5 mal Gelegenheit gehabt, einem englischen Gottesdienst beizuwohnen. Der gutmütige Gouverneur dekretierte 4 weitere Kapellen, aber ohne daß in 25 Jahren auch nur eine gebaut worden wäre. Da war es Charles Grant, ein Beamter und später sogar Direktor der Kompanie,

durch den es besser wurde. Aus Madras war ein durch Missionar Schwartz erweckter William Chambers nach Bengalen gekommen, und durch diesen war Grant bekehrt worden. Ihm gelang es, mehrere fromme Kaplane evangelischer Richtung nach Indien zu bringen: Brown, Buchanan, Martyn, Corrie, Parson und Thomasson. Als M. 1806 in Kalkutta zu predigen anfing, wurde er von einigen Kollegen, die Arianer und Pelagianer waren, aufs heftigste als ein Neuerer bekämpft, der die Leute nur zur Schwermut und Verzweiflung treibe. Manche Engländer entschuldigten nun ihr Wegbleiben von der Kirche damit, daß ja die Geistlichen selbst einander in den Haaren lägen. Da kam einer der Geistlichen auf den Gedanken, wieder einmal die aus der Reformationszeit stammenden und in der anglikanischen Kirche zur öffentlichen Vorlesung bestimmten „Homilien" in der Kirche vorzulesen. Das wirkte luftreinigend. Jedermann mußte erkennen, daß nicht M., sondern seine Gegner die Irrlehrer waren. Auch auf seinen späteren Stationen hat M. ähnlich gewirkt und dadurch geholfen, den Umschwung herbeizuführen, der u. a. seinen Ausdruck darin fand, daß 1814 der erste anglikanische Bischof für Kalkutta (Middleton) ernannt wurde.

2. M. war Kaplan, aber nur um Missionar sein zu können. Im alten Freibrief der Kompanie hatte er mit Freuden gefunden, daß es eigentlich auch offiziell eine seiner Pflichten war, „die Eingeborenen zu unterrichten". Die Aufgabe schien ihm aber erdrückend groß. In Indien angekommen, schrieb er in sein Tagebuch: „Wenn ich auch nie die Bekehrung eines Eingeborenen erleben sollte, so möchte es doch vielleicht Gott gefallen, durch meine Geduld und Ausdauer spätere Missionare zu ermutigen." Dieser Wunsch ist reichlich in Erfüllung gegangen. Zwar hat M. auch direkte Erfolge gehabt, und einer seiner Bekehrten, Abdul Massih, ist ein ausgezeichneter Prediger und der erste eingeborene Geistliche der anglikanischen Kirche in Indien geworden († 1827). Aber weit mehr hat M. doch durch sein Beispiel gewirkt, sowohl für die Heidenmission als insbesondere auch für die Mohammedanermission. Trotz seiner großen Liebe zu den Baptisten in Sirampur hat er doch sehr bald herausgefunden, daß Careys Bibelübersetzungen sehr mangelhaft waren, weil ihm die wissenschaftliche Vorbildung fehlte, und bei Marshmanns Heidenpredigt vermißte er die gewinnende Wärme und den feineren Takt. Mit großem Nachdruck betonte er daher die Missionspflicht der akademisch Gebildeten und machte es zu einem seiner Hauptgebetsanliegen, daß doch von seinen Universitätsfreunden wenigstens etliche nach Indien herauskommen möchten. Vorbildlich war die Gründlichkeit seines Sprachstudiums, die Noblesse auch gegen den Gegner, das beständige Arbeiten an der eigenen Vervollkommnung und die völlige Hingabe an den als zwingenden göttlichen Auftrag im Glauben ergriffenen Beruf. Und dazu kommt nun noch, daß er, der vollendete Gentleman und Gelehrte, von keiner Missionsgesellschaft abhängig, als kühner Bahnbrecher in die Gebiete gerade des Islam eingedrungen ist. Unter denen, die dann, durch sein glänzendes Vorbild begeistert, seinen Spuren gefolgt sind, nennt Dr. Smith folgende: Anthony Norris Groves (1795—1853), der schon von der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft als unbesoldeter Missionar für Persien in Aussicht genommen war, dann aber 1829 als Plymouth-Bruder über Petersburg, Astrachan, Schuscha (zuletzt in Begleitung des Baslers Pfander) nach Bagdad zog und hier mit Parnell, dem späteren Lord Congleton, Cronin und Frank Newman so lange wirkte, bis Pest, Cholera, Überschwemmung, Bürgerkrieg und Hungersnot der Sache ein Ende machten; den Schotten John Wilson (1804—1875), der von Bombay aus Bibeln und Traktate nach Arabien und Persien schickte; Jon Keith-Falconer (1856—1887), Professor des Arabischen in Cambridge, der mit seiner Frau in Aden und Scheich Othman eine Mission gründete, aber hier schon nach kurzer Zeit, wie M. erst 31 Jahre alt, starb; George Maxwell Gordon (1839—1880), auch ein Cambridger Theologe, der sich selbst und sein Vermögen der engl.-kirchl. Miss.-Ges. zur Verfügung stellte, 1871 während einer Hungersnot als barmherziger Samariter in Persien wirkte und eine Zeitlang in Schiras dasselbe Haus inne hatte, wo einst M. wohnte, dann an der afghanischen Grenze diente und bei der Belagerung von Kandahar, als er den Verwundeten zu Hilfe eilte, von einer feindlichen Kugel niedergestreckt wurde; Bischof Thomas Valpy French (1825—1891), vielleicht der bewußteste Verehrer und Nachahmer M.s, auch ein Cambridger, der „Siebensprachige", der nach langjähriger Tätigkeit in Nordindien 1888 durch Persien und Kleinasien ziehend, auch Tokat besuchte, dann nach Nordafrika ging, 1½ Jahre lang in Beirut sich im Arabischen vervollkommnte und endlich im Februar 1891 sich in Maskat niederließ, Traktate verteilte, Hausbesuche machte, den Mohammedanern predigte, aber schon am 14. Mai dem Klima und den Strapazen erlag. Vivant sequentes!

3. Als Theologe ist M. unbedeutend. Gelesen hat er einige Kirchenväter, Hooker, Butler, Paley, aber auch einige Puritaner, Jonathan Edwards, Doddrige usw. Der in-

tellektualistische und apologetische Supranaturalismus ist ihm Voraussetzung, die Bibel höchste Quelle und Norm, ohne daß er in unserem Sinne Biblizist wäre. Das eigentlich Charakteristische aber ist sein warmes, persönliches Bekenntnis zur sog. evangelischen Richtung innerhalb der anglikanischen Kirche mit ihren 3 großen R: Ruin by the fall, Redemption by Christ, Regeneration by the Spirit.

Es wehte ja damals ein neuer Geistesfrühling in der englischen Kirche, die in den Zeiten der Moderates und der Deisten in unglaublicher Weise verweltlicht und heruntergekommen war. Nun aber war es durch die große Erweckung unter Wesley und Whitefield anders geworden. Diese Bewegung führte zwar schließlich zu einer Separation von der Staatskirche, hauchte zugleich aber auch dieser neues Leben ein, das besonders von der nun aufkommenden „evangelischen Partei" gepflegt wurde. Zu dieser gehörten Staatsmänner wie Wilberforce und Grant, Theologen wie Milner und Venn, Dichter wie Cowper und Toplady, Prediger wie Simeon, Newton und viele andere. Eins aber fehlte ihr, sie hatte keinen einzigen eigenen Missionar. Die von ihr gegründete kirchliche Missionsgesellschaft konnte in den 16 ersten Jahren ihres Bestehens nur Deutsche aussenden! Da war es denn ein großer Gewinn, daß sie einen Mann wie M. zu den Ihrigen zählen durfte, und bis heute ist er einer ihrer gefeiertsten Missionshelden und Heiligen geblieben. 1887 wurde in Cambridge eine Henry Martyn Memorial Hall errichtet und in der Kathedrale von Truro, wo er 1804 und 1805, weil als Calvinist verschrien, nicht predigen durfte, hat er jetzt nicht nur ein Denkmal, sondern es wird dort auch alljährlich ein Missionsgottesdienst zu seinem Gedächtnis gehalten.

4. Noch wichtiger und weitreichender ist wohl der Einfluß, den M. durch seine gedruckten Tagebücher und Briefe geübt hat; sie erinnern an Thomas a Kempis und andere Mystiker, sind aber nicht im engeren Sinne mystisch, sondern durch und durch ethisch. Hier einige Proben:

13. Sept. 1803: „Meine Schwester schreibt mir, sie sei der Ansicht, daß ich für den Beruf eines Missionars nicht tauge, und mein Mangel an christlicher Erfahrung erfüllt mich in der Tat mit vielen quälenden Zweifeln, und wie schon oft so beunruhigt mich auch jetzt der Gedanke, daß ich nicht nur nicht so heilig bin, wie ich sollte, sondern nicht einmal bemüht bin, meine Seele jeden Augenblick auf die höchste Stufe andächtiger Gottergebenheit emporzuschwingen."

17. Sept. „Habe Dr. Vanderkemps Bericht über seine Mission im Kafferland gelesen. Was für ein Mann ist das! Im Himmel werde ich mich einmal glücklich preisen, wenn ich unter solchen Menschen auch nur den geringsten Platz bekomme; und ach, wie gern träume ich mich jetzt auf einen hohen hinauf!"

1. Okt. 1803. „Im Christian Observer ist ein Artikel von mir erschienen, das erste Gedruckte aus meiner Feder. O, wie hat mich das wieder so eitel und flatterhaft gestimmt!"

9. Okt. „Um 6 Uhr aufgestanden, früher als sonst, den ganzen Morgen in großem Frieden zugebracht. Ich betete, daß ich nach China ziehen dürfte, und frohlockte bei dem Gedanken an den herrlichen Tag, da Christus auf der ganzen Erde gepriesen sein wird. In der Kirche klangen mir die Gesänge (chant and anthem) wie Himmelsmusik, ganz besonders die Stelle 1 Chr. 29, 10; aber diese Freuden haben in ihrer Vergänglichkeit doch gar große Verwandtschaft mit dem Fleisch. In meine Wohnung zurückgekehrt, wollte ich in Offenbarung 15 das Lied Moses und des Lammes lesen, hatte dann aber wenig Genuß davon: die Musik war verhallt und mit ihr meine Freudigkeit, und nichts war mehr übrig als schlechte Laune, Dunkelheit und Unglaube. Ich hatte eben diese ganze Zeit über vergessen, wie wichtig es ist, in der Armut und Demut zu bleiben. Ich hatte mich nicht an den ewigen Fels gehalten und wäre in den Abgrund gesunken, hätte nicht der Heiland die Hand nach mir ausgestreckt und zu mir gesprochen: „Ich bin es". O, daß ich nie vergäße, wie sehr ich seiner bedarf und wie so gar nicht ich auf eigenen Füßen stehen kann!"

14. Januar 1806 nach der Schlacht: „Es wäre mir eigentlich leichter, mit den Hinterbliebenen derer zu weinen, die nun von den Engländern getötet worden sind, als mich über die gewonnenen Lorbeeren zu freuen. Ich konnte eine schöne Zeit im Gebet zubringen. Nichts Sichtbares schien meine Gedanken ablenken oder zerstreuen zu können. Ich betete, daß die Eroberung des Kaplandes die Ausbreitung des Reiches Christi fördern möchte, und daß man in England, während man Soldaten und Kanonen bis an die Enden der Erde schickt, nicht selbst hochmütig und gottlos bleiben, sondern sich wahrhaft groß zeigen möchte, indem man die Diener der Kirche aussendet, um überall das Evangelium des Friedens bekannt zu machen".

5. Febr. 1806. „Für Gott allein bin ich geboren. Christus ist mir näher als Vater, Mutter und Schwester, — ein näherer Verwandter, ein intimerer Freund; und es ist mir eine Lust, ihm nachzufolgen und ihn zu lieben. Hochgelobter Jesus! Du bist alles, was ich bedarf, und in allem, was mir als Christ, als Prediger, als Missionar noch bevorsteht, mein Vorgänger".

13. Febr. „Ich versuche, mich ganz Gott hinzugeben, nicht bloß ganz in seinen Willen ergeben zu sein, sondern all meine Freude allein in diesem Willen zu suchen, ganz aus der Welt auszugehen und genau ebenso glücklich zu sein, ob nun Schmerz oder Wohlsein uns zuteil wird. Ich versuche mich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß Leiden mein Beruf ist, und daß es mir geziemt, Tag für Tag nichts anderes zu erwarten, aber nach allem und trotz allem diesem möchte ich doch in den Schmerzensruf ausbrechen: was bin ich doch für ein unseliges Geschöpf, ein Kind der Sorge und Trübsal; von klein auf habe ich nichts als Widerspruch erfahren und habe mich immer damit getröstet, daß es noch einmal besser kommen werde und ich in einem glücklichen Familienleben Ruhe und Befriedigung finden würde, und statt dessen finde ich mich nun, ermüdet durch all die Anstrengungen des Studiums, verlassen von all meinen Lieben, von allem Wohlsein, von den zartesten Hoffnungen, ohne auf etwas der Art auch nur noch hoffen zu dürfen. .... Aber der Herr hat mich wieder mächtig gestärkt nach dem inwendigen Menschen; augenblicklich liegt zwar ein schwerer, finsterer Druck auf mir, und es ist nichts Greifbares da, was als Gegengewicht dienen könnte, aber es ist mir Trost genug zu wissen, daß auch dies von Gott so über mich verhängt ist. Da ist die stürmische See hier am Kap der Guten Hoffnung, da ist ferner die langweilige Weiterreise bis nach Indien — möchte ich doch nicht wünschen, dem allen zu entgehen oder überhaupt aus dieser Welt zu gehen, bloß um all der Mühsal darin los zu sein, sondern Gott überall zu verherrlichen, wo ich auch gerade sein mag und wohin er mich setzt, und jeden Tag als ein Stück Gnadenzeit hinzunehmen, in welcher es viel für ihn zu tun gibt sowohl durch Leiden als durch Wirken".

22. Juli 1806. „Heute habe ich Franz Xaviers Leben gelesen, das wundervolle Beispiel dieses großen Heiligen hat mich mächtig aufgerüttelt, und ich fing an, mich zu besinnen, ob es nicht meine Pflicht sei, ebenso wie er in freiwilliger Armut und Ehelosigkeit zu leben. Es ließ mir keine Ruhe, bis ich ganz entschlossen war, es ebenso zu machen, falls es mir klar werden sollte, daß das Reich Gottes dadurch mehr gefördert werden würde. Am Abend erkannte ich die ernste Notwendigkeit, nicht länger faul zu sein und meine Gedanken nicht auf solche Kleinigkeiten zu beschränken, ob ich heiraten sollte oder nicht, und es kam eine große Furcht über mich, daß am Ende das Blut der 5000 Mohammedaner, die hier eine Hindostanipredigt verstehen könnten, von mir gefordert werden möchte (denn niemand predigt hier in Kalkutta auf Hindostanisch). .... Möchte doch Gott mich erlösen von aller Herzensweichlichkeit, Furcht, Eigenliebe und mich bereit machen, Schande und Tod zu leiden um des Namens Jesu willen!"

6. April 1807. „Zuweilen werde ich auch von ungläubigen Gedanken angefochten. Vielleicht sind die spitzfindigen Einwürfe, welche die Mohammedaner in betreff der Person Christi machen, daran schuld; aber solche Gedanken sind gottlob immer wieder schnell vorübergegangen. In solchen Zeiten ist die erhabene Heiligkeit und der tiefe Ernst des Wortes Gottes meinem Herzen erquicklicher als die herrlichsten Verheißungen. Wie verächtlich muß denen, die das Wort Gottes lesen können, der Koran vorkommen mit seiner Scheinherrlichkeit und seinen kleinlichen Vorschriften! Zuweilen, wenn jene feurigen Pfeile tiefer eindringen wollten, konnte ich mich nur dadurch retten, daß ich mich an Gott hielt wie ein Kind, das sich an der Mutter Hals hängt. Diese Erfahrungen lehren mich die beschämende (melancholy) Wahrheit, daß nur die Gnade unseres Bundesgottes mich vor Abfall und Untergang bewahren kann".

23. August 1807. „Der beständige Regen greift mich sehr an und Anfälle von Atemnot stellen sich ein. Aber solange es eine Arbeit gibt, die wir tun müssen, werden wir auch leben".

6. Oktober 1812, letzter Eintrag: „Da keine Pferde zu haben waren, hatte ich einen unerwarteten Ruhetag. Ich saß in einem Obstgarten und dachte in süßem Frieden an meinen Gott, der in der Einsamkeit meine Gesellschaft ist, mein Freund, mein Tröster. O, wann wird die Zeit der Ewigkeit weichen! Wann wird der neue Himmel und die neue Erde erscheinen, wo Gerechtigkeit wohnet, und wo absolut nichts Befleckendes eingehen wird, nichts von der Bosheit, durch welche die Menschen schlechter als Bestien geworden sind, nichts von der Verderbtheit, durch welche das Elend der Sterblichkeit noch elender gemacht wird!"

J. Hesse.

Maruthas von Maipherkat. — S. 392 Z. 34 ff. füge bei: Ad. Harnack, Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat, in: TU NF IV 1, 1899. **Eb. Nestle.**

Masora. — S. 393 Z. 26. Aus Jewish Encyclopedia vgl. die Artikel Accents in Hebrew 1, 149—158; Punctuation 10, 268—273; Vocalization 12, 446—448; Bible manuscripts 3, 178—182; Nakdanim 9, 152; Masorah 8, 365—371. S. Eppenstein, Die Entwicklung der M. (im gaonäischen Zeitalter), in: MGWJ 1908, 598—611. S. 393, 38. Von Ginsburgs großem Werk erschien in London 1905 ein vierter Band, der auf 546 S. Großfolio Quellennachweise und Erläuterungen zu den Buchstaben א bis י bringt. || S. 395, 46 lies „Jahve stand noch vor Abraham". || S. 399 Nr. VIII vgl. Günzburg, in: Recueil de travaux en mémoire de . . D. Chwolson, Berlin 1899 S. 149—188 über das Verhältnis des Codex Babylonicus Petropolitanus zur sog. östlichen Rezension. Joh. Weerts, Die babylonisch punktierte Handschrift Nr. 1546 in St. Petersburg, in: ZatW 1906 S. 49—84. **H. Strack.**

Maße und Gewichte bei den Hebräern. — S. 403 Z. 49 l. σαββάτου st. σαββάτου.

Maternus, Julius Firmicus. — Eine neue Ausgabe des Gedichtes de errore profanarum religionum bearbeitete K. Ziegler, Leipzig 1907. Firmici Materni matheseos libri VIII ed. W. Kroll et F. Skutsch. Fasc. I. Leipz. 1897. Th. Friedrich, In Julii Firmic. Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones. Gießener Dissert. 1905. A. Müller, Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus. Tüb. Diss. 1908. **Hauck.**

Mathesius, Johann. — Zu S. 425, 53: G. Loesche, J. Mathesius, 1910. Aus: K. Knopf, Die Wunderstadt Joachimsthal. 1. Bd. E. Mathesius, Stammbaum und Wappen der Familie M. „Archiv f. Stamm- u. Wappenkunde" 4 (1904), 182 f. R. Zinck, Pädagogisches von Joh. M. „Prakt. Schulmann" 1904 S. 534—551; 599—617. Joh. Mathesius, „Unsere Heimat", 1904. S. 22 f., 25 f. Eberhard in: Allg. Ev.-luth. KZ 1904 Nr. 26 f. (J. Norrmann, Der Pfarrer im Tal. [Mathesius] Schauspiel in 5 Akten.) G. Loesche, Mathesiana. „Jahrb. d. Ges. f. d. Gesch. d. Protestant. i. Österreich" 25 (1904), 275—280. (Bericht über die literar. u. ikonograph. Gaben zu M.s 400. Geburtstage). „Verbandsblätter der Familien Mathesius — Matthesius — Matthäsius" usw. (seit 1908). Gautzsch. Zu S. 427, Z. 33: Leichenreden, 2. durchgeseh. u. ergänzte Aufl. 1908. Luthers Leben, 2. verb. u. verm. Aufl. 1906. 4. Bd. Handsteine, enthaltend ausgewählte Predigten, namentlich aus der „Sarepta" und neu aufgefundene ungedruckte Briefe 1904. (G. Buchwald, M., Predigt. über Luthers Leben. Mit Erläutergn., dem ev. Volke, 1904. [Gekürzt und modernisiert.]) **Loesche.**

Maulbronn. — Lit.: Das Königreich Württemberg, Stuttgart I (1904) S. 476, 490—494; daraus Sonderdruck: Das Oberamt Maulbronn, 1904 (Umschlag 1907). Heyd (S. 442 Z. 3) IV 1 (1904) Nr. 11563—78; A. Mettler, Zur Klosteranlage der Zisterzienser und zur Baugeschichte Maulbronns. Mit 38 Abb. Stuttgart 1909 (Separatdruck aus den Württ. Vierteljahrsheften für Landesgeschichte NF 18, 1909. — Baßler (S. 442 Z. 2), 2. Aufl. 1912.

Von dem Brenzschen Bericht über das Maulbronner Gespräch von 1564 erschien eine in W. Köhlers Bibliographia Brentiana nicht erwähnte holländische Übersetzung: Warachtig ende Grondelijck onderricht van de Tzamenspreeckinge tusschen des Keurvorsten Palsgrauen ende des Hertoghen tot Wirtembergs Theologen, van des Herren Nachtmaal tot Maulbronn gehouden. Ghestelt door de Wirtembergsche Theologen, hier nae ghenoemt. M. D. LXXXI. (ohne Druckort und Seitenzählung, klein 8°). Was nach 27 Jahren zu dieser Übersetzung Anlaß gab, entzieht sich meiner Kenntnis. **Eb. Nestle.**

Maurice, John Frederik Denison, gest. 1872, s. die Art. Englische Theologie 23. Bd S. 404, 25 u. Anglikan. Kirche das. S. 49, 22.

Mauriner. — Ulysse Robert, Supplément à l'histoire littéraire de la Congrég. de St. Maur, Paris 1881. J. B. Vanel, Les Bénédictins de St.-Germain-des-Prés et les Savants Lyonnais, Par. 1894, sowie: Nécrologe des Religieux de la Congr. de St. Maur, ib. 1896. J. E. Kathrein, Aus dem Briefverkehr deutscher Gelehrten mit den Benediktinern der

Kongregation von St. Maur und deren Beziehungen zu den literarischen und religiösen Bewegungen des 18. Jhrh.s, Stud. u. Mt. aus d. Bened.-Orden. Bd 23 u. 24, 1902 u. 03. J. M. Besse, Les fondateurs de la congrégation de S. Maur in Revue des sciences ecclésiast. 1902. O. Starck, Entstehen u. Geist der Mauriner Kongregation. Stud. u. Mt. aus d. Bened.-Orden 28. Bd 1907 S. 160 u. 402. **Hauck.**

S. 446 Z. 16 ist statt „Paris 1726, auch Brüssel 1440" zu lesen: Brüssel 1770.
S. 447 Z. 10 l. Tarisse st. Tariffe.
S. 449 Z. 27 l. Hauréau st. Haureau.
S. 449 Z. 38 l. 1789 st. 1798.
S. 452 Z. 3 l. 1828 st. 1833.
S. 452 Z. 51 l. C. Schmidt st. F. Schmidt.

Maximilian I., Herzog und Kurfürst von Baiern (1598—1651) als Gegenreformator. — Die wichtigste Literatur über M. ist noch in der Herausgabe begriffen. Man vgl. Briefe u. Akten z. Geschichte des 30 jähr. Kriegs 5.—11. Bd, München 1883 ff. und W. Goetz, Die Politik Maximilians I. von Baiern u. seiner Verbündeten, 1618—1651, 2. T. 1. Bd 1623, 1624. Leipzig 1907 (der 1. T. ist noch nicht erschienen). Sein Leben noch nicht erschöpfend dargestellt; so v. Aretin, Max. I (bis 1598) 1842; P. Ph. Wolf, Max. I. (bis 1620) 1807; Schreiber, Max. I. 1868. Zur Gegenreformation: S. Sugenheim, Baierns K. u. Volkszustände im 16. Jhrdt. 1842 mit reicher Quellenangabe S. 581—91; A. Knöpfler, Kelchbewegung in Baiern 1891. C. Mehrmann, Gesch. v. Ortenburg 1863. F. Stieve, Kaufbeuren 1870; Ders., Ursprung des 30j. Krieges. 1. B. Donauwörth 1875; Ders., Das kirchl. Polizeiregiment unter Max. I. 1876. F. Lippert, Gegenreformation der Oberpfalz 1901. M. Högl, Bekehrung der Oberpfalz 1903. A. Sperl, Gegenref. in Sulzbach und Hiltpoltstein 1890; Ders., Ph. Ludwig v. Neuburg 1895. Gack, Gesch. v. Sulzbach 1847 und Chronik v. Braun Mskrpt. daselbst v. 1648. Feßmaier, Staatsgesch. der Oberpfalz 1803. G. Loesche, Gesch. des Protestantismus in Österreich 1902; F. Stieve, Oberösterreich. Bauernaufstand 1891. Struve, pfälz. K. Historie 1721. Die Jesuiten, F. X. Kropf, Hist. Germ. superioris IV 1746 u. J. Cordara, Hist. VI 1750. Vgl. d. A. „Heilbrunner" 23. Bd S. 635 ff.

1. Baiern hatte nicht weniger als andere Länder die lutherische Reformation begehrt, aber in der Lage eingeengt und von Österreich umschlossen, auch mit seinen jüngeren Prinzen auf die Bistümerversorgung angewiesen, war es zur Hochburg des Katholizismus prädestiniert. Seine selbstherrischen Fürsten sahen in jeder Volksbewegung die Rebellion. Das Edikt vom 5. März 1522 gegen Luther sagt: „Aus dem Allem nichts Gewisseres denn Zerrüttung aller göttlichen und menschlichen Gesetze, Ordnung und Regiments einreißen und jeglicher nach seinem Kopf die h. Evv. auszulegen sich unterstehen und die Einigkeit der christl. Kirche zertreten wird." Micheli 1524 erschien ihr „Landbot wider die luth. Sekte"; 15. Nov. 1527 Edikt gegen die Wiedertäufer, die sehr zahlreich waren; 1528 Mandat gegen das Auslaufen zur luth. Predigt nach Augsburg u. a. O. 1540—41 ist die baier. Politik gegen jede Vermittlung durch Religionsgespräche und für Krieg gegen Augsburg und die Protestanten. 1542 die ersten Jesuiten Faber und Jajus in Ingolstadt. 1546 ist Wilhelm der Beständige auf des Kaisers Seite und läßt sich den pfälzischen Kurhut versprechen, wenn der Pfälzer nicht bei der kath. Kirche bleibt; er gesteht dem Papste, 28 Jahre lang mit 25 000 fl Kosten ein Kriegsheer gegen die Ketzer im Lande unterhalten und gegen sie die Festung Ingolstadt erbaut zu haben, und hält 1549 zu Salzburg eine Versammlung der baier. Bischöfe gegen das Luthertum. Albrecht V. (1550—79, s. Bd 1 S. 303 ff.), zuerst Friedensvermittler zwischen Karl V. und Moritz von Sachsen und 1553 im Heidelberger Verein ein Gegner des Kaisers, unterstützte die große Kelchbewegung in seinem Lande und die Priesterehe beim Conc. Trid., führte aber 1568—72 auf Drängen des Papstes und der Jesuiten die Gegenreformation durch, als ihm der Adel, welcher 1558 die A. C. begehrt hatte, der Rebellion verdächtig war; sein „Geistl. Rat" gab 31 Artikel für die Generalvisitation auf Rechtgläubigkeit heraus. 1556: 17 Jesuiten in Ingolstadt und 1577 Collegium Albertinum; 1559 Jesuiten in München, 1574 Collegium Gregorianum; 1576 Jesuitenkolleg in Landsberg und Marianische Sodalität in München und Ingolstadt. 1567 die ererbte Grafschaft Haag wird gegenreformiert und das prot. Bekenntnis in Ortenburg angefochten. 1571—73 macht Albrecht als Vormund Philipps II. Baden-Baden gewaltsam kath. 1578 erklärt er testamentarisch jeden Nachfolger in Baiern an das kath. Bekenntnis gebunden. Unter Wilhelm dem Frommen (1579—98) kommt die weitere Ausbreitung der Reformation in Deutschland zum Stillstand, 1583 rettet er das Erzbistum Köln durch Krieg für den „geistlichen Vorbehalt" und seinen Bruder Ernst. 5. Sept. 1583 Konkordat mit den baier. Bischöfen. 1585 Collegium Wilhelminum in Ingolstadt. Als Schwager Karls von Innerösterreich nötigte er diesen auf dem Münchener Fürstentage

Okt. 1579, im Verein mit seiner gegen Protestanten erbarmungslosen Schwester die gewaltsame Gegenreformation des Landes durchzuführen. Als Vormund des späteren Kaisers Ferdinand II. ließ er diesen jesuitisch erziehen und im Ketzerhasse ausbilden. 1595 hatte er durch Krieg und kath. Stiftungen 5 Mill. fl Schulden angehäuft und konnte sich nur dadurch retten, daß er seinen Sohn Maximilian zum Mitregenten annahm, der ein organisatorisches Genie war.

Maximilian war am 17. April 1573 zu München geboren von Renata von Lothringen. Von W. Peträus bigott und im Hasse gegen alle Ketzer, aber nicht gerade jesuitisch, sondern nach väterlicher Anweisung vernünftig erzogen, lernte der hochbegabte Knabe Französisch Spanisch, Italienisch, Orgelspiel, Malerei, Drechslerei und las nur christlich-lat. Schriftsteller. Mit 11 Jahren war er Vorsteher aller marianischen Sodalitäten Deutschlands. Mit 14 Jahren besuchte er 4 Jahre lang die Universität Ingolstadt und war ³/₄ Jahre mit seinem zukünftigen Schwager Kaiser Ferdinand II. zusammen, der an Begabung tief unter ihm stand und zu ihm aufblickte. Außer den Jesuiten wirkte in besonderen Vorlesungen der Jurist Fickler auf ihn, der ihn auch Cicero, Xenophon und Tacitus lesen ließ. Die Staatswissenschaft, welche er einsog, geht aus Ficklers Büchern hervor: Theologia juridica seu jus civile theologicum (!) Dillingen 1575, De jure magistratuum in subditos et officio subditorum Ingolst. 1578, Spongia contra praedicantium Wirtemberg. aspergines Ingol. 1585; Rettung der Concilien und Anrufen Marias wider das unnütze Geschwätz Dr. Heilbrunners, Ingolstadt 1590 und Replik 1592. Denn M. hatte 1590 einen Besuch am Neuburger Hof gemacht, „wo Pater Gregor dem Prädikanten wohl eingeschenkt hat." Am 3. April 1591 heimgekehrt, erlernte M. 2 Jahre lang die Regierungspraxis. 1593 ging seine Reise über Prag nach Rom, wo die Brüder Philipp († 1598 als Kardinal u. des. Bischof v. Regensburg) und Ferdinand († 1612 als Kurerzbischof von Köln) unter dem Jesuitengeneral Aquaviva, „in den man ganz verliebt sein muß, wenn man ihn sieht", studierten. Nach Innsbruck hatte der Papst an M. den geweihten Hut und Degen vorausgeschickt und im Petersdom in stiller Stunde gelobte sich M., solche Rüstung stets für die kath. K. bereitzuhalten. Der Papst warnte ihn vor einer luth. Heirat und lobte seine Ausbildung im Kriegswesen. Über Neapel und Loreto durch die Schweiz reiste M. an den Lothringer Hof, wo er Elisabeth sah, die er am 6. Febr. 1595 ehelichte zur „Zunahme der bedrängten kath. Religion". Schadenfroh schrieb er auch das Gerücht vom Tode des franz. Königs heim. Seinen Regierungsantritt 1598 begann er mit einer Wallfahrt nach Altötting, wo er eine Kapsel mit einem Zettel stiftete: „In mancipium tuum me tibi dedico obsecroque, virgo Maria, hoc teste cruore (!) meo Max. peccatorum coryphaeus." Als Autokrat gebrauchte er die Stände nur als Steuerschraube und ihr Ausschuß mußte sich stets seinem Willen beugen. Die Kassen füllten sich heimlich, aus Bauern schuf er eine gute Landwehr und warb nur tüchtige Beamte und Offiziere an. Durch Gebet sich stets konzentrierend, mäßig, nüchtern, mutig, fleißig, gesichert, spähte er von seiner Trutzburg in die Lande hinaus, wo er dem Protestantismus Abbruch tun könnte, dessen Zwiespalt in Calvinisten und Lutheraner er als Schwäche durchschaute und ausnützte. Wie sein Vater den Kurfürsten von Sachsen, so glaubte er auf dem Reichstag zu Regensburg 1601 den Neuburger Fürsten herumbringen zu können (s. Bd 23, 600, 18). Zunächst hatte er noch a) an der Gegenreformation des eigenen Landes zu arbeiten, das er durch ein bisher unerhörtes Polizeiregiment kath. abzusperren suchte, welches er später auch in anderen Ländern anwandte. 1586 hatten die Mährischen Brüder 600 Bauersleute nach Mähren gelockt, ihre Sendboten wurden 1593, 1598, 1616 mit den schwersten Strafen bedroht. 1591, 1606, 1609 wurden alle Beamten stets wieder auf die Conf. fidei verpflichtet und mußten täglich die Messe besuchen bei 4 Thl. Strafe, 14 Tage Gefängnis, endlich Entlassung. Vom Landsknecht bis zum Geheimrat wurden die Beichtzettel im Hofrat gesammelt. Knechte und Mägde, hoch und nieder wurden zu Spionen; wer nicht denunzierte, wurde bestraft, wer es tat, belohnt. Auslaufen zu prot. Kirchen und Schulen war (13. März 1598) scharf verboten, alle ketzerischen Bücher in Häusern, Läden usw. wurden eingezogen; was davon nicht vernichtet wurde, lag unter Verschluß und konnte nur mit päpstlicher Inquisitionsbewilligung gelesen werden, Gedrucktes passierte die Zensur der Jesuiten in Ingolstadt und München. Prot. Ausländer durften in Baiern keine Güter besitzen oder kaufen. Schon als Student (7. Juli 1591) hatte M. seinen Vater gewarnt, dem steiermärkischen prot. Adel keine Konzession zu machen, sonst würde sie der baierische auch verlangen, und 1593 forderte er den Vater zu gewaltsamer Bekehrung des baier. Adels auf; aber doch erst 14. Mai 1608, als alle Steuern bewilligt waren, zwang er prot. Adelige das Land zu verlassen, nur kath. Beamte auf ihren Gütern zu haben, zu deren Besuch nur einige Tage im Lande zu verweilen,

keine ketzerischen Bücher zu führen, zu fasten, sich die Anmahnung zur Bekehrung gefallen zu lassen, alle Kinder kath. zu erziehen oder den vollen Landesverweis zu erfahren. Die Verzeichnisse adeliger und nichtadeliger Kinder im Auslande mußten stets evident gehalten werden, Eltern und Beamte waren dafür haftbar und strafbar (30. Jan. 1607). Eltern, die ihre Kinder an prot. Ausländer verehelichten, waren strafbar (21. Aug. 1608). Prot. Kinder durften nicht heimkommen. Alle Kinder an unkath. Orten mußten binnen 2 Monaten heim bei Strafe der Enterbung, wie auch der Eltern. Wer im Auslande studierte, handelte, reiste, hatte Regierungsbewilligung nötig und durfte nur an kath. Orte, nicht z. B. nach Nürnberg. In Augsburg, Regensburg und in gemischten Städten waren baier. Agenten aufgestellt (30. Sept. 1606), welche die Paßzettel empfingen, Papiere vermittelten, Beichtzettel einforderten, Gutachten über relig. Ungefährlichkeit der Stellen abgaben usw. (14. März 1609). Auch eine positive Gegenreformation suchte M. zu leisten. Da der Landesherr die Geistlichen selbst nicht strafen konnte, hatte schon Albrecht V. Patrone und Beamte, welche das Konkubinat duldeten, mit Strafen bis zu 500 fl bedroht. M. erneuerte solches 1598 und schuf 1. Jan. 1607 eine Bußordnung für Konkubinen in 3 Stufen: Verbannung 6 Meilen weit, dann Pranger und zeitlicher Landesverweis, dann Rutenhiebe und ewiger Landesverweis. Klöstern wurden weibliche Dienstboten verboten. Der Trunksucht halber durfte der Wirt einem reichen Pfarrer nur bis 10 fl, einem armen bis 5 fl, einem Gesellpriester bis 2 fl borgen. Die Polizeiordnung von 1616 ging gegen Unsittlichkeit mit Gefängnis-, Schand- und Todesstrafen vor. Nächtliches Streunen, Völlerei, leichtfertig Tanzen, Fluchen, Schwören, Zaubern, Kniehosen, zu kurze Weiberröcke, Fasten, Beichten, Kirchenbesuch, Rosenkranzgebet, Niederknien beim Aveläuten „wo einer ist", — alles stand unter Strafen. Üble Priester verklagte M. beim Bischof, faule Bischöfe beim Papst. 1593, 1598, 1605, 1610, 1618 usw. ordnete M. selbständig Buß-Prozessionen und -Predigten an, am 2. März 1607 Katech. Kinderlehre Feiertags eine halbe Stunde lang nach der Mittagspredigt und errichtete an größeren Orten Schulen. In den Kirchen führte er das von den Jesuiten gebrauchte röm. Ritual ein, erneuerte die Sakramentsprozessionen am Donnerstag und das 10 stündige Fastengebet. Mit dem Kaiser führte er 27. Nov. 1629 das Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä und das der Heimsuchung (8. Juni 1638) ein. Die Mariensäule in München war der Dank für den Sieg bei Prag. — b) Sein erstes Probestück, dem Protestantismus Abbruch zu tun, machte M. an der kleinen Reichsstadt Kaufbeuren (F. Stieve, Kaufb. 1870), deren Gebiet mit ca. 7000 Seelen seinem Landsberger Jesuitenkollegium gegenüberlag. Des Bauernkrieges wegen hatten die ersten Reformationsbewegungen der Zünfte in der Stadt nicht durchdringen können, auch die Wiedertäufer waren vertrieben worden. 1543 aber taten sich der Stadtprediger Espenmüller, ein Stadtkind, und der Spitalpfarrer Schilling als Schwenkfeldianer auf, welche die kath. Gottesdienste als Adiaphora bestehen ließen und wie Schwenkfeld selbst, der 1545 die Stadt besuchte, an häuslichem evangel. Konventikelwesen sich genügen ließen. Erst die evangel. Stände brachten 1545, aus Furcht vor dem Kaiser, die Stadt dahin, daß sie die A. K. und nicht ein Sektenwesen annahm. Im Interim war die Stadt wieder kath. geworden und nahm Karls V. aristokratisch kath. Städteverfassung an. Erst 1557 nahm der Rat auf Drängen von 200 Bürgern wieder einen evang. Prediger auf und 1562 sind die Protestanten im Besitz zweier Nebenkirchen und des Simultaneums der Pfarrkirche. Letzteres und der zweierlei Festtagskalender führten zu Streit, welchen die Landsberger Jesuiten benutzten, den Baiernherzog 1586 zur Klagestellung in Prag auf Rückgabe des „Geistlichen Vorbehalts" zu bewegen. Der Kaiser stellte Baiern zum Vermittler auf, aber Baiern ging über die Vermittlung hinaus, drängte die Stadt zur Herausgabe der Pfarrkirche und Annahme kath. Stadträte und brachte es durch weitere Beschwerden (1594 beim Reichstag) dahin, daß 1601, als von 700 Bürgern noch 40 kath. waren, M. ein kaiserl. Kommissorium erhielt, mit dem Bischof von Augsburg den Streit „bescheiden" beizulegen. Ein Interimsvergleich 1602 genügte M. hierbei nicht. Durch ein kais. Pönalmandat 11. März 1604 erzwang er die Abtretung der Pfarrkirche, die Einstellung jeder Ratswahl und machte sich an die Einziehung aller Kirchengüter. Letztere wurde aber der Kriegshändel wegen erst 1625 frisch aufgenommen; am 14. März 1627 erschien die baier. Kommission, nahm alles Kirchengut als Anhängsel der Pfarrkirche weg und beließ den Protestanten nur das von ihnen erbaute Predigthaus, dessen Prediger sie selbst bezahlen sollten; 1628 aber schickte M. Jesuiten unter Dr. Elias von Füssen und Soldaten. Das Predigthaus wurde Theater der Jesuiten, das prot. Separatkirchenkapital von 3380 fl, die Bibliothek, vasa sacra usw. fiel ihnen zu; die Prediger, evang. Lehrer, Beamte mußten am 2. Mai die Stadt verlassen; der Befehl vom 11. Dez. 1628 gestattete nur Auswanderung mit 10% Nachsteuer oder „Akkomodieren"

bis Jakobi 1629. 32 Familien wanderten aus, bleibende machte die Einquartierung mürbe. Den 70 jährigen kranken Bürgermeister Lauber trugen seine Söhne in einer Sänfte an einem Tage nach Kempten. Konvertierte mußten bei 20 Talern Strafe binnen 14 Tagen beichten, alle Beamten die conf. fidei ablegen, die Eltern die Kinder einberufen, das Absperrungssystem, wie oben geschildert, trat ein. 8 mal war die Stadt Spielball der Parteien im 30 j. Krieg und erlangte mit Mühe im Frieden das Normaljahr 1624. 1588 bis zu seinem Tode hatte M. an seinem Kommissorium festgehalten und sein Erlaß vom 18. Sept. 1651, bestätigt von seiner Witwe 16. Febr. 1652, zwang die Stadt, die Jesuiten in ihr residieren nnd amtieren zu lassen.

c) Schwerer als die Gegenreformation in K. kam der Versuch in Donauwörth zu stehen, wo Gewalt so vor Recht ging, daß der 30 j. Krieg ausbrechen mußte. D., eine Reichsstadt mit 4000 Seelen, wichtig als Donaupaß, durch die Hohenstaufen einmal bei Baiern, 1376 Reichsstadt, hatte 1538 (Kolde, Beiträge X 149) Begehren nach dem Klostergut der Benediktiner zum h. Kreuz, ohne noch die Reformation zu haben, zu welcher ihr Augsburg riet und 1545 W. Musculus sandte, der in D. 18. Febr. seinen Katechismus drucken ließ, aber am 22. März 45 wieder abzog, weil D. nicht die Augsburger, sondern die Nürnberger K.-O. annahm. J. Freißleben von Augsburg führte dann 15. Okt. 45 die Reformation durch und 5. März 46 trat D. dem Schmalkaldischen Bund bei und erhielt Trostschreiben von Sachsen und Hessen. 1607 hatte D. nur noch 10 kath. Familien, samt dem Kloster, über welches der Augsburger Bischof Vogtrecht gegen den Willen der Stadt übte, 150 Katholiken. D. war nicht ohne Grund 1594 beim Reichstag verklagt worden, daß es die Katholiken verdränge und ihnen nicht volle Kultusfreiheit gestatte. Aber wie F. Stieve nachwies, waren es hauptsächlich in Dillingen jesuitisch erzogene junge Mönche des h. Kreuzes, welche den Sturm heraufbeschworen, unterstützt von dem Reichspfleger Graf Georg Fugger d. Ält. in D. Der Streit besteht heute noch in Baiern, ob unter herkömmlichen kath. Prozessionen lokal oder kirchl. herkömmliche vermeint sind. D. hatte die „lokale" Auffassung und erlaubte 1605 nicht, daß die Kreuzfahne über das Klostergebiet hinaus durch die Stadt getragen wurde, sondern ließ die inhibierte und von der Prozession darum auf Stadtgebiet abgestellte Fahne einige Schritte zurück wieder auf Klostergebiet stellen, wo der Wind sie umwarf und ihr Tuch verschwand. Darob beim Kaiser verklagt, mußte die Stadt auf ein mandatum sine clausula, ohne weiteren Rechtsstreit erheben zu dürfen, die seit 1573 nicht mehr geübten kath. Prozessionen durch die Stadt dulden und der Pöbel, über welchen die Stadt nicht Herr wurde, zerschlug bei einer zweiten Prozession die Fahne. Der Bischof von Augsburg und M. erhielten darauf ein kaiserl. Kommissorium, den Gehorsam zu erzwingen. Weil aber D. sich auf allerlei Zusagen benachbarter prot. Stände verließ und die Ochlokratie herrschte, gab es nicht nach, und es kam 3. Aug. 1607 in die Acht, nachdem M. die kais. Räte zu scharfem Vorgehen durch Geld angetrieben und den schwäbischen Kreisobersten in seinem Amt des Achtvollzugs zurückgedrängt hatte, auch die Kurfürsten über die Acht nicht gefragt waren. M. vollzog am 16. Dez. mit 6000 Fußsoldaten, 600 Reitern, 4 Jesuiten und 2 Barfüßern die Acht und eroberte die Stadt. Am 21. Dez. zog die Prozession der Kreuzesfahne in die prot. Stadtkirche und Jesuit Schrettel predigte: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, glaubest du." Der Kaiser Rudolf lachte „hell auf über diesen Sieg", der Papst, Spanien und alle kath. Mächte jubelten über eine Sache, „die seit Menschengedenken nicht mehr vollzogen worden war", und M. als „Exempel zu mehrer Consequenz" betrachtete. 4. Mai 1608 bildete sich darum die „Union" und verlangte Bestätigung des Religionsfriedens ohne Klausel und Vorbehalt, während die am 10. Juli 1609 gebildete „Liga" die Restitutionsklausel und den Vorbehalt verlangte (cf. Tanner, Ketz. Lutherium 1608, Gretser, Virgidemia Volciana). Nach der Acht tat M., was sicher gegen den ihm „unleidentlichen" Religionsfrieden war: er sistierte den ev. Kultus in D., vertrieb alle Prädikanten als „Rebellen", eine kleine Schar von 20 kath. Bürgern, 2 Bürgerinnen und 5 Inwohnern suchte beim Kaiser um die Pfarrkirche nach und er übergab sie dem kath. Gebrauch (1. April 1608 Messe). Durch ein Quälereisystem, die Stadt „immer unter einem andern Vorwande als dem der Religion" kath. zu machen, übte M. einen Glaubenszwang, der um so unmoralischer war, als er ihn den prot. Ständen gegenüber stets als „lauter erdichteten Ungrund" bezeichnete. Sein Rat Forstenhauser sagte: „daß das ernstliche Prozedieren mit Gefängnis und anderer Straf schier ein und alle Tage währte," Stieve hat nachgewiesen, daß die Protestanten als rechtlos behandelt wurden. Sie mußten alle Einquartierungskosten der 300 Mann tragen. Gebete an Gräbern durch den Kantor oder Organisten wurden als „Predigten" mit Haft bestraft, ebenso das Postillenlesen daheim. Liefen sie nach Berg und Zirgesheim zur luth. Predigt, so wurden ihnen die Pässe so langsam

ausgefertigt, daß keine 3 rechtzeitig fortkamen. Alles Kapital wurden ihnen gekündigt, in Krankheit mußten sie kath. Seelsorger dulden, an ihren Feiertagen des alten Kalenders scharwerken. Rückfällige ins Luthertum wurden als Meineidige ewig verbannt und viele entliefen dieser Drangsal, daß die Stadt verarmte. Letzteres war aber M. ganz recht, denn nun konnte sie nie die etwa 40000 fl Exekutionskosten zahlen, welche M. auf 200000 und zuletzt auf 468 448 fl hinaufschraubte, daß auch die prot. Stände und der Kaiser sie nicht bezahlen wollten und konnten. Er behielt die Stadt als Unterpfand für die Kosten und ließ sie 18. Febr. 1609 für den Kaiser und sich den Interimseid schwören. Am 18. Juli verlangte Christian von Anhalt ihre Herausgabe beim Kaiser mit drohenden Worten; binnen 4 Monaten wollte der Kaiser das tun, weil er aber kein anderes Gebiet in Tirol hierfür an M. abtreten wollte, war die Stadt 7. Jan. 1610 immer noch im baier. Besitz und der Jülicher Streit, in welchem man ein ganzes Land „dem Schlunde der Ketzer zu entreißen" suchte, ließ die kleine Stadt beim Friedensschluß von Union und Liga in München ganz vergessen. Erst 1611 auf dem Rothenburger Unionstage, sowie 1612, 1614, 1615, 1616, 1617 besonders durch Sachsen, 1619 auf dem Nürnberger Tage verlangte die Union ständig die Stadt zurück, aber M. verlangte zuvor sein Geld, das ihm niemand gab (cf. Schriftenstreit: Jocher „Relation" 1610; Faber, Informatio facti et juris; Jocher, Erinnerung 1613, dagegen Losenius und Freher Amberg 1613). Nach der „Immission" 23. Juli 1609 ging die Konvertierung, welche ein Jahr vorher nur 58 „geringe liederliche Leute" zählte, rasch vorwärts. Geldstrafen, Kerker, Einquartierung wirkten und 1615 bekehrte man mit „gemeiniglich politischen Mitteln" 200 Personen; 1620 wurden noch 400 Reiter eingelegt und es ging so vorwärts, daß 1627 die 2 letzten prot. Bürger auswanderten. M. wandte wieder sein religiöses Absperrsystem an, 1632 gab es einen prot. Rückschlag, 1634 einen katholischen und 1648 blieb D. kath. — d) M. und die Jungpfalz. Auch das Pfalz-Neuburger Gebiet (71 □-M., ca. 120000 E., 120 Pfarrstellen) verdankt M. seine Rekatholisierung. München hatte 1542 Ottheinrich von der Reformation abgemahnt, trotzdem vermachte im Schmalkaldener Krieg der Kaiser nicht diesem das Land, sondern es kam an Ottheinrich zurück und durch diesen an Phil. Ludwig von Zweibrücken (s. Bd 23, 636, 47), dessen schwacher Sohn Wolfgang Wilhelm den Bekehrungsmitteln des M. unterlag. Im Jülicher Erbfolgekrieg suchte er gegen Brandenburg eine Hilfe an dem starken Baiernfürsten und begehrte dessen Schwester Magdalena zur Ehe. Diese, nach vergeblicher Liebe zu Erzherzog Leopold, wollte nur noch eine Ehe „zum Besten der kath. Kirche" schließen, und M. stellte W. Wilhelm die Bedingung der Konvertierung, die ihm auch gelang und wofür ihn der Papst belobte. Durch diese Ehe blieb nicht nur das Jülicher Erbe kath., sondern es wurde auch die ganze Jungpfalz neu katholisiert. Als W. Wilhelm 1614 Regent wurde, führte er trotz väterlichen Testaments und der Bitten seiner Mutter und Brüder August im Sulzbacher und Friedrich im Hiltpoltsteiner Lande überall die kath. Kirche ein, wozu M. ihn drängte. Zuerst kommen 6 Jesuiten nach Neuburg, die Schloßkirche wird kath., kath. Kultus ist überall erlaubt, prot. Beamte werden entfernt, 1616 werden die Kirchen simultan, 1617 die Prädikanten vertrieben, Neuburg wird Jesuitenkolleg, 1618 werden Soldaten eingelegt, Güterkonfiskation, Auswanderung. W. Wilhelm verstimmt 1621, daß M. ihm als nächsten Erben nicht die Pfälzer Länder des geächteten Böhmenkönigs überließ, mußte doch 1627 dulden, daß M. mit seinen baier. Soldaten und 3 Jesuiten unter dem Kanzler Labricq auch in Weiden, Sulzbach und Hiltpoltstein (vgl. Sperl, o. S. 72 Z. 23) den evangel. Kultus ausrottete. Bis 1628 mußten die Prädikanten fort sein, ehe noch der gesetzte Termin von 6 Monaten vorbei und die Ernte gehalten war; ab 17. Juli 1628 mußten binnen 6 Monaten alle Untertanen sich „akkomodieren" oder auswandern. Nicht Konvertierenden wurden Taufe, Kopulation, ehrliches Begräbnis verweigert. Konvertierende mußten schwören, freiwillig übergetreten zu sein (Braun, Ungedruckte Chronik v. Sulzbach). 1652 im Kölner Vergleich rettete Sulzbach gegenüber der Oberhoheit Neuburgs ein klägliches Simultaneum im Lande, und das Hiltpoltsteiner Land des Pfalzgrafen Friedrich, der 1645 kinderlos starb, wurde, obwohl ihm das Normaljahr 1624 galt, im westf. Frieden vergessen. — e) In Oberösterreich führte M. die Gegenreformation durch, weil er dieses kais. Land von 1620—28 als Pfand für seine Kosten des böhm. Feldzugs innehatte. Heute die Trutzveste des Katholizismus, war es einst die des Protestantismus. Hier gab 1524 L. Eleutherobius die KO Bugenhagens heraus. Die Grafen Barthol. Starhemberg und Heinrich, 1559 Rektor der Univ. Wittenberg, korrespondierten mit Luther, der an Christof Jörger den Prädikanten M. Stiefel schickte. Der Erzpriester C. Schilling, der Mystiker Hans Wunderl, der Nürnberger C. Kuneus, der Erzmärtyrer L. Kaiser sahen dieses schöne Land unter Vertreibung der Flacianer luth. werden.

Die kais. Resolution vom 7. Dez. 1568 gewährte nur gesetzlich unverbindliche Religionsfreiheit und ein religiös-politischer Bauernaufstand von 1591 hinderte die feste kirchl. Organisation; aber doch traf M., als er am 17. Juli 1620 bei Schärding mit der Liga in das Land eindrang, um das kath. Österreich zu retten, im ganzen Lande keinen kath. Gottesdienst mehr an. Am 1. Aug. nach der Eroberung von Linz verlangte Ferdinand II. schon die Gegenreformierung, aber M. als der Klügere wartete erst die Erbhuldigung ab und verwies dabei betreffs der Religion die Leute an den „gütigen" Kaiser. Er erzwang nur die Lossagung des Landes vom Bunde mit Böhmen, und erst am 4. Okt. 1624, als er festen Fuß hatte, gab M. dem Drängen des Kaisers nach und vertrieb die Prädikanten. Da die Leute nicht zur Messe gingen und evangel. Hausgottesdienst hielten, erschien 16. Okt. 1625 das Religionspatent in 12 Sätzen, worin bis Ostern Bekehrung oder Auswanderung mit Nachsteuer verlangt war. Viele, z. B. 500, wanderten nach Ortenburg aus, die M. auch da vertrieb, die Bleibenden wurden durch Steuern, Einquartierung, Rechtsverweigerung, Konfiskation und Quälereien zur Verschwörung gedrängt. Darauf ließ der baier. Statthalter Oberst Herberstorf 6000 Bauern auf dem Haushammerfelde sich versammeln, dann von Truppen umzingeln und gegen sein Ehrenwort 17 vom Ausschuß, die zu je 2 um ihr Leben würfeln mußten, aufhängen. M. bestrafte den Oberst nicht. Alsdann erhoben sich am 17. Mai 1626 40 000 Bauern, obwohl sie früher entwaffnet worden waren. Adel und Städte sahen ihnen ruhig zu und führten sie nicht. Die Bauern glaubten durch Vertreibung der Baiern die frühere Religionsfreiheit erlangen zu können und kämpften 2 Jahre. Die letzte Schlacht verloren sie gegen Pappenheim, welcher „nie ein grausameres Fechten sah", und stürzten sich mit dem Rufe: „Christus ist für uns gestorben, lasset uns für ihn sterben" in die Schwerter der Feinde, daß am Tage des Generalpardons nur noch $^1/_6$ von ihnen übrig war (13. Juni 1628). Auch der prot. Adel mußte trotz seiner Unschuldsbeteuerung am Aufstande binnen 3 Monaten auswandern oder „akkomodieren". In der Schwedenzeit war wieder ein Aufstand, der blutig niedergeschlagen wurde. Schergen prügelten die Bauern todmatt und trugen sie dann zur Messe; der Abt von Kremsmünster machte durch Güterberaubung 200 Familien unglücklich. 1733 meldeten sich noch 1200 heimliche Protestanten zur Auswanderung nach Siebenbürgen und Amerika. Jedoch ist M. für den Gang der Geschichte nur bis 1628 verantwortlich, als er Oberösterreich gegen die Oberpfalz herausgab, mit welcher der Kaiser unrechtmäßigerweise seine 13 Mill. Kriegskosten bezahlte. — d) Die Oberpfalz oder Altpfalz Friedrichs V. hatte M. gleich nach der Schlacht bei Prag okkupiert und die Interimshuldigung 30. Sept. 1621 erzwungen, ohne das evangel. Bekenntnis den Ständen zu sichern. Jesuitenpater Enslin las für die Garnison im Schloßsaale zu Amberg die erste Messe. Dann mußten alle Garnisonsorte aus gleichem Grunde Simultankirchen einrichten. Die Beamten wurden 1622 durch Katholiken ersetzt. Die Markgrafschaft Cham, 1352 von München an die Kurpfalz versetzt, ließ sich 12. Jan. 1625 M. zuerst abtreten, um sie als sein Land gänzlich zu konvertieren. Gegen 20 Prädikanten wurden sofort im März vertrieben, alle evangel. Bücher wurden weggenommen. Bürger und Adelige erhielten Soldaten einquartiert, bis sie konvertierten, denn das war für M. das vorteilhafteste und wirksamste Mittel der Bekehrung. Bis 1627 mußten alle Einwohner konvertiert oder außer Landes sein. Die übrige Oberpfalz wurde schrittweise katholisiert. In ihr war die kirchliche Verpflichtung der Geistlichen eine unionistische und zwar auf die rein luth. KO Ludwigs VI. und den luth. Katechismus, aber mit 20 angehängten Fragen aus dem Heidelberger Katechismus. Nur die Adelspfarrer hatten das Recht, diese 20 Fragen, die conventus classici und die reformierte Presbyterialordnung zu verweigern. Diesen unionistischen Umstand benutzte M. zunächst dazu, daß er 1625 den evangel. Kirchenrat als calvinistisch — im Reich unerlaubt — stürzte und durch das Jachtaufemandat, das calvinisch gesinnte Geistliche nicht verlesen wollten, weitere 55 calvin. Geistliche zur Absetzung herausfing, 60 Pfarrstellen aber, die sich erledigten, unbesetzt ließ. Dadurch hatte er von 197 Stellen schon 115 von Prädikanten geleert und konnte über einen guten Teil des 38 625 fl betragenden Gesamteinkommens derselben verfügen. Auf die Vertreibung der Jachtaufegegner hin glaubte das Volk freudig, M. wolle ihm das reine luth. Bekenntnis geben und lehnte sich nicht auf. Aber ein Jahr später erschienen auch die Stadtprediger Ambergs „calvinisch verdächtig" wie zuletzt alle Prädikanten, und sie wurden am 5. Okt. 1626 vertrieben und flohen in größter Winternot ins Ansbachsche und Nürnbergische, wohin sie M. auch noch verfolgte „mit kais. Dehortationsschreiben" an die Fürsten. Am 2. Sept. 1627 und nach Abschaffung des Landtages wurden auch noch die 30 rein luth. Adelspfarrer vertrieben. Nach Abschaffung der Hirten erfolgte die religiöse Absperrung der Herde. 10. Jan. 1627 erschien das Mandat mit Geld- und Turmstrafen gegen das Auslaufen an prot. Orte. Das

ganze Land mit 175 Burgen, 13 Städten, 34 Märkten und 129 000 ganzen, halben und viertel Höfen hatte an Ostern 1627 erst 1733 Katholiken, jetzt aber wurde mit Dragonaden bekehrt, ohne welche, wie auch der kath. Högl zugibt, das Land nie bekehrt worden wäre, und das Anmahnungsmandat vom 24. Febr. 1628 wurde am 26. April, nach dem Ankauf des Landes, zum Zwangsmandat in 4 Stufen: primo diligenti instructione seductorum (über Messe, Abendm. in einerlei Gestalt, Heiligenverehrung, Fegfeuer) deinde minis, propositione immunitatis, praepositis praemiis denique obstinatorum ejectione binnen 6 Monaten mit Nachsteuer. Bis dahin wird den Ketzern Taufe, Trauung und ehrliches Begräbnis verweigert. Die „Akkomodierenden" mußten die conf. fidei bekennen, und daß sie freiwillig übergetreten seien, Gottesdienst, Fasten, Beichte bei Strafe üben. Alle evangel. Bücher im Lande wurden wagenweise zusammengefahren und verbrannt. Die Eltern mußten bei Strafe ihre Kinder aus prot. Ländern heimberufen. Nach Unkatholischen wurde ständige Razzia gehalten. Von 175 adeligen Familien wanderte gerade die Hälfte aus, die andere Hälfte akkommodierte sich. Bei den Untertanen mag das Verhältnis ähnlich gewesen sein; ihre Zahl ist nicht genannt, allein der Hunger trieb sie, wie Waldsassen schon 1626 berichtet, zu Hunderten aus dem Lande, welches am Ende des Krieges für „menschenleer" galt. Waren Soldaten das wirksamste Mittel, wenn sie mit Weib und Kindern im Quartier lagen, zur Bekehrung, so war das Jesuitenkolleg in Amberg, mit bis zu 50 Jesuiten, das anordnende Organ. Die Marienfeste, welche M. eingeführt hatte, wurden auch hier mit Pomp gefeiert, Jesuitentheater, Prozessionen, Wunder, Reliquiendienst, Wallfahrt, Ablaß usw., an nichts fehlte es. Der literarische Streit, am heftigsten in der Oberpfalz, (s. Lippert S. 167) tobte über sie während des Krieges. C. Scioppius behauptete 1633, daß man sie nicht apostolice, sondern pistolice bekehrt habe. Auch liebten die Weltgeistlichen die Jesuiten nicht, welche die Einkommen an sich zogen und über alles herrschten. Es drängten sich auch die Orden wieder ins Land zu den 11 Klöstern mit 88 750 fl Einkommen Dieses besaß M. von 1621—49 und mußte nur davon die pia tertia für die kath. K. verwenden, dann besaßen bis 1667 die Bischöfe das Einkommen und jetzt erst konnten die alten Klöster wieder aufleben. Vorher hören wir nur von 8 Franziskanern in Amberg, 4 Kapuzinern in Neumarkt, 12 Benediktinern, welche der Abt von Prüfening im Lande verteilte, 6 Paulanern in Amberg, 2 Augustinern in Kloster Schönthal, 2 Prämonstratensern in Speinshart. Sie versahen meist nur Pfarreien, hatten viel Streit mit den Jesuiten und ihre Bekehrungstätigkeit war gegen diese gering. Die Schwierigkeit der Gegenreformation in der Enklave Rothenberg, welche die Ganerben besaßen, und mit Nürnberger, Brandenburger, Sulzbacher Gemeinschafts-Untertanen können hier nur angedeutet werden. Im Friedensschluß konnte die Oberpfalz das Normaljahr beanspruchen, denn wenn M. auch das Land „sicut hactenus" behalten sollte, bezog sich dieses Wort nicht, wie er behauptete, auf die Religion. Stände und Untertanen ließen es nicht an Petitionen fehlen, und bei den Verhandlungen wäre Schweden bereit gewesen, um deswillen den Krieg zu erneuern, aber der Konvertit Oechsle führte die Sache M.s so geschickt, daß die prot. Stände selbst bei Schweden baten, um eines so menschenleeren Landes willen Deutschland nicht weiter zur Wüste zu machen. So war M. der einzige kath. Fürst, der im Kriege ein Land und dazu den Kurhut gewonnen hatte. Noch am 21. März 1651 erließ er ein Mandat, daß alle Ketzer, die der Krieg hereingeschwemmt habe, sofort auszuweisen seien, Rückfällige binnen 3 Jahren, andere Besitzer in 5 Jahren, und daß unkath. Güterbesitzende nur 3 Sommer- und 3 Winterwochen hereinkommen dürften. — g) Auch in der Rheinpfalz (alte Kurpfalz, 150 □-M., 280 000 E.) hatte M. nach der Okkupation der Oberpfalz die kath. K. restituiert, wenn ihm das auch der Wechselfälle des Krieges wegen nicht durchgehends gelang. Während er im eigenen Lande auch nach dem westf. Frieden keinen Ketzer duldete, nötigte M. in diesem Frieden die Rheinpfalz 3 Bekenntnisse (luth., reform. u. kath.) zu dulden und arbeitete damit jenen vielen Streitigkeiten vor, welche unter kath. Herrschern unberechtigte Simultaneen verlangten und das Volk nie zu kirchlichem Frieden kommen ließen. Spinola und die Spanier hatten die Kurpfalz links d. Rh. besetzt, Tilly eroberte am 8. Sept. 1622 Heidelberg und sandte dem Papste nach Rom die kurfürstliche Bibliothek. Er ließ auch am 8. Sept. die erste Messe in der h. Geistkirche lesen. Bei der Interimshuldigung versprach M., das Land bei seinen religiösen und politischen Privilegien zu erhalten. Aber sobald das Land entwaffnet und kath. Beamte eingesetzt waren, hielt man solche Versprechen nicht und gab gewöhnlich vor, die Unterhändler hätten ihre Kompetenz überschritten oder der Kaiser habe anders befohlen. Die Jesuiten führten auch in Heidelberg staffelweise die Gegenreformation durch. Im Februar 1623 begann man mit der Vertreibung der reformierten Stadtgeistlichen und 1625 waren auch die ref. Landgeistlichen vertrieben; im

Sommer 1627 geschah gleiches mit den lutherischen Geistlichen des Adels und waren zusammen 230 Predigerfamilien überallhin vertrieben. Der Sept. 1628 war der Termin für die Zwangskonversion des Volkes, und als sich seine Stände auf die bei der Huldigung gewährte Religionsfreiheit beriefen, antwortete M.: „Ihre Durchlaucht geruhen sie bis auf Verfallung des Termins inner Land zu dulten, unterdessen aber könnten sie der Geistlichkeit (Jesuiten) in ihren Rechten nichts benehmen, solten derhalben biß auf Verfallung des Termins sich nach Befehl der Jesuiten verhalten, zur Messe gehen und sich speisen lassen, alsdann solten sie nach verflossenem Termin einen gnädigen Herrn haben." In der Kurpfalz l. d. Rh. ließen die Spanier zu gleicher Zeit die Franziskaner zur Zwangsbekehrung durch das ganze Land ziehen. Auch diese Bekehrungen des M. waren durch Dragonaden unterstützt, wenn auch noch keine Spezialgeschichte darüber vorliegt, denn das System des M. war stets das gleiche wie in der Oberpfalz. Viele Einwohner flohen nach den Niederlanden, der Schweiz, Frankreich, England usw. Die Jesuiten bildeten mit der Zeit ein Kollegium und errichteten 1629 in Heidelberg eine kath. Universität, welche bis 1633, der Schwedenzeit, bestand. Die Schweden gewährten am 8. Aug. auch den Lutheranern ein eigenes Exerzitium, als aber 1635 die Baiern Heidelberg wieder erobert hatten, wurden am 14. Nov. „zwischen heut und Samstag" alle ref. und luth. Prediger von neuem vertrieben, weil sie „kath. Güter besäßen und ihren Kindern aus Meßgewändern Kleider gefertigt hätten" (über das Normaljahr 1618 s. Bd 21 S. 165, 3 ff.). — h) Die Liga. Durch sie schwang sich M. zu einer europäischen Großmacht empor, sie war ein „kath. Kleindeutschland mit baier. Hegemonie im weiteren Bunde mit Österreich". Ihre Vorläufer waren der Regensburger Konvent 8. Mai 1524 (Kardinal Campeggi, Baiern, Ferdinand I., 12 südd. Bischöfe); ferner der Linzer Bund zwischen Baiern und Österreich 23. April 1535 gegen alle Religionsneuerungen, die christl. Einung 10. Juni 1538 zu Nürnberg und der Landsberger Bund 1. Juni 1556, den Baiern als Führer kath. zu gestalten suchte. 1575 hatte Baiern Kursachsen herumgebracht, daß es nicht auf Proklamierung völliger Religionsfreiheit bestand und der geistliche Vorbehalt blieb. M. benutzte 1594 auf dem Reichstag zu Regensburg den Zwiespalt zwischen Lutheranern und Calvinisten, den Magdeburger Sessionsstreit zugunsten der Katholiken ausfallen zu lassen, und galt von da an als das erklärte Oberhaupt derselben; 1598 drängte er auf dem Reichstag durch kath. Stimmenmehrheit jeden Versuch der Protestanten auf Erweiterung relig. Freiheit zurück, so daß letztere auf dem Konvent zu Frankfurt protestierten. 1603 erklärte M. auf dem Reichstag, wie „höchst präjudizierlich" es sei, daß der Kaiser die Türkenhilfe der Protestanten mit Loslösung der 4 Klostersachen (Hirschhorn, Straßburg, Christgarten, Frauenalb) vom Kammergericht erkaufte. 1608 auf dem Reichstage zu Regensburg, der gesprengt wurde, verlangte M. die Restitution seit 1555, ließ eine Bestätigung des Religionsfriedens nicht zu und sprach in seinen Erlassen von den Protestanten als Ketzern. Am 3. Juli 1609 gründete M. zu München die „Liga", denn „die Gefahr sei so groß, daß man das letzte Hemd vom Leibe ziehen und daran setzen soll". Ihr oberländischer Teil bestand aus Baiern, Bistum Würzburg, Konstanz, Augsburg, Passau, Regensburg, Ellwangen, ihr „rheinischer", gegründet zu Mainz 29. Aug. 1609, aus den 3 geistlichen Kurfürsten; Exekutive hatte nur M. Die kais. Länder, der Papst, Spanien, Salzburg, Lothringen — Frankreich sollte wenigstens durch die Jesuiten in Neutralität erhalten werden — sollten beitreten, aber den Oberbefehl gab M. nicht, wie der Papst und Spanien wollten, an Österreich ab; Spanien durfte nur der Protektor, Österreich der Vizeprotektor der Liga heißen; mit unerbittlicher Energie hielt M. den Oberbefehl fest und drängte den Verbündeten die Geldmittel ab; nie sollte die Liga der politischen Hausmacht Österreichs dienen, sie sollte rein für katholischen Besitzstand arbeiten. Am 7. Nov. 1610 fühlte sich M. so stark, daß er an die „Union" ein Ultimatum richten konnte, das mit dem Frieden zu München 29. Nov. 1610 schloß. Jetzt bekriegte er auch, ohne Kaiser und Papst zu fragen, den Bischof Dietrich von Salzburg, setzte ihn ab, lieferte ihn dem Papste nicht aus und hielt ihn bis zu seinem Tode gefangen. Der Papst hatte auf Verlangen Österreichs, das den Erzherzog Leopold zum Bischof machen wollte, das Domstatut vom 9. März 1607, welches baierische und österreichische Prinzen vom Bischofssitz ausschloß, aufgehoben, aber M. setzte trotzdem den baier. Domherrn Sittig zum Bischof ein, welcher der Liga beitreten und hohe Exekutionskosten zahlen mußte und dem „es nicht schaden solle, daß er zu wenig im Kopfe und nicht gestudiert habe". Auf dem Ligatage 3. März 1613 zu Frankfurt stärkte M. seine Getreuen für den Reichstag. Sie sollen den Kaiser nie zum Befehlshaber nehmen, durch die Aufnahme von Kursachsen, das neutral zu halten ist, den kath. Charakter der Liga nicht verderben, dem kath. Kammergericht alle Religionssachen erhalten, den „Vorbehalt" festhalten, keine

Vermehrung des Reichstags durch 14 Stimmen der eingezogenen Stifter dulden, die kath. Schweiz, den Statthalter der Niederlande, italienische Fürsten noch für die Liga gewinnen, Pfalz-Neuburg darf zu seiner jülicher Erbschaft die Liga benutzen, wie es die Union für Brandenburg tut, die Geistlichen sollen für die Liga den Zehnten entrichten. M. ließ in dieser Zeit die berüchtigte autonomia von Erstenberger wiederholt auflegen, und der Reichstag von 1613 zerschlug sich an dieser Stellung der Katholiken zum Religionsfrieden, den man nach dem Conc. Trid. für erloschen erklärte oder höchstens bis 1566, dem Reichstag zu Augsburg, wo sich Friedrich III. gegen den Calvinismus verteidigte, gelten ließ. Aber der Kaiser, eifersüchtig auf die Macht M.s, teilte am 23. Okt. 1613 die Liga in eine österreichische, baierische und rheinische mit 3 Direktorien, kaum daß M. gegen ihn durchsetzte, daß jeder Stand seine Liga aus den dreien selbst wählen durfte. M. schloß am 13. März 1614 seine Partikularliga mit Würzburg, Bamberg, Passau, Eichstätt und Augsburg auf 9 Jahre, verkehrte nicht mit dem Direktorium Maximilians von Innsbruck und mit Schweikart von Mainz nur so weit, daß er zu Ingolstadt eine Hilfe für den Neuburger im Jülicher Streit vereinbarte. Als zu Überlingen, um M. kalt zu stellen, der schwäbische Kreis zu Innsbruck geschlagen wurde, legte M. am 2. April 1616 das Amt der Liga nieder. Der Kaiser befahl am 6. April 1617 die Aufhebung der Union und Liga. Aber die Union verlängerte sich auf 3 Jahre und M. errichtete ohne Wissen des Kaisers einen geheimen Verteidigungsbund mit Bamberg, Würzburg, Eichstätt und Ellwangen. Die Protestanten glaubten bei der Gegenstellung M.s zum Kaiser, ihm die Kaiserkrone anbieten zu können, und Kurfürst Friedrich bot sie im Februar 1618 auf einer Reise nach München wirklich an. Aber M. sah darin eine „calvinische Falle“ und lehnte wegen Österreichs Haß und seiner strengen kath. Ansicht sie ab. Erst nach dem Tode Maximilians von Tirol ließ sich M. von seinen alten Genossen erbitten, zu Oberwesel den 26. Jan. 1619 die alte Liga in einer rheinischen und baierischen Abteilung auf 6 Jahre zu erneuern. Auf dem Konvent zu Eichstätt 25. Aug. 1619 erhält M. den Oberbefehl so, daß kein Kaiser oder Prinz ihm dreinreden darf, und auf dem Tage zu Würzburg sind die Katholiken eins und gerüstet. Der Tag zu Mühlhausen setzte die Lutheraner neutral und war das größte diplomatische Meisterstück M.s, und der Friede zu Ulm 3. Juli 1620 zwischen Union und Liga ließ M. den Weg frei, mit seiner Liga von 30 000 Mann ganz Österreich und Böhmen für die kath. Religion zu retten. Nie erlaubte aber M., daß die Liga kaiserlicher Hausmacht diente, als vielleicht Wallenstein ein österreichisches Deutschland schaffen wollte. Wallenstein hierin verdächtig, mußte durch M. in der Versenkung verschwinden. Die Schweden erkannten in M. ihren größten Gegner und verwüsteten gegen Ende des 30 jähr. Kriegs Baiern, dem der Kaiser nicht half, so furchtbar, daß M. den Kaiser zum vollen Frieden drängte mit den Worten: er werde den kath. Fürsten schon über religiöse Bedenken weghelfen, wenn der Kaiser nicht Frieden mache. Im westf. Frieden wurde der mildere Trautmannsdorf durch den härteren M. auf Betreiben der Jesuiten ersetzt, und M. spielte deutsche Ketzerländer lieber in Frankreichs als andere Hände. Da aber letzteres die Religionssachen den Schweden überließ, konnte die kath. Partei doch nicht so schalten wie M. in der Oberpfalz. M. hatte 38 Mill. fl auf die Liga, 61 Mill. auf Kriegszwecke verwendet, am 25. Febr. 1623 hatte ihn der Kaiser mit dem Kurhute geschmückt. Trotz seiner Sparsamkeit hatte M. 1618 das Augustinerkloster Mindelheim gegründet, 1629 das Jesuitenkolleg zu Burghausen, 1630 das zu Amberg, 1647 das zu Straubing, 200 000 fl gab er zu einem solchen in Lüttich zur Bekehrung Englands; 30 000 fl erhielt die Jesuitenmission in China. 10 000 Messen mußten auf seinen Tod gehalten werden, seine Knie hatten eine Hornhaut vom Rosenkranzgebet; er nannte sich selbst dem Papste gegenüber eine „Säule der kath. Kirche“. Über seinem Sarge († 27. Sept. 1651 zu Ingolstadt) prangten die Worte „Begründer des baier. Staates und Retter der kath. Kirche“. Er war der in 57 jähriger Regierung bedeutendste Wittelsbacher, er allein hat die kath. Kirche vom Untergang im Reiche gerettet, er war kein Sklave der Jesuiten, aber ihr Ideal war sein Ideal und seine Person ihr Ideal von einem Fürsten. Er konnte darum nicht weiter kommen als die Jesuiten aller Zeiten (vgl. auch die Erziehungsregeln seiner beiden Söhne zweiter Ehe mit der Kaiserstochter Maria Anna in paterna monita in bav. paed.).

Friedr. Lippert.

Maximinus Thrax. — S. 456 Z. 40 „März oder Juli 235“. Streiche „oder Juli“. Nach einem der Papyrus von Fajjum: Ende März; s. Berl. Phil. Wochenschrift 1884 Nr. 50 Sp. 1891.

Eb. Nestle.

May, Joh. Heinr. — Bei W. Köhler, D. Anfänge d. Pietismus in Gießen v. 1689 bis 1695 (D. Universität Gießen 1607—1907; Beiträge zu ihrer Geschichte. Festschrift zur 3. Jahrh.feier II 1907 S. 133 ff.) hat das Verhältnis Mays zum Pietismus eine erschöpfende quellenmäßige Darstellung gefunden, die im wesentlichen die Richtigkeit der hier gebotenen Skizze bestätigt. **Erwin Preuschen.**

Mc Donald, Georg, gest. 1905, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 407, 33.

Mechthild von Hackeborn. — Hauck, Kirchengeschichte Deuschlands 5. Bd S. 389 u. 432 ff.

Mechthild v. Magdeburg. — H. Stierling, Studien zu Mechthild v. Magdeburg. Gött. Dissert. 1907. A. Hauck, Zu Mechthild v. Magdeburg, ZKG 32. Bd S. 186 ff. Ders., Kirchengeschichte Deutschlands 5. Bd S. 385 ff. 428 ff. Das fließende Licht der Gottheit wurde in den jüngsten Jahren zweimal ins Neudeutsche übertragen von S. Simon, Berlin 1907 und von M. Escherich, Berlin 1909. **Hauck.**

Mecklenburg. — Literatur: C. Schmidt, Mecklenburg-Schwerinsches Kirchenrecht 1908. Millies, Zirkular-VOO des Oberkirchenrats, II. aus der Zeit 1895—1909.

I. Mecklenburg-Schwerin. Durch Gesetz vom 5. Januar 1903 ist den Angehörigen der reformierten und der katholischen Kirche öffentliche Religionsübung zugestanden und den kirchlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen dieser Kirchen der gleiche Rechtsschutz wie denen der lutherischen Landeskirche zugesichert.

Bei einer Neuordnung der Superintendenturbezirke i. J. 1909 ist die Superintendentur Wismar zu einer Landessuperintendentur erweitert, so daß nunmehr außer der Stadtsuperintendentur Rostock 6 Landessuperintendenturen mit 36 Präposituren bestehen. Die Präpositen sind in Erneuerung einer Präpositurordnung v. J. 1671 durch oberbischöfliche Verfügung vom 6. September 1910 angewiesen, jede Pfarre ihres Zirkels in jedem 4. Jahre zu besuchen und auf ordnungsmäßige Beschaffenheit und Behandlung der Pfarregistratur, des kirchlichen Pfarrinventars und anderer Externa zu inspizieren.

Die Einkünfte der Geistlichen sind durch VO vom 29. Dezember 1911 neu geregelt. Das Pfründensystem ist beibehalten, das Stelleneinkommen aber durch bare Zuschüsse in der Art aufgebessert, daß die Pfarrinhaber außer Wohnung ein Anfangsgehalt von 3000 M. beziehen und in 5 Lustren mit der gleichen Zulage von je 500 M. bis zu einem Gehalt von 5500 M. aufsteigen. Pfarren mit einem Stelleneinkommen über 5500 M. bleiben ungeschmälert.

Betreffend die Vorbildung der Theologen für den Kirchendienst und die theologischen Prüfungen ist unter dem 5. April 1907 eine die Prüfungsordnung vom 5. Februar 1844 abändernde VO ergangen.

Das Mecklenburgische Kirchengesangbuch hat i. J. 1905 eine Umgestaltung erfahren und ist auch von den Städten Rostock und Wismar angenommen. Der Mecklenburgische Landeskatechismus wird in einer Neubearbeitung demnächst den Landständen zur Genehmigung vorgelegt.

Über das kirchliche Leben in Mecklenburg orientieren das dreimal monatlich erscheinende Mecklenburgische Kirchen- und Zeitblatt und die in zwangloser Folge herausgegebenen Blätter für Innere Mission.

II. Mecklenburg-Strelitz. Die Einkünfte der Geistlichen sind seit Ostern 1910 so geordnet, daß unter Beibehaltung des Pfründensystems alle Pfarren außer Wohnung auf ein Einkommen von 3000 M. gebracht werden sollen, und daß dann ihren Inhabern ein Pfarreinkommen nach 3 Jahren von 3500 M., nach 6 Jahren von 4000 M., nach 9 Jahren von 4500 M., nach 13 Jahren von 4900 M., nach 17 Jahren von 5300 M., nach 21 Jahren von 5500 M. gewährt werden soll. Seit dem 1. Juli 1910 besteht eine Emeritierungsordnung für die Geistlichen, welche derjenigen in Mecklenburg-Schwerin entspricht.

Heinr. Behm.

Medien. — Zur Literatur: G. Hüsing, Der Zagros und seine Völker (Alter Orient IX 3 u. 4, Leipzig, J. C. Hinrichs). — Prášek, Geschichte der Meder und Perser bis zur makedonischen Eroberung. Bd I 1906, Bd II 1911 (Gotha, F. A. Perthes). **A. Jeremias.**

Medler, Nicolaus. — XII S. 493 Z. 22 ist hinter CR 7, 230 hinzuzufügen: vgl. Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri II 16; III 14 f. — S. 495 Z. 43 ist hinter „Borna" einzuschalten: und Koburg, vgl. O. Clemen, Beitr. z. Ref.-Gesch. 2. Heft (1902) S. 36; O. Albrecht in den ThStK 1904 S. 81. — S. 496 Z. 30 ist statt des ? einzuschalten: vgl. Bindseil, Supplem. z. CR (1874) S. 228. — Zu S. 497 Z. 31: Daß Medler vielleicht auch als ursprünglicher Nachschreiber von Luthers Tischreden in Betracht kommt, zeigt E. Kroker im Archiv f. Reformationsgesch. Nr. 30 (1911) S. 174 f., 178 f.

S. 495 Z. 59 l. 425 f. st. 125 f. **O. Albrecht.**

Meer, rotes. — Von den fünf Meeren, die die Ägypter unterscheiden, gehören hierher die beiden ersten: kemwer (s. Bd XII 498, 18) und wazwer, von A. Erman, Zeitschr. für ägypt. Sprache Bd 29, 44 f. übersetzt „das große Schwarz" und „das große Grün". Letzteres ist der Name für unser „Rotes Meer". — Die Ausdehnung des Roten Meeres bis nach Heroonpolis ist neuerdings von Küthmann, Die Ostgrenze Ägyptens (Berlin 1911) bestritten worden; namentlich die Nachrichten griechischer Schriftsteller verwertet er für den Beweis, daß sich das Ende des Roten Meeres stets in der Nähe des heutigen Suez befunden habe. Es erscheint jedoch als fraglich, ob damit wirklich ein schmaler Wasserarm bis Heroonpolis für die Zeit des Auszugs der israelitischen Stämme aus Ägypten ausgeschlossen ist. Vgl. die Erörterung dieser Frage bei R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I (1912) S. 511—516. — Bd XII S. 499, 49 l. Danach statt Dann. — Im allgemeinen ist zu vergleichen J. D. C. Lieblein, Handel und Schiffahrt auf dem Roten Meere in alten Zeiten (Christiania 1886). **Guthe.**

Meißen, Bistum. — K. Uhlirz, Zur Beurteilung der Bulle Johanns XIII. für Meißen, MIÖG 16. Bd S. 503 ff. K. Benz, Die Stellung der Bischöfe von Meißen, Merseburg und Naumburg im Investiturstreit. Dresden 1899. L. Bönhoff, Chutizi orientalis, NA f. Sächs. Gesch. 31. Bd S. 1 ff. Derselbe, Die Burchwarde Wurzen u. Püchau u. das „Wurzener Land". Mt des Wurzener Geschichtsvereins, 1912 S. 1 ff. E. Riehme, Markgraf, Burggraf und Hochstift Meißen. Mt. des Vereins f. Gesch. der Stadt Meißen. 7. Bd S. 161 ff. u. 429 ff. K. v. Brunn gen. v. Kauffungen, D. Domkapitel von Meißen im MA. Leipz. Dissert. 1902. R. Starke, Die Einkünfte der Bischöfe von Meißen im MA. Leipz. Diss. 1911. **Hauck.**

Melanchthon, Philipp. — 1. Werke. Supplementa Melanchthoniana. Werke Ph. M.s, die im Corpus Reformatorium vermißt werden. 1. Abt. Dogmat. Schriften, hrsg. v. O. Clemen. 1. T. Lpz. 1910. 2. Abt. Philolog. Schriften hrsg. v. H. Zwicker. 1. T. Lpz. 1911. Ungedruckte Schriften Melanchthons. Zum erstenmal hrsg. v. Wrampelmeyer. Progr. Clausthal 1910. J. Haußleiter, Melanchthon-Kompendium. Eine unbekannte Sammlung ethischer, polit. und philos. Lehrsätze M.s. Greifswald 1902. G. Kupke, Drei unbekannte Melanchthonbriefe in Quellen u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. 2. Bd 1898 S. 317. B. Willkomm, Eine unbek. Red. v. M.s Einleitung u. Schluß d. Aug. ARG IX, 251 ff.

2. Biographie. G. Krüger, Ph. M. Eine Charakterskizze. Halle 1906. C. Christmann, M.s Haltung im Schmalkaldischen Krieg. Berlin 1902. G. Loesche, Luther, Melanthon u. Calvin in Österreich-Ungarn. Tübingen 1909 S. 137—180. N. Müller, Ph. M.s letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung. Leipz. 1910. Ders., Georg Schwarzerdt, d. Bruder M.s. Lpzg. 1908. O. Clemen, Melanchthoniana, ZKG 32 Bd 1911 S. 282 ff.

3. Theologie. H. Römer, Die Entwicklung des Glaubensbegriffs bei M. Bonner Dissert. 1901. E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von d. Bekehrung. Tübingen 1905. **Hauck.**

Melchisedek. — Zur Literatur: Sellin, Melchisedek, ein Beitrag z. Gesch. Abrahams NKZ 16, 930 ff.; Joh. Meinhold, 1. Mose 14 (1911) 4 f., 44 ff.; Kittel, Geschichte des Volkes Israel I 434 ff. **Fr. Buhl.**

Meldenius, Rupertus. — Der wahre Name des Verfassers der Paraenesis votiva ist Peter Meiderlein; dieser nannte sich lateinisch Petrus Meuderlinus und durch eine Umstellung der Buchstaben ist aus dieser Form des Namens der Name Rupertus Meldenius entstanden. Peter Meiderlin ist im Jahre 1582 zu Oberacker bei Maulbronn als Sohn eines gleichnamigen Pfarrers geboren und starb am 1. Juli 1651 zu Augsburg. Von 1612—1650 war er Ephorus des Kollegiums bei St. Anna in Augsburg; nur während der Jahre 1630—1632 hatte er den Nachstellungen der Katholiken weichen müssen. Seine Paraenesis soll nach den Angaben in Veiths Biblioth. Augustana im Jahre 1626 zu Rotten-

burg in nur 500 Exemplaren gedruckt sein; daß die im A. versuchte Datierung (S. 551, 38: 1627—1629, und S. 552, 20: spätestens 1628), die auf Schlüssen aus dem Inhalt der Schrift beruht, zu dieser Angabe stimmt, ist deutlich. Auch was wir weiter von den Schicksalen und über den Charakter Meiderlins hören, stimmt völlig zu dem, was wir über ihn aus der Paraenesis lernen. Über ihn ist zu vergleichen das Programm von Dr. Ludwig Bauer, M. Peter Meiderlin, Ephorus des Kollegiums bei St. Anna usf., Augsburg 1906. Auf dieses Programm machte mich freundlicherweise D. G. Bossert aufmerksam und der Verfasser hatte darauf die Güte, es mir zuzusenden. **Bertheau.** †

In den ThStK 1912 S. 140—152 veröffentlicht W. Köpp eine Studie: Vom Verfasser und Ursprung des kirchlichen Friedensspruchs In necessariis unitas etc. Er sucht in derselben wahrscheinlich zu machen, daß Melchior Breler oder Preller, Hausarzt des Herzogs von Lüneburg, der Verfasser der Paraenesis votiva sei und den Friedensspruch geprägt habe. Die Abhandlung von L. Bauer hat er offenbar nicht gekannt. Es scheint mir nicht, daß seine an sich nicht sehr wahrscheinliche Annahme den Nachweisen Bauers gegenüber in Betracht kommt. **Hauck.**

Meletius von Antiochien und **das meletianische Schisma.** — E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius II. (Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften 1904 S. 357—391) S. 361—377; F. Cavallera, Le schisme d'Antioche (IVe—Ve siècle), Paris 1905. — Die Differenzen zwischen Schwartz's Datierung der Basiliusbriefe und der meinigen berühren das in dem A. Ausgeführte kaum (vgl. XII 556, 54 f.; nur die XII 552, 48 und 556, 57 angegebene Zahl 377 ist nach Schwartz um 3 Jahre zu hoch) und kann hier um so eher unerörtert bleiben; — ein Späterer mag einmal nachprüfen. Sehr beachtenswert sind Schwartz's Ausführungen (S. 376) über das Verhalten der antiochenischen Synode von 379 zu dem vom Okzident übersandten Material (vgl. XII 557, 15). Die ep. 92 der Basiliusbriefe (MSG 32, 477—483) hält Schwartz (S. 366) wieder (vgl. Loofs, Eustathius S. 43 Anm.) für einen Brief des Meletius. — Cavallera, dessen Buch wenig Neues bringt, läßt (S. 297 f.) die letzten Reste des eustathianisch-meletianischen Schismas erst um 482 verschwunden sein: als Bischof Kalandion damals die Reliquien des Eustathius nach Antiochien transferierte, hätten die wenigen noch widerspenstigen „Eustathianer" sich mit der Kirche vereinigt. Allein die Quelle (Theodorus Lector) sagt dies von allen Eustathianern (*οἱ δι' αὐτὸν* — d. i. *Εὐστάθιον* — *μέχρι τότε ἀποσχιζόμενοι*). Diese falsche Angabe auf ein Minimum zu reduzieren und dann gelten zu lassen, ist methodisch bedenklich. **Loofs.**

Meletius von Lykopolis. — Das Historiae fragmentum de schismate Meletiano, die sogen. Fundamentalurkunden, sind auf Grund einer neuen Vergleichung der Hs. zum Teil — leider nicht ganz — herausgegeben von P. Batiffol in der Byzantinischen Zeitschrift Bd 10 (1901) S. 131 f. Batiffol sucht nachzuweisen, daß dies Fragment dem Synodikon des Athanasius angehört habe, das Sokrates h. e. I 13 erwähnt. — In den Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss. Phil.-hist. Klasse 1905 S. 164 ff. bespricht Ed. Schwartz eingehend die Quellen des Meletianismus und erörtert die historischen Verhältnisse. S. 164 Anm. 1 macht er darauf aufmerksam, daß die ursprüngliche Form des Namens *Μελίτιος* nicht *Μελέτιος* ist. Wie mir scheint, mit Recht. Eusebius und Athanasius, die Synode von Nicäa (bei Sokrates h. e. I 9) und ein Papyrus v. J. 512 (Revue des études grecques III 134) schreiben *Μελίτιος* und *Μελιτιανοί*. — Eusebius, Vita Const. II 62, berichtet von der Propaganda der Meletianer zur Zeit Konstantins: in Ägypten, Libyen und anderen Provinzen des Reiches. Auch bei Pachomius machten sie Versuche, ihn zu gewinnen, die freilich vergebens waren (AS Mai Bd 3 S. 65*). Sie stellten, wie Arius (s. den A. Arianismus Bd 2 S. 13), die Poesie in den Dienst ihrer Bestrebungen und hatten Erfolg damit: die Kanones des Athanasius verbieten den kirchlichen Sängern, Lieder des Meletius zu singen (vgl. Riedel und Crum, The Canons of Athanasius S. 24). — Ein Papyrus a. d. Jahre 512 (s. oben) erwähnt meletianische Presbyter und Mönche in der Arsinoe. — Die Patriarchengeschichte des Severus erzählt vom 46. Patriarchen Michael (743—67), daß er den Versuch gemacht habe, die meletianischen Mönche zu bekehren. Sie hätten damals noch in erheblicher Anzahl, etwa 3000 Mann, bestanden. Nachdem der Versuch mißlungen wäre, hätte der Patriarch um ihren Untergang gebetet, und sie wären bis auf 10 zugrunde gegangen. Wodurch ihr Tod bewirkt wurde, wird nicht erzählt (Renaudot, Hist. patr. Alexandrinorum Jacobitarum S. 230 f.). — Meinen, in dem obigen A. gemachten Versuch, die Anfänge des Meletianismus auf das Jahr 311 — statt, wie üblich, auf 306 — zu datieren, ziehe ich zurück. **H. Achelis.**

Menius, Justus. — Zum Briefwechsel ist nachzutragen: ZKG XXII 612 ff., 616 f.; XXIII 437. — Über seine Bearbeitung des Kl. Katechismus Luthers: O. Albrecht in ThStK 1909, 78 ff.; Weim. Ausg. XXX 1, 614 ff., 687 f.; Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, Einleitung S. 45 ff., Texte S. 165 ff. — Über seine Beteiligung am majoristischen Streite: Tschackert, Entstehung d. luth. u. ref. Kirchenlehre 1910 S. 517 f.; O. Ritschl, Orthodoxie u. Synkretismus (Dogmengesch. d. Protestantism. II 1912) S. 378 ff.

G. Kawerau.

Mentzer, Balthasar I. — Über die Gründung der Universität Gießen und die Rolle, die M. dabei gespielt hat, s. die ausgezeichnete Darstellung von W. M. Becker in D. Univ. Gießen 1607—1907, Festschrift zur 3. Jahrh.feier I 1907 S. 9 ff.

S. 632 Z. 33 l. vor st. von. — Z. 38 l. 1583 st. 1683. — Z. 44 l. 1589 st. 1689. — Z. 49 u. 50 l. Ludwig IV. st. Ludwig III.

Erwin Preuschen.

Mergner, Friedrich, gest. 1891. — Biographie von der Hand seiner Tochter, mit Vorwort von August Sperl, ist 1910 bei Deichert in Leipzig erschienen.

Fr. Mergner entstammte einer ehrenfesten Bürgerfamilie, die, aus Schlesien eingewandert, Generationen hindurch zu Regensburg im eigenen Hause saß. Die nächsten Vorfahren waren Weißgerber, auch sein Vater, Paul M., noch. Doch betrieb der das väterliche Geschäft nicht weiter, verdiente sich vielmehr, eine vom Vater und Großvater ererbte musikalische Kraft ausmünzend, als Organist und Musiklehrer seinen Lebensunterhalt. Als dessen 2. Kind wurde F. M. in Regensburg am 19. Oktober 1818 geboren. Von seinem 10. Lebensjahr ab besuchte er die Lateinschule seiner Vaterstadt, 7 Jahre war er Alumnus im dortigen Alumneum. Dabei war er in der Ausbildung seiner starken musikalischen Anlage allermeist sich selbst überlassen. 1838 bezog er die Erlanger Universität. Er hatte geschwankt, ob er nicht Musik studieren sollte, doch scheiterte dieser Wunsch an den bescheidenen Verhältnissen. So wandte er sich zur Theologie. Als Student schloß er sich der Studentenverbindung Uttenruthia an, für ihn, der von Haus aus ernst und fromm, vor allem wahrhaftig bis zur Rücksichtslosigkeit war, das energischste Christusbekenntnis, das er derzeit abzulegen vermochte. Thomasius und Hofmann, vor allem Harleß wirkten fördernd auf ihn ein. Er verließ die Universität — nach seinem eigenen Zeugnis — als ein ganzer Lutheraner.

Bevor er in das von ihm sehr ersehnte Pfarramt treten konnte, war er 5/4 Jahre lang Lehrer an einer Privatschule in der französischen Kolonie Friedrichsdorf, „auf dem Nebengeleise", wie er sagte. Dann trat er in das Hauptgeleise ein, in den Dienst der bayerischen Landeskirche, und durchlief hier die normale Laufbahn eines Pfarrers: war zuerst Privatvikar in Meinheim, hernach Verweser in Pfofeld, schließlich 4 Jahre selbständiger Vikar in Ortenburg, bis ihm endlich — dem 33 jährigen — seine erste Pfarrstelle, Ditterswind, verliehen wurde. 19 Jahre ernsten und durch viel Hauskreuz geweihten Wirkens sollte er hier verbringen, zugleich aber auch einen Nährboden für seinen geistlichen Sang finden. Eine lange Reihe seiner „Geistlichen Lieder", vor allem die Lieder Paul Gerhardts „in neuen Weisen", die „Passionswoche" und andere Chöre, auch eine Zahl weltlicher Lieder hat er hier geschaffen. Dann wurde er zum Dekan in Muggendorf ernannt, von dort 1874 durch besondere Berufung des Konsistoriums nach Erlangen versetzt, um seiner Predigtgabe willen. 6 Jahre darnach suchte er seine letzte Stelle, Kloster Heilsbronn, auf, wo er mit lange ungebrochener Kraft noch 10 Jahre wirkte, nochmals eine Periode gesammelten musikalischen Schaffens erlebend. Am 7. Januar 1891 ist er dort gestorben.

Er war eine der markantesten Persönlichkeiten seiner Heimatkirche, „ein Mann, nehmt alles nur in allem". Eine kleine untersetzte Gestalt, der nicht eben spät ein silberweißer Bart Patriarchenansehen gab, fiel er sofort auf durch sein durchdringendes Auge. Das fesselte, wehrte aber auch zugleich die Annäherung. Es ist ihm wohl keiner beim ersten Begegnen recht nahe getreten. Die ihn kannten, versichern: er war „ein Charakter wie Stahl". In seinen jüngeren Jahren führte bei ihm der reformatorische Fluß allerdings manch revolutionären Kies im Bette. Aber auch da war er, was er in immer reinerem Maße geworden ist: ein origineller und fruchtbringender Zeuge des Kreuzes Christi. Sein großer gelegentlich alttestamentlich bestimmter Seelsorgerernst erregte Rumor in den Gemeinden. Aber seine eigengeartete Predigt erweckte auch allerlei Leben. Zumeist in schlichtem Ton beginnend, fast schmucklos und dem gemeinen Manne wohl verständlich in seinen Aussagen, wandelt er sich bald, aber gewöhnlich überraschend, in einen Herzenskenner, der mit einer packenden Frage den Hörer stellt und mit raschem Griff sein verstecktes Sündigen hervor-

zieht. In lebhafter Rede und Gegenrede weiß er zu fesseln, mit dialektischer Schärfe an den Willen zu appellieren, mit abgeklärter Schriftgelehrsamkeit das Interesse wachzuhalten und mit dem allen den aufstrebenden Kern der Gemeinde sich zu verpflichten, ein Lehrer des Worts vom Kreuze, dessen Erweckungskraft sich durch die Weite seines geistlichen Horizonts wohl erklärt und durch die psychologische Rüstkammer seines erleuchteten und getrösteten Herzens. Dabei ein sorgsamer Prediger, der doch mit souveräner Hand den Text meistert und ohne Sorge um die Schablone ein nicht selten sententiöses homiletisches Gewand ihm abgewinnt. In der Universitätsstadt Erlangen waren Männer wie Prof. Hofmann und Dekan von Biarowsky seine regelmäßigen, interessierten Hörer und nicht ohne Grund ward die Herausgabe seiner Predigten erwartet und erwogen.

Indes war sein Liederzeugnis universaler, und das ist es, was seines Namens Ehrengedächtnis erheischt. Das ist ihm zum Lebenswerk geworden, aus der süßen Not des schöpferischen Geistes, aber auch der bitteren Not des Kreuzfahrers geboren. Letzteres ist bedeutsam für diese Lieder. Aus todwundem Herzen sind viele derselben geflossen, viel Enttäuschung hat ihn zu ihnen geführt, viel Kindersterbensweh zittert in ihren Melodien nach. Er ist zu seinem besonderen Beruf in herber Lebensnot geweiht worden. Mit Violinsonaten und heiterem Klavierstück hat der Gymnasiast M. einst seine musikalische Kraft zu erproben begonnen, mit einem Kranz liebreizender Lieder hat er aus der Ferne seine junge Braut geschmückt; bald aber fand er durch die Kreuzesschule seine eigentliche Aufgabe und damit seine Gabe an die Kirche: sein geistliches Lied.

Mergners Lieder bilden „ein neues Lied" für die evangel. Kirche. Wenn Harleß einmal an ihn schreibt: „Was Sie bieten, war mir in seiner Art neu", wenn M.s kathol. Beurteiler Mettenleiter meint, daß dieser Tonsetzer wohl „ein neues Geleise öffnen" werde, so haben beide recht gesehen. Daß aber dieses Lied auch Heimatrecht in der Kirche beansprucht, daß es ein wahrhaft kirchliches Lied sei, nicht bloß darum, weil jede Deklination von der kirchlichen Linie vermieden ist und der Tonsetzer erfüllt hat, was den Kirchenmusiker kennzeichnet (s. RE X S. 444 Z. 20 ff.), sondern auch, weil dies Lied ein emporgekommenes Bedürfen der Kirche zu stillen geeignet ist, das sollte heute nicht länger übersehen werden.

Mergners Autorschaft kann aber erst im Lichte der modernen kirchlichen Gemeindeentwicklung, der sie zustrebt, verstanden werden, einer Entwicklung, die durch den entbrannten Kampf ums Erbe der Reformation bestimmt wird und für die Gestaltung des evang. Gottesdienstes eine einschneidende Wirkung bringen muß. Steht doch der evangel. Gottesdienst unter denen, welche um das Erbe der Reformation trauern, in vorderster Linie. Für diesen Kampf seiner Kirche ist M. ein Wegbereiter gewesen, der die Bahn einer gottesdienstlichen Weiterentwicklung ihr öffnet.

Diese Entwicklung wird zunächst den reformator. Chorgesang in den evangel. Gottesdienst zurückführen müssen, den dieser fast eingebüßt hat. Wenigstens den Reformruf der Evangelisationsbewegung wird die Kirche mit dem gottesdienstlichen Chorlied zu beantworten haben. Denn nicht die Predigt (die darüber nur unruhig wird und ihre prophetische Last nicht gehörig zu tragen vermag), sondern das Lied ist das rechte evangelisatorische Element, und der Kirchenchor ist das beste Evangelisationsorgan der Kirche. Mergner drängt mit aller Macht dahin und ist so zu einem Herold des evangelischen Chorliedes geworden. 417 „geistliche Lieder" nehmen unter seinen Schöpfungen eine Sonderstellung ein, er gedachte sie in Bündeln von je 50 Stück zu veröffentlichen. Es sind mit geringen Ausnahmen Chorlieder, sie setzen den Kirchenchor als pium desiderium voraus, sind in wohllautendem und nicht schwer ausführbarem 4 stimmigen Satze geschrieben. Ein tiefreichender Brunnen für den evangel. Gottesdienst ist hier gegraben, aber auch eine Reform ist ihm damit zugemutet, eine Modernisierung des reform. Gottesdienstes inauguriert, die das evangel. Lied wieder auf die reformatorische Linie rückt. Ohne den weihevollen kirchlichen Ton vermissen zu lassen, kommen diese Lieder, ähnlich dem Chorlied der Reformation, rhythmisch bewegter, straffer, leidenschaftlicher daher, quellfrisch, frühlingskräftig ziehen sie dahin. Und ihr Ertrag ist geeignet, der reform. Botschaft zu neuem Stand und Wesen zu verhelfen. Dieser Ertrag aus M.s geistlichen Liedern ist Passionshymnus und Festchoral.

Es ist eine liturgische Lösung des evangelischen Problems der ununterbrochenen Kreuzesbotschaft, die M. anbietet mit seinen Passionshymnen. „Im Kreuz ist seine Sangluft zum Kreuz erwacht". Es finden sich unter seinen Liedern besonders viele Passionsgesänge, mancher herb und wenig dem Ohr schmeichelnd wie die Botschaft, die er verdolmetscht. Das ist charakteristisch für ihn, den leidbewährten Pfarrer, daß er nimmermüde zum Kreuze Christi sich wendet. Aber es ist auch bezeichnend für das Feingefühl des praktischen Liturgen, der er gewesen ist. Soll das Wort vom Kreuz ein integrierender Bestandteil des evangel.

Gottesdienstes sein, so wird die Predigt allein dem nicht gerecht werden können, ohne in einseitige Treiberei zu fallen, sondern der liturgische Aufbau des Gottesdienstes bedarf einer Erweiterung. Der Passionsgesang des Chors erwuchs so für M. zu einem liturgischen Bedürfnis heran, an dem er sein Leben hindurch festhielt. Einen Höhepunkt dieses Schaffens mag seine „Passionswoche" bilden, eine Komposition des geistlichen Volksliedes „Als Jesus von seiner Mutter ging" für Soli und Chor, die nicht für den Konzertsaal gehört, von deren tiefgehender Wirkung bei ihrer Erstaufführung in Darmstadt der greise Tonsetzer noch Zeuge sein durfte.

Zugleich ist es eine evangelische Lösung des liturgischen Problems der kirchlichen Festbotschaft, die M. anbietet mit seinen Festchorälen. Er hat zu einer langen Reihe von bekannten Kirchenliedern neue Melodien geschaffen, nicht ohne konservativen Tadel dabei zu erfahren. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß es ein bedeutsamer Schritt ist, der mit dem kirchlichen Melodienersatz getan wird, noch weniger bestreiten wir, daß ein göttlicher Ruf dazu gehört und bloße Meistersingerarbeit hier abgelehnt werden muß. Mergner tat den Schritt, zunächst nur von dem ihm eigenen Schöpfungsdrang getrieben. Indes vermochte er je länger je weniger sich dem liturgischen Recht des so Geschaffenen zu verschließen. Was vom Chorlied innerhalb der evang. Kirche übrig ist, ist auch gar oft nicht kirchlich heimatberechtigt. Es ist bezeichnend für das Stilgefühl des praktischen Kirchenmannes, der er war, daß er den Widerhall des Gemeindeerlebens auch hier nicht vermissen will und nach dem kürzesten Weg sucht, den zu gewinnen. Das Resultat war ihm eine Neugeburt des evangel. Kirchenlieds durch den Kirchenchor. Denn das sind die neuen Mergnerschen Choralmelodien in erster Linie: Chorlieder für das Ohr der festlichen Gemeinde. Weisen, wie die herrliche „Zion klagt mit Angst und Schmerzen" (Hauschoralbuch S. 104) enthüllen dieses Ziel des Tonsetzers zur Genüge.

Führt der Weg eines Herolds des evang. Chorlieds auch zu einem neuen Gemeindelied? Auch das gottesdienstliche Gemeindelied hat den Tribut der Verkümmerung bezahlt, deren letztes Stadium das Aufhören der schöpferischen Produktion ist. Und schließlich wäre darum ein Wiederaufleben derselben am schnellsten zu verstehen und am leichtesten zu begrüßen. Lebt mit Mergner das kirchl. Gemeindelied wieder auf? Er hat seine Melodien vermehrt und drei seiner Weisen singt seine Heilsbronner Gemeinde heute mit vieler Lust („Eins ist not", „Warum sollt ich mich denn grämen", „Schmückt das Fest mit Maien"). Aber man brauchte diesem (und anderem) Mehren noch keine Bedeutung für den Mund der Gemeinde zuzumessen, wenn nicht ein Neues darin sich findet, wenn solche Weisen nur nachgebildete, nicht auch moderne Größen wären, wenn sie nicht der Gemeinde im Kampf um ihr reformator. Erbe zu dienen vermöchten. Denn auch das Gemeindelied ist unter denen, die um dies Erbe trauern. Wer dies ihm wiederbrächte, der erst hätte das Gemeindelied recht gemehrt. Wir meinen aber, in diesem Sinne sei M. zu einem Mehrer des evangelischen Gemeindelieds geworden. Er hat eine Organisierung desselben inauguriert und es damit wieder auf die reformatorische Linie gehoben.

Es ist zunächst die Rückkehr zum reformator. Ideal, die er vollzieht. Die Melodie Mergners hat die Verweichlichung wieder abgestreift, mit der die Verkümmerung des Gemeindelieds begonnen, und sie ist wieder rhythmisch geworden, wie sie in den ersten Zeiten des Gemeindegesangs war. Diese Hinwendung zum altevangelischen Ideal gibt den Weisen Mergners ihr Gepräge. Sie tragen das ursprüngliche, beweglichere Kleid, die Melodie ist schwungvoller, elastischer geworden und durch Rhythmuswechsel auch abwechslungsreicher. Das gibt den Weisen auch ihre Eroberungslust. Das Gemeindelied bekommt unter M.s Händen neues Leben; manch musikalisch bisher verwaistes hat nun seine eigene, manch übel beratenes eine schöne Weise bekommen. Das gibt ihnen endlich auch ihr Heimatsrecht. Denn durch die neuen Melodien unseres Tonsetzers ist in der Tat einer Not des Gemeindelieds gewehrt, der Melodienschatz der Kirche erweitert und ein Ausgangspunkt geschaffen, von dem aus das Gemeindelied zu neuer Bedeutung gelangen kann.

Ob aber diese Weisen Mergners ihre Bedeutung für die evang. Kirche durchsetzen werden ohne Erweiterung der kirchlichen Organisation? Wir haben schon darauf hingewiesen, daß M.s Wert erst durch die neukirchliche Gemeindebewegung gerechtfertigt wird. Weit ausgreifend genug hat diese in der „Gemeinschaft" einen Ausdruck gefunden und bezeichnend genug ist dort ein Verlangen nach neuem Lied erwacht. Wird die Antwort der Kirche eine Neugestaltung ihrer Abendmahlsfeier sein? Wie sehr dann Mergners Lied die Qualifikation für ein auftauchendes gottesdienstliches Neuland in sich trägt, darf gern der Zukunft überlassen bleiben.

Es ist sodann eine Bereicherung des reformatorischen Ideals, die M. vollzieht. Als

mit Beginn der Reformation das Gemeindeleben hinter die Kirchenmauern zurückflutete, gelangte das so wenig geachtete geistliche Volkslied zu großem Recht, das heimatlose hatte eine Heimat gefunden. Und doch war es erst ein halbes Recht und nicht die ganze Heimat. Nur sein geistlich Teil, aber nicht sein weltlich Teil fand Herberge. Der vorevangelische Same war reichhaltiger als die evangelische Frucht. Das reformatorische Kirchenlied-ideal hat einer Neuentfaltung des geistlichen Volkslieds noch Raum gelassen.

Es sind Stimmen laut geworden, daß die eigenartige Begabung unseres Tonsetzers am deutlichsten da hervortrete, wo dieser Raum sich zeigt. Sicherlich wird der, welcher zum erstenmal seine Lieder zur Hand nimmt, überrascht sein von einer Liederart, die isoliert steht, der man aber weiteste Verbreitung wünschen muß. Nicht ungern möchte man sie heute als Reformlieder bezeichnen. Das Eigentümliche an ihnen ist in einer Ordination des Volkslieds durch den Tonsetzer zu finden. Sie tragen Doppelnatur, eine Synthese von Geistlichem und Weltlichem ist vollzogen. Es sind Lieder, die in ihrer Tonfärbung eine Mitte halten zwischen beiden, bei welchen beides wechselt und ineinander übergeht. Sie verkünden mit priesterlichen Lippen menschliches Recht, sie gehen einen heiligen Weg, lustig und guter Dinge, sie singen von Lenz und Liebe, ohne nur einmal den kirchlichen Boden zu verlassen. Wir haben damit das „geistliche Volkslied" in glücklicher Modernisierung.

Ob aber diese Liederart sich durchzusetzen vermag ohne Erweiterung der kirchlichen Seelsorge? Die moderne Gemeindebewegung hat auch die Form des weltlichen Vereins sich dienstbar gemacht. Es gibt ein Vereinsleben der Kirche. Aber es gibt damit auch eine neue Liedernot. Wird sich die Kirche der seelsorgerlichen Aufgabe entziehen dürfen, ein kirchliches Vereinsgesangbuch zu stellen? Man kennt die Verlegenheit, die hier vorhanden ist. Die „Missionsharfe" ist doch nur auf den Konventikelton abgestimmt; sie hat zuviel „sentimentales Adagio", zu wenig Erdgeruch. Wir brauchen ein 2. kirchliches Gesangbuch, das am Diesseits orientiert ist. Mit Recht hat aber das holsteinische und das hessische Gesangbuch im Anhang 2 der Mergnerschen Weisen aufgenommen („Der Meye, d. Meye", „Zu Bethlehem geboren"). Das ist ein verheißungsvoller Anfang. Wie hoch zu begrüßen Mergners Lieder für das — doch erst begonnene — Vereinsleben der Gemeinde noch sein werden, ist freilich der Zukunft vorbehalten.

Mergner ist während seines Lebens nicht in dem verdienten Maße gewürdigt worden. Das ist bei dem Tiefenmaß seines Werkes begreiflich. Er gehört zu denen, welche ihrer Zeit vorauseilend, den Zeitgenossen schwer verständlich sind. Gehen wir seinem Lebenswerke auf den Grund, so tritt das vollends zutage. Mit dem, was er der kirchlichen Gemeinde gegeben, hat er sein Innerstes uns noch nicht gezeigt. Er strebt dem Hause zu, um diesem vor allem sein reformatorisches Erbe zu vermitteln. Er ist zu einem Propheten des evangelischen Hauslieds geworden. Was ihn dazu werden ließ, war die zu seiner musikalischen Kraft hinzutretende Eigenart des Mannes, dessen herbe Schwäche und mitreißende Stärke ein ausgeprägter Subjektivismus war. Nach Prophetenart projiziert er sein Haus in die Zukunft, erhebt er sein Bedürfen und Erfahren ins Typische. Dieser Subjektivismus ist zur letzten und stärksten Kraft seines Schaffens ihm geworden. Aus persönlichstem Bedürfen heraus hat er all seine Lieder gesungen, „sich gesungen". Es begreift sich, daß er eines Gerhardt Lieder sang, daß er sie, (eines ausgenommen) alle sang, und daß er sie „in neuen Weisen" singen mußte. So war es ihm aber gerade gegeben, eine Missionierung des häuslichen Gesangs zu inaugurieren, die das evangelische Lied wieder auf die reformatorische Linie hebt. Das alte Glaubenslied der Väter hat seine Kanonizität noch nicht voll erlangt, solange nicht alles subjektive Erfahren dabei sein Recht findet. Nun hat Mergner für dieses Recht gar gesorgt und dem Hause das geschenkt mit seinem Lied, was ihm bislang gefehlt hat: einen Trösteinsamkeitskanon und ein Hausandachtsbrevier.

Es ist die prophetische Last dieses Tonsetzers, die seine Liedweise hierzu befähigt. Sie ist ja charakteristisch genug, um sich leicht abzuheben. Sie hat sich auch nicht geändert, seine früheren, wie seine späteren Lieder haben das gleiche Gesicht. Unzweifelhaft die Originalität genialer Anlage, welche hier baut. Da ist nichts Gequältes und Gekünsteltes zu finden, kein eratmender Zunftschritt zu spüren, kein technischer Kleinkram braucht die schöpferische Impotenz zu verschleiern. Da ist immer das Flammen eines gottentfachten Feuers. Es ist eine Quelle, die ihm erschlossen ist, nicht eine Zisterne bloß, die er sich angesammelt. Diese Melodien sind alle frei geboren. Der Tonsetzer ist zugleich Tondichter geworden.

Aber dieser Tondichter ist immer zugleich und immer zuerst evangelischer Pfarrer. Das bedeutete für ihn Konzentration seiner Anlage und damit Tieferführung auf Kosten einer glänzenderen Vielseitigkeit. Noch mehr. Das bedeutet die Entfaltung des geborenen

Liedschöpfers (auch wenn er Kammermusik schreibt, sind es „lyrische Trios") zum klassischen Interpreten solcher Lieder, die einen seelsorgerlichen Beruf haben. Indem aber sein Genius die Schmach Christi anzieht, empfängt er dafür die Inspiration des Trostes. Nun bilden diese Lieder einen Trösteinsamkeitskanon. So viele auch an ihnen vorübergehen: die des Trostes erwarten, werden immer lieber auf sie zueilen. Wann und wie auch immer diese den Liedern begegnen, so vernimmt ihr Ohr in immer neuen Variationen das, was ihres Schöpfers besonderer „Ton" ist: die tröstliche Kreuzeslastdeutweise des Heilsbronner Pfarrers.

Schon das wäre genug, Mergner mit der Hausandacht zu verbinden. Man würde aber ihm noch nicht völlig gerecht werden, wollte man daran vorübergehen, daß er, ein Kenner des altevangel. Liederschatzes, das Verdienst beanspruchen kann, viele vergessene Lieder ans Licht gezogen und zu neuem Leben erweckt zu haben. Die Auswahl seiner Texte könnte bisweilen Verwunderung erregen, würde seine Weise nicht auch mit einem wunderlichen Text versöhnen. So offenbart sich sein reformatorisches Charisma, durch das er sich der Hausandacht unentbehrlich gemacht hat. Daß sich M. mit reformatorischen Gedanken trug, ist außer Frage. Daß er „ein Neues "bringe, war ihm nicht verborgen, und daß er in seiner Gabe einen göttlichen Auftrag sah, hat er bekannt. Die Ignorierung seines Werkes, seine ungenügende Einschätzung nach hergebrachten Maßstäben brauchte ihm nicht unerwartet zu sein. Doch liegt sein reformator. Charisma nicht auf musikalischem oder liturgischem Gebiete, sondern auf dem erbaulichen. Er will mit seinem Lied das Haus bauen, und wenn einer, er weiß es zu tun. Er singt für das reformatorische Haus, leicht und schlicht, aber dessen geistliche und kulturelle Höhenlage voraussetzend. Und das ist nun das Reformatorische seines Lebenswerkes, daß es zu einem Freudenspiel altevangelischen Glaubens geworden ist und ein evangelisches Hausandachtsbrevier bildet, dessen Versagen nicht befürchtet zu werden braucht. Seiner Heimatkirche aber darf es besondere Freude sein, daß Löhes „Hausbedarf christlicher Gebete" nunmehr auch durch einen bayer. Pfarrer sein musikalisches Gegenstück gefunden hat.

Von Mergners Liedern ist bisher veröffentlicht:

a) Geistliche Lieder: 1. 7 Hymnen von d. Liebe Christi (lat.) bei A. Weger in Brixen; 2. Paul Gerhardts geistliche Lieder in neuen Weisen bei A. Deichert; 3. 28 geistliche Lieder von Gg. Vogel bei Gadow & Sohn, Hildburghausen; 4. 50 geistliche Lieder bei Junge in Ansbach; 5. Die hl. Passionswoche bei Breitkopf & Härtel. 6. Choralbuch f. d. Hausgebrauch, mit 22 eigenen Weisen, bei A. Deichert; 7. Einzelne Lieder erschienen zerstreut in der mus. Beilage zur „Siona". — b) Weltliche Lieder: 1. 5 Lieder v. Frater Hilarius bei Coppenrath in Regensburg; 2. 20 weltl. Lieder von Vogel bei Gadow & Sohn in Hildburghausen; 3. 6 Lieder bei O. Junne in Leipzig; 4. Einzelne Lieder in Herzogs „Geistliches u. Weltliches". Verschiedene Orgelkompositionen Mergners hat Prof. Herzog in seinen Veröffentlichungen gebracht. Der größere Teil des hinterlassenen Werkes Mergners ist noch unveröffentlicht. Die Darbietung dieser Gaben an die evangel. Gemeinde wäre geboten.

Siegmund Vogtherr.

Merodach. — Zur Literatur: Hehn, Hymnen und Gebete — Marduk (Beiträge zur Assyriologie V 3).

A. Jeremias.

Merodach-Baladan. — S. 645 Z. 12 füge bei: E. Meyer, Gesch. d. Altert. I S. 466; Maspero, The Pass. of the Emp. S. 275; Rogers, Hist. of Bab. and Ass. II S. 187 f.

R. Krätzschmar †.

Merseburg, Bistum. — Die Merseburger Bischofschronik. Übers. und mit Anmerkungen versehen von O. Rademacher. Merseb. 1907. L. Bönhoff, D. Bistum Merseburg, seine Diözesangrenzen und seine Archidiakonate. NA f. Sächs. Gesch. 32. Bd S. 201 ff. F. Range, Die Entwicklung des Merseb. Domkapitels v. d. Anfängen bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts. Hildesh. 1910. Greifsw. Dissert.

Hauck.

Merx, Adalbert, gest 1909. — 1. Nekrologe: O. Herrigel in den Protestant. Monatsheften 1910 S. 41—50, 89—103. K. Marti, Ad. Merx im Beihefte z. ZAW XVII 1909 S. I—V. Aus dem Ecce d. Königl. Landesschule Pforta im J. 1909 (von J. Ruska). G. Beer, Biographisches Jahrbuch u. deutscher Nekrolog (hrsg. v. A. Bettelheim) Bd XIV 1912 S. 28—32. — 2. Schriften: Eine vollständige Übersicht der Schriften von A. M. findet sich, nach Angaben von J. Ruska, in dem von O. Herrigel verfaßten Nekrolog S. 101—103, worauf hier verwiesen sei. Die letzte, erst nach seinem Tode gedruckte Arbeit ist be-

titelt „Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques (Florilegium Melchior de Voguë S. 427—444). Aus dem Nachlaß des Verstorbenen hat sein Schwiegersohn J. Ruska das druckfertige Manuskript über das Johannesevangelium, Berlin 1911, herausgegeben, womit das große Werk von A. Merx „Die 4 kanon. Evangelien" gekrönt wird.

Merx hat sich als Orientalist und als biblischer Philologe große Verdienste um die Wissenschaft erworben. Seine Stärke lag in der Verwendung seiner ausgedehnten orientalischen Sprachkenntnisse für die Erforschung des AT.s und NT.s; beim NT insbesondere bedeutet der Name M. für die Textkritik die energische Heranziehung des Sinaisyrers.

Ernst Otto Adalbert Merx war geboren den 2. November 1837 als Sohn des Konrektors W. Merx in Bleicherode, in der Nähe von Nordhausen. Nach des Vaters Tode zog er mit seiner Mutter, der aus einem Pfarrhause stammenden und als Dichterin tätigen Eulalia, geb. Hoche, zuerst nach Gröningen, später nach Halberstadt, um 1851 diesen Ort mit Pforta zu vertauschen. Durch das hier erworbene gründliche und vielseitige Wissen gehört M. zu den Männern, die den bekannten Ruhm der Anstalt auch in der Gegenwart aufrecht erhalten haben. In Pforta lernte M. die Klassiker lieben, mit denen er bis in sein Alter in engster Fühlung blieb. Außer Hebräisch trieb M. in Pforta auch schon Syrisch und Arabisch und legte damit den Grund zu seiner späteren Polyglottistik. 1857—1860 studierte er in Marburg nud Halle. In Marburg schloß er sich an den Alttestamentler F. Dietrich und den Orientalisten Gildemeister an. In Halle waren seine Lehrer der Alttestamentler Hupfeld, der Semitist E. Rödiger, der Arabist Arnold und der Sprachforscher Pott. In der Saalestadt bildete er auch sein von der Mutter ererbtes Musiktalent unter Robert Franz aus. Die Musik wurde ihm so vertraut, daß er in öffentlichen Konzerten mitwirken konnte. 1861 promovierte er in Breslau zum Dr. phil. auf Grund seiner Dissertation Meletemata Ignatiana, die die Echtheitsfrage der Ignatiainschen Briefe betraf. 1864 wurde er in Berlin Lic. theol. und habilitierte sich 1865 in Jena in der theologischen Fakultät. In seiner Habilitationsschrift behandelte er die Zweisprachigkeit des Buches Daniel, die er so erklärte, daß die aramäischen Stücke für das Volk, die hebräischen für die Gelehrten berechnet seien. 1869 nahm er einen Ruf nach Tübingen als Nachfolger Mohls in dem Ordinariat für orientalische Sprachen an. 1872 erhielt er von Jena den Dr. theol. 1873 kam er nach Gießen als Ordinarius für AT an die Stelle des bekannten Assyriologen E. Schrader. In Gießen gründete er seinen Hausstand durch Verheiratung mit Sophie Curtius, der Förderin seiner vielseitigen Studien. Nach dem Tode Hitzigs übernahm er 1875 dessen Posten in Heidelberg, den er bis zu seinem Ende innegehabt hat. 1892 wurde M. durch Ernennung zum Geh. Hofrat, 1905 zum Geheimerat und 1908 zum außerordentlichen Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften geehrt. Als Merx eben in der Heidelberger Friedhofskapelle seinem verstorbenen Freund Hausrath einen tief empfundenen Nachruf gewidmet hatte, setzte plötzlich ein Herzschlag seinem Leben ein Ziel.

Schon von Pforta her zum Enzyklopädismus neigend hat Merx durch einen eisernen Fleiß, da es für seine profunden Sprachkenntnisse keine Schranken der Sprachen zu geben schien, sich allmählich ein fast sprichwörtlich gewordenes Allwissen auf sämtlichen Gebieten des geistigen Lebens erworben. Altertum, Mittelalter und Gegenwart, Osten und Westen flossen in ihm zusammen. Auf ihn paßte das Bibelwort 1 Kg 5, 13: Er redete von der Zeder auf dem Libanon bis zu dem Ysop, der aus der Wand wächst. Im Besitz weltmännischer Umgangsformen war er der gegebene, gern gehörte und gern sich hören lassende Sprecher auf den Internationalen Orientalistenkongressen. Wie großzügig zuweilen er dabei, obwohl ein Freund stiller Foliantenweisheit und selbsterworbenen Detailwissens, sein Thema behandeln konnte, zeigt u. a. sein 1907 veröffentlichtes religionsgeschichtliches Volksbuch „Moses und Josua". Neben dem AT waren besonders das Syrische, Aramäische, Armenische und Samaritanische die Gebiete, auf denen er sich am liebsten tummelte und viele und reiche Früchte eingeerntet hat. Als biblischem Philologen lag ihm besonders die Herstellung eines kritischen hebräischen Textes am Herzen, für den er namentlich die Versionen des AT verwendet wissen wollte. Das sind die textkritischen Ideale, zu denen u. a. die alttestamentlichen Koryphäen Hitzig und Lagarde sich bekannt hatten. Von solchen Gesichtspunkten aus hat Merx 1871 das schwierige Buch Hiob behandelt und dabei, ähnlich wie Bickell, die lang vernachlässigte Rhythmik und Strophik des Gedichtes berücksichtigt. 1883 wies M. darauf hin, welch großer Nutzen aus der LXX für den verwilderten Text des Buches Ezechiel zu holen sei. Was M. hier forderte, hat dann Cornill in seinem Meisterwerk über Ezechiel geleistet, dem von Merx am meisten geschätzten modernen alttestamentlichen Buch! Auf das NT übertretend hat M. in seinem Hauptwerk „Die 4 kanonischen Evangelien" die Textkritik der Evangelien auf den Sinaisyrer basiert, und seinem, härtestes Gestein durchbohrenden

Scharfsinn ein glänzendes Denkmal gesetzt: ein standard work der neutestamentlichen Textkritik, das so leicht ihm kein Theologe und Orientalist nachmacht. Den fruchtbarsten Anstoß für die alttestamentliche Prophetenkritik gab M. 1879 in seinem bedeutsamsten Werk: „Die Prophetie des Joel“. Er entdeckte hier das apokalyptische Genre des prophetischen Schrifttums und wies ein für allemal nach, daß ein Buch wie Joel nur der nachexilischen Zeit angehören könne. Schon 1865 hat M. in seinen „Aphoristischen Bemerkungen über die Pentateuchkritik“, erschienen in der Protest. Kirchenzeitung, eine der Grafschen Hypothese ähnliche Auffassung von der Entstehung des Pentateuchs vorgetragen. Deshalb hat M. sich früh der Reuß-Graf-Wellhausenschen entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des AT.s zugewandt. In seinem Alter, dem Gesetz von These, Antithese und Synthese seinen Tribut zahlend, hat M. es als Pflicht der alttestamentlichen Wissenschaft und als seinen eigenen Standpunkt bezeichnet, einen Ausgleich zwischen Dillmann und Wellhausen herzustellen. Der heutigen religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Betrachtung des AT, sowie der Heranziehung der Metrik in die alttestamentliche Kritik konnte er keinen rechten Geschmack abgewinnen. Der Babel-Bibel-Streit war ihm ein Ekel. Populäre Blätter, wie die Christliche Welt, bezeichnete er als theologische Gartenlaubenliteratur. Welche theologische Wissenschaft ihm imponierte, hat M. am meisten in seinem Evangelienkommentar bezeugt: etwas umständlich breite, aber solide, aus der Geschichte des Stoffes erwachsende Sprachgelehrsamkeit. In seinem Seminar stellte er an seine Zuhörer hohe Anforderungen an ihr hebräisches Können. Von einem modernen Theologen, sei er nun Bibelforscher, Kirchenhistoriker oder Systematiker, verlangte er vor allem Vertrautheit mit dem alten und neuen Orient. Deshalb drang er für den Theologen insbesondere auf das Studium der orientalischen Sprachen. Im Dienste solcher Interessen steht die nach dem Tode von Merx durch seine hochherzige Witwe ins Leben gerufene und von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften verwaltete Merx-Curtius-Stiftung, die jungen Theologen das Studium des Orients, der zweiten Heimat des Verstorbenen, erleichtern will. Von seinem Seminar haben seine Schüler das meiste und beste gehabt: außer einem gehörigen Schulsack und dem Respekt vor der Wissenschaft bekamen sie hier vor allem eine gründliche Anleitung zum selbständigen Arbeiten, der Grundlage aller Wissenschaftlichkeit und insbesondere der sittlichen Charakterbildung. Rührend war das kindliche Verhältnis, in dem M. zu seiner Mutter stand, die hochbetagt nur wenige Zeit dem Sohn im Tode vorausging. Ein Freund des Protestantenvereins und des Evangelischen Bundes und ein tiefer Kenner des Orients und seiner Religionen trat M. entschieden für eine freimütige Erforschung des Christentums ein, und doch schaute er, der große Weltgelehrte, mit Ehrfurcht und Liebe zu Jesus empor, dessen Spuren in den Evangelien er mit allen Geräten seines reichen Wissens und mit allen Fasern seines Herzens suchte. Einer jener international bekannten Heidelberger Professoren im ausgehenden Viertel des verflossenen Jahrhunderts war Merx, der Polyhistor, einer der letzten Großen aus dem Zeitalter der deutschen Romantik, aus deren Rausch die exakte heutige Sprachwissenschaft und die realistische moderne Geschichtswissenschaft geboren sind. Die Verbindung von Sprache und Geschichte und ihre Anwendung auf das Studium der Bibel war das Ziel, das, entsprechend den ungewöhnlichen Gaben seines Geistes, Merx schon als junger Pfortenser sich steckte, und dem er als gereifter Gelehrter treu geblieben ist, keine Mühen scheuend, oft erst durch Dornen und Hecken den Pfad sich selber suchen müssend und auf dem Weg zum Ziel schon manchen wohlverdienten Ruhmeskranz sich pflückend.
G. Beer.

Mesainschrift. — Driver, Encycl. Biblica, A. Mesha, S. 3040—3048. Zur Erklärung: Praetorius, ZdmG 59, 33—35. 60, 402; H. Grimme, eb. 61, 81—85. Gegen ihre Echtheit Löwy, Die Echtheit der Moab. Inschr. im Louvre 1903; G. Jahn, Das Buch Daniel (1904) 122 ff., ZdmG 59, 723 ff.; dagegen E. König, eb. 59, 233 ff., 743 ff. Vgl. auch L. Martin, eb. 61, 921 ff.
Fr. Buhl.

Mesopotamien. — Wichtige Ausgrabungen veranstaltet Max Freiherr von Oppenheim gegenwärtig am Tell Halaf bei Ras'el Ain. Die Resultate einer früheren Versuchsgrabung sind mitgeteilt in seiner Schrift Tell Halaf und die verschleierte Göttin (Alter Orient X 1). Vgl. auch M. von Oppenheim, Vom Mittelmeer bis zum Persischen Golf, 2 Bde, Berlin, Reimer 1899; Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, gesammelt im Jahre 1899 in Beiträge zur Assyriologie, Bd VII.
A. Jeremias.

Messalianer. — Literatur: K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen u. Leipzig 1904. G. Ficker, Amphilochiana 1905. Vgl. auch die verwandten Erscheinungen im russischen Sektentum, K. K. Graß, Die russischen Sekten, Leipzig 1907, I 646 f.

Bonwetsch.

Messe. Dogmengeschichtlich. — Über den Sinn des Ausdrucks „missa" in der Anwendung auf die Eucharistie ist weiter verhandelt worden. Ich habe, nicht erst durch Steitz dazu gebracht, doch wie dieser (er gab nur gar keine Beweise), das Wort missa als Übersetzung von λειτουργία gedeutet. Eingegangen auf meine Argumente, die er jedoch ablehnen zu sollen glaubt, ist nur Hugo Koch, „Missa beim hl. Ambrosius und der Ursprung des Worts", Katholik 1908, 4. F., Bd XXXVII S. 114—128. Schon im Bande vorher (1907, 3. F., Bd XXXVI S. 239 f.), „Missa beim hl. Ambrosius", hatte er, wie es scheint, damals noch ohne Kenntnis meiner Erörterungen, Bd XII S. 666—669, einen kleinen Aufsatz veröffentlicht, jenesmal, um gegen Kellners S. 666, 10 von mir zitierte Abhandlung zu erhärten, was auch schon F. X. Funk „Die Anfänge von missa — Messe" ThQS 86. Bd 1904 S. 50 ff. (wieder abgedruckt in seinen „Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen" 3. Bd S. 134 ff., 1907) nachgewiesen hatte, daß „missa" schon seit dem 4. Jahrhundert nicht mehr „bloß" die „Entlassung", sondern zugleich schon die eucharistische Feier bezeichne. Kellner versucht wider Koch seine Anschauung, daß missa selbst in dem Briefe des Ambrosius an seine Schwester Marcella (Epist. 20, 4, vgl. in meinem A. S. 668, 21—36) die Entlassung bedeute, zu rechtfertigen in der Miszelle „Missa beim hl. Ambrosius", Katholik 1908 S. 431 f.; erst seit dem 6. Jahrhundert bezeichne missa die „Messe". Koch replizierte in dem größeren Aufsatz von 1908. Er bleibt mir gegenüber bei der Auffassung, daß das Wort missa (= missio) = dimissio nur „übergegangen" sei auf die eucharistische Feier, die nach der missa catechumenorum begann und mit der missa fidelium endete. Ich kann nach wie vor mir schwer vorstellen, daß die heiligste Feier der Kirche von den beiden „Schlußakten" (vor ihr und in ihr selbst) den Namen bekommen haben solle. „Zur Messe gehen" soll je geheißen haben „Zur Entlassung gehen"? Das Analogon, worauf Rottmanner meint verweisen zu können (s. meinen A. S. 668, 10—12), daß das Volk in manchen Gegenden Deutschlands den Gang zur Kirche (zur „Messe"?) als „zum Segen gehen" („Segen" als Schlußakt?) bezeichne, trifft nicht recht zu. **Kattenbusch.**

Messe. Liturgisch. — S. 697 Z. 50. H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus, 4 Bde 1847—1854. — Z. 51. G. Rauschen, Florilegium patristicum fasc. 7: Monumenta eucharistica et liturgica, 1909; von den Monum. eccl. liturg. sind Bd V u. VI erschienen, beide von M. Férotin herausg. Der erstere: Le liber ordinum dans l'église Wisigothique, 1904, der letztere: Le liber Mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes 1912. C. Clemen, Quellenbuch zur Prakt. Theol. 1. Teil: Quellen zur Lehre vom Gottesdienst (Liturgik), 1910.

S. 698 Z. 11 ist statt 1855 zu schreiben: 3 Teile, 1855, 1858, 1867 („unvollendet" ist das Werk trotzdem geblieben). — Z. 29. M. Férotin s. o. Z. 35.

S. 699 Z. 6. Duchesne, Origines . . . . 4. Aufl. Paris 1908. — Z. 11 (vor b). G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jahrh. d. Kirche, 2. Aufl. 1910; F. Cabrol und H. Leclercq, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (DAchrL) (seit 1907 bis 1912 27 fasc. erschienen); G. Semeria, La messa nella sua storia e nei suoi simboli. 2. Aufl. 1907. — Z. 17 (vor c). St. Beißel, D. Entstehung der Perikopen des röm. Meßbuchs, 1907; G. Morin, Le plus ancien comes ou lectionnaire de l'église romaine in Rev. bén. 27 S. 41—74; C. Mohlberg, Radulph de Rivo, d. letzte Vertreter der altröm. Liturgie, 1. Bd 1911; G. Morin, L'anamnèse de la messe romaine dans la première moitié du V[e] siècle Rev. bén. 24 S. 36—61; A. Kienle, Welches ist d. eigentl. Anfang der h. Messe? Kath. 84 S. 259—269. — Z. 30 (vor 2). Ant. Baumstark, Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato, 1904 (s. dazu P. Drews in GgA 1906 Nr. 10); F. X. Funk, Über den Kanon der röm. Messe in HJ 1903 S. 283—302; Ders., Das Alter des Kanons d. röm. Messe, ThQS 86 S. 600 bis 617 (s. Kirchengesch. Abh. u. Unters. 3. Bd); P. Drews Untersuchungen üb. d. sog. clement. Liturgie im 8. Buch d. apost. Konstit. 1. Die clement. Liturgie in Rom, 1906 (Studien zur Geschichte des Gottesdienstes u. d. gottesdienstl. Lebens II. III); F. Cabrol, Canon romain in DAchrL II 2, 1847—1905; A. Wilmart, Un missel grégorien ancien Rev. bén. 26 S. 281 bis 300; Buchwald, D. sog. Sacrament. Leon. und sein Verhältnis zu den beiden anderen röm. Sakramentarien in: Weidenauer Studien 1908; M. Rule, The Leonian Sacramentary. Journ. Theol. Stud. 9 S. 515—556, 10 S. 54—99; H. Netzer, L'introduction de la messe

romaine en France. 1910; F. Cabrol, Le canon romain et la messe, Rev. Scient. theol. phil. 3 S. 490—524. — Z. 44 (vor 3). A. Wilmart, Bobbio (Missel de) in DAchrL II 1 S. 939—962; Ders., L'âge et l'ordre des messes de Mone, Rev. bén. 28 S. 377—390. (Z. 42: die Zeitschrift heißt Revue d'histoire). — Z. 48 (vor 4). E. Bishop, Spanish Symptoms in Journ. Theol. Stud. 8 S. 278—294; G. Mercati, More Spanish Symptoms, ebenda S. 423—430; W. Barry, The liturgy of Toledo in The Dublin Rev. 140 S. 73—97; The mozarabic mass in The Church Quaterly Rev. 63 S. 298—322. — Z. 56. T. F. Fortheringham, „The offering" or the eucharistic office of the Celtic church, The Amer. Journ. of Theol. 9 S. 309—322; F. Cabrol, Antiphonaire de Bangor in DAchrL II 1, 183—191; H. Jenner, Celtic rite in The catholic Encyclopedia III S. 493—504; Ders., Liturgie celtique in Encyclopédie théol. orthod. 1909 S. 443—486; L. Gougaud, Celtiques (Liturgies) in DAchrL II 2969—3032. — 6) Die afrikanische Liturgie: F. Cabrol, Liturgie anténicéenne et postnicéenne de l'Afrique in DAchrL I 1 S. 591—657; W. C. Bishop, The african rite in Journ. Theol. Stud. 13 S. 250—275. **Glaue.**

S. 708 Z. 50 l. et mortuis st. mortus.

S. 710 Z. 35 l. Sursum st. Sarsum.

Messias. — Neuere Literatur: W. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, 3. A. Straßb. 1903. — Paul Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903. — Hugo Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905. — Vgl. auch Gustav Dalman, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache, Bd I nebst Anhang: Messianische Texte, Leipzig 1898 (1912 Neudruck). — Hans Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909.

Die Behandlung des Gegenstandes ist durch die Religionsvergleichung in ein neues Stadium getreten. Greßmann hat, Anregungen Gunkels folgend, es versucht, die altisraelitische Eschatologie auf auswärtige Quellen zurückzuführen. Vorstellungen, wie die einer Weltkatastrophe und eines auf die Zerstörung des Alls folgenden glückseligen Regiments eines Friedenskönigs, dessen Szepter alle Völker unter sich vereinigen werde, seien in Ägypten, Babylonien und anderswo schon früher nachzuweisen. Auch bei den Israeliten seien diese Vorstellungen längst Gemeingut des Volkes gewesen, als die Schriftpropheten auftraten, daher die Propheten eigentlich mehr nur darauf anspielten als auf bekannte Erwartungen. Vgl. z. B. wie Amos 5, 18 den „Tag Jahvehs" als ganz bekannt voraussetzt. Im Gegensatz zur jüngsten Kritik, welche die messianischen und eschatologischen Stücke recht tief in nachexilische Zeit hinabzuschieben suchte, erscheinen diese dann als alt und ihrem Inhalt nach sogar vorprophetisch. Vgl. E. Sellin, Die alttestamentl. Religion im Rahmen der anderen altorientalischen (Leipzig 1908) S. 41. Dieser weist aber zugleich darauf hin, wie selbständig und einzigartig in sittlich-religiöser Hinsicht gleichwohl die biblische Weissagung dastehe. Auch Eduard Meyer, (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 451 ff.), der das „eschatologische Schema" aus Ägypten ableiten will, bemerkt S. 453: „Ihr (der Propheten) individuelles Eigentum ist nur die Ausgestaltung im einzelnen, die Anwendung auf die jedesmalige Situation, die gewaltige Vertiefung der zugrunde liegenden Gedanken, die vor allem für das bevorstehende Strafgericht eine sittlich-religiöse Verschuldung sucht und eben um dieser willen die Erfüllung der alten Verheißung für unvermeidlich erklärt". Ganz ohne sittlich-religiöse Orientierung sind ja auch die Zukunftsträume der Völker nicht. Aber diese sind viel weniger von dem Gedanken an den heiligen Gott und seinen Willen beherrscht. Auch hebt Sellin S. 43 f. besonders die völkerfreundlichen Perspektiven der israelitischen Prophetie als einzigartig hervor. „Zu solchen wunderbaren Stellen wie Jes 2, 1 ff.: 19, 18 ff.; 42, 1 ff.; 45, 14. 22 f.; 51, 4 ff.; Ze 3, 9 usw. bietet die gesamte orientalische Eschatologie, soweit sie uns bis jetzt bekannt ist, schlechterdings keine Parallele". Auch die Person des Messias als des Bringers von Heil und Frieden sei den Zeitgenossen eines Jesaia und Micha längst vertraut gewesen, daher so abrupte Anspielungen wie Jes 7, 14; 9, 5; Mi 5, 1 f. leicht verstanden werden konnten. Auch diese Erwartung hatte man mit dem ganzen alten Orient gemein. Nur wäre auch hier die prophetische Hoffnung Israels durch ihre höhere Weihe ausgezeichnet. Mochten auch die Babylonier einen gerechten, friedlebenden Weltkönig in der Zukunft erhoffen, das Bild des Messias aus Davids Haus ist einzigartig, weil in ihm der Gott Israels selbst sich reflektiert. Die ägyptischen und assyrisch-babylonischen Texte dieser Art bedürfen aber noch genauer Untersuchung, ehe sich über die Verwandtschaft der alttestamentlichen Weissagungen mit denselben sicherer urteilen läßt.

v. Orelli.

Meßner, Karl Ferdinand Hermann, (gest. 1886). — Neue Evangelische Kirchenzeitung 1859—1886. Die Akten der Redaktion. Der sonstige schriftliche Nachlaß. Briefe. Als Manuskript gedruckte Vorträge. Die Gedächtnisrede von Adolf Stöcker.

Karl Ferdinand Hermann Meßner wurde am 25. Oktober 1824 zu Öbisfelde in der Altmark geboren. Sein Vater Ferdinand M., königlicher Steuerkontrolleur, später Steuerinspektor, ein Freiheitskämpfer und Ritter des eisernen Kreuzes von 1813, Invalide aus der Schlacht von Dennewitz, hat unter knappen äußeren Umständen in kleinen Städtchen der Provinz Sachsen sein Leben zugebracht, als „ein rechtschaffener, treuer, dienstbeflissener und rechtlicher Beamter von tadellosem Lebenswandel". Die Mutter, Maria Barbara geb. Leikam, aus einer Erlanger nach Berlin verzogenen Hutmacherfamilie stammend, brachte zu dem norddeutsch-preußischen Wesen des Vaters ein Element süddeutscher Weichheit und Fröhlichkeit. Ihre unorthographischen Briefe blitzen von gesundem, volkstümlichem Humor, der sich verklärt und verfeinert bei ihrem Sohn und Liebling Hermann wiederfindet.

Hermann, unter sechs Kindern der einzige, der eine höhere Ausbildung genießen konnte, kam vierzehnjährig auf das Gymnasium zu Torgau in scharfe Arbeit: „Auf der hiesigen Schule wird alles so streng genommen, wie es wohl unterm Militär nicht herrschen kann". Sehr bald bezeugten vorzügliche Zeugnisse seinen eisernen Fleiß und sittlichen Ernst. Auf dem Gymnasium zu Zeitz — dorthin waren die Eltern inzwischen versetzt worden — beendete er seine Schulzeit. Hier legte er den Grund zu der tiefen, allgemeinen, klassischen und literarischen Bildung, die den späteren Kirchenzeitungsredakteur befähigte, die Spalten seines Blattes den Interessen einer hohen und feinen geistigen Kultur aufzuschließen. „Die vorzüglicheren deutschen Dichter hat er mit besonderer Vorliebe in sich aufgenommen und seine Kenntnisse in der deutschen Literaturgeschichte sind ungewöhnliche zu nennen", heißt es im Reifezeugnis. Die Briefe aus den letzten Schuljahren in Zeitz, wo ein frischerer und freierer Geist geherrscht haben muß als in Torgau, zeigen das Bild eines reinen, ernsten, der Wissenschaft und Freundschaft hingegebenen Jünglings. Der Entschluß, in Halle Theologie zu studieren, steht ein halbes Jahr vor dem Abiturium so ziemlich fest.

In Halle studierte M. von 1844—47, in knapper Lage durch Stipendien unterstützt. Mehr als Tholuck fesselte ihn Julius Müller. Unter dem Einfluß dieses Lehrers vollzog sich die innere Wendung zu einem bewußten, entschlossenen Christentum. Durch den Zug des Vaters in die Erkenntnis des eigenen Herzens mit seiner Selbstsucht hinabgeführt, sei er, so heißt es in einem Bekenntnis aus dem Jahre 1846, von der unendlichen Liebe des Sohnes Gottes angezogen und zum Vater geführt worden. Nun sei der feste Grund des Lebens gefunden, die göttliche Barmherzigkeit. Bei J. Müller hat M. auch eine seine spätere Wirksamkeit tragende Idee aufgenommen, den Glauben an das gute, das göttliche Recht der Union in der preußischen Landeskirche.

Von J. Müller warm empfohlen, erhielt M. im Jahre 1847 von dem Minister Eichhorn ein Stipendium zur Fortsetzung seiner Studien in Berlin mit dem Ziel des Eintritts in die akademische Laufbahn. Hier ist es vor allem August Neander gewesen, der in den sechs Semestern des Berliner Studiums in Kollegien, im kirchenhistorischen Seminar und in persönlichem Verkehr bestimmenden Einfluß auf M. gewonnen hat. Hier gehörte M. mit zu dem Kreise, dem der früh verstorbene reich begabte Hermann Rossel das schöne Lied „An den geliebtesten aller Lehrer" aus der Seele gedichtet hat. Außer bedeutenden Kenntnissen eignete er sich in Neanders Schule das liebevolle Eingehen auf christliche Individualitäten an. Die von ihm für Neanders Seminar angefertigten Arbeiten zeugen schon von auffallender Reife des theologischen Urteils bei dem Vierundzwanzigjährigen. In einer Leidenszeit Neanders, der Zeit des immer mehr abnehmenden Augenlichtes, trat M. seinem Lehrer persönlich sehr nahe und war Zeuge, wie sein Glaube sich im Leiden bewährte. Unvergeßlich ist es ihm gewesen, wie nach der Arbeit des Tages in den Stunden des Abends der demütige und doch so kräftige Mann aus den Predigten eines Tauler neue Stille des Herzens sich errang, wie er neben dem Worte der Schrift aus den Liedern eines Tersteegen, Spangenberg, Zinzendorf sich erbaute, und „still zu den Füßen des Kreuzes Christi hingesunken, sich erflehte neue Gnadenfunken". In einem Vortrag hat M. seinem Lehrer später ein schönes Denkmal gesetzt; mit immer erneuertem Lorbeerkranz geschmückt, hatte Neanders Reliefbild bis zu M.s Tode einen Ehrenplatz in seiner Studierstube. Im Jahre 1850 erhielt M. eine Repetentenstelle an der theologischen Fakultät zu Göttingen. Sechs Jahre ist er dort gewesen. Vorlesungen über alt- und neutestamentliche Gegenstände, Repetitorien, Bibliotheksdienst, auch Predigten, die er von Zeit zu Zeit aushelfend in der Universitätskirche zur Erbauung der Gemeinde hielt, bildeten den Inhalt seines Berufs, der ihm, trotz

mancher Schwierigkeiten und Enttäuschungen, bald so ans Herz wuchs, daß er ihn mit keinem anderen vertauschen möchte, „es sei denn mit dem Beruf eines Predigers des Evangeliums oder eines Missionars". In der Stille der Göttinger Jahre entstand außer Aufsätzen und Rezensionen in Fachzeitschriften aus Vorlesungen heraus seine einzige selbständige größere wissenschaftliche Arbeit: „Die Lehre der Apostel" (Leipzig 1856). In engem Anschluß an die biblisch-theologischen Arbeiten von Schmidt und Neander, im Gegensatz zu der Richtung, „welche nicht auszugleichende Widersprüche zwischen der Lehre der einzelnen Apostel überall zu entdecken bemüht ist", aber „auch zu der, welche alle zwischen den einzelnen Lehrbegriffen wirklich stattfindenden Unterschiede zu verwischen droht", will die Untersuchung das Recht dieser Unterschiede wie der ihnen zugrunde liegenden tieferen Einheit wahren. Bei allen neutestamentlichen Schriftstellern wird zuerst eine eigentümliche „Grundanschauung" oft glücklich herausgearbeitet, die „Lehrbegriffe" auch der kleineren Schriften werden mit eingehender Sorgfalt dargestellt. In der liebevollen Versenkung in die geistige Individualität der einzelnen Schriftsteller liegt auch ein Gegengewicht gegen die mit der „biblischen Theologie" gegebenen Gefahr, die biblischen Schriftsteller als systematische Theologen mit fertigem Lehrbegriff aufzufassen.

Eine Anerkennung der Gediegenheit und Brauchbarkeit des Buches für das akademische Studium war die Übersetzung ins Holländische, die, von Professor Hoekstra eingeführt, 1858 erschien. Von sonstiger wissenschaftlich-literarischer Tätigkeit, die in die Göttinger und die darauffolgenden Jahre fällt, ist zu erwähnen die Besorgung von neuen Auflagen de Wettescher Kommentare (der dritten Auflage der Korintherbriefe 1855, der vierten Auflage des Matthäusevangeliums 1857). Mit Lünemann zusammen besorgte M. die sechste Auflage der de Wetteschen Einleitung ins NT (1860). In diesen Auflagen wurde der ursprüngliche Charakter der Arbeiten de Wettes möglichst treu erhalten, die Ergebnisse der neueren Forschungen wurden in gedrängter Kürze zur Vervollständigung beigefügt, das eigene Urteil nur selten angedeutet. Außerdem hat M. die akademischen Vorlesungen Neanders über Katholizismus und Protestantismus herausgegeben. Obwohl Ehrenfeuchter, Lücke und Dorner dem jungen Gelehrten ihre Freundschaft zuwandten, erfüllten sich seine Hoffnungen auf eine Professur an der Georgia Augusta nicht. Die rheinische Kirche zog M. an; doch entschloß er sich 1856 zur Übersiedlung nach Berlin in die bescheidene Stellung eines Adjunkten am Domkandidatenstift. Die Göttinger Fakultät erteilte dem Scheidenden als „ein Zeichen ihrer Hochachtung und in Anerkennung seiner trefflichen und wohlbewährten Haltung" ehrenhalber die Würde eines Lizentiaten der Theologie. „Mit innigem und herzlichem Glauben", so heißt es in einem ihm von der Fakultät ausgestellten Zeugnis, „verbindet er Gründlichkeit der Forschung, mit wissenschaftlicher Tüchtigkeit musterhaften Wandel, namentlich anspruchslose Bescheidenheit. Unerwähnt kann auch nicht gelassen werden, wie Herr Lic. Meßner durch manche Schwierigkeiten seiner äußeren Lage sich beharrlich und unverdrossen durchgearbeitet hat, und wie selbst diese Schwierigkeiten ihn nicht hinderten, in selbstverleugnender Hingabe seinen Verwandten und Angehörigen zu dienen." — Ein schönes Zeugnis für den Gelobten, aber auch für die Fakultät, die für diese christlichen Tugenden ein scharfes Auge hatte.

Im Berliner Domstift, das damals unter D. Hoffmanns Leitung stand, rückte M. bald zu der Stellung eines Inspektors auf. Jüngere Stiftsgenossen bezeugen ihm dankbar die treue, taktvolle und liebevolle theologische und seelsorgerliche Leitung. Bis zum 1. Oktober 1864 ist er als Inspektor im Stift geblieben.

Im Jahre 1860 wurde er von dem Minister von Bethmann-Hollweg zum außerordentlichen Professor für neutestamentliche Wissenschaft an der Berliner Universität ernannt. In dieser Stellung ist er bis zu seinem Tod 1886 geblieben. Vom Jahre 1861—1877 war er zugleich ordentliches Mitglied der Königlichen Prüfungskommission für das philologische Staatsexamen in den Fächern der evangelischen Theologie und des Hebräischen. An der Universität pflegte er ein fünfstündiges Privatkolleg und ein zweistündiges Publikum zu lesen; die Privatkollegs vereinigten einen kleineren, die öffentlichen Vorlesungen oft einen großen Kreis von Hörern. Dankbar wird von diesen die Gründlichkeit und ruhige Klarheit gerühmt, die auch schwierige Probleme durchleuchtete, aber auch die innere Wärme, die besonders bei seinem Lieblingsgegenstand, dem Leben und der Lehre des Paulus, der Darstellung Kraft und Schwung verlieh.

So treu und gewissenhaft M. seinem akademischen Beruf nachkam, seine eigentliche Lebensaufgabe hat er doch auf anderem Gebiete, nämlich in der Herausgabe der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung gefunden. Diese Zeitung war eine Frucht der großen Generalversammlung der Evangelischen Allianz in Berlin im Jahre 1857. Machtvoll

hatte sich in dieser Versammlung die über alle trennenden Schranken hinübergreifende innere Einheit aller lebendigen Bekenner des Evangeliums dargestellt. Die mit dem 1. Januar 1859 unter M.s Redaktion ins Leben tretende „Neue Evangelische Kirchenzeitung", unter deren Programm sich die Namen D. Hoffmann, Nitzsch, Tholuck, J. Müller, J. A. Dorner, auch Beyschlag und Schenkel befanden, zuerst Eigentum des Komitees des deutschen Zweiges der Allianz, will sich in den Dienst dieses großen, über Länder und Meere hinausreichenden freien Bruderbundes stellen und will ein literarisches Organ zur Erhaltung dieser segensreichen Verbindung für die evangelischen Christen deutscher Zunge sein. Sie will sich aber nicht auf die Angelegenheiten des Evangelischen Bundes im engeren Sinn beschränken, sondern will die gesamte christliche Kirche in allen ihren Interessen umfassen und insbesondere alle bedeutenderen Lebensäußerungen auf dem Gebiet der verschiedenen evangelischen Kirchengemeinschaften im Lichte der den Evangelischen Bund leitenden Ideen zum Gegenstand der Mitteilung und Beurteilung machen.

Dies wöchentlich erscheinende Blatt, das im Jahre 1868 auch in seinen Besitz überging, hat M. 27 Jahre mit der denkbar größten Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit geleitet, hat um seinetwillen auf die hoffnungsvoll begonnene wissenschaftliche Produktion, sowie auf Feriengenuß verzichtet, wohl wissend, „daß es nur ein kleiner Dienst ist, der in dem großen Reiche des Herrn durch die kirchliche Presse geleistet werden kann", aber allezeit seines Berufes und Weges gewiß und von der Zuversicht getragen, daß die Arbeit nicht vergeblich ist, wenn sie im Ausblick zu dem Herrn und zu seiner Ehre geschieht".

Hier kann nicht die Haltung der Zeitung in all den kirchenpolitischen und theologischen Kämpfen während der 27 Jahre ihres Bestehens verfolgt, sondern nur ihr Grundcharakter gekennzeichnet und die Linie nachgezogen werden, die sie, wie der Herausgeber nach fünfundzwanzigjähriger Arbeit mit Recht sagen konnte, unter allem Wechsel der Zeiten unverrückt eingehalten hat.

Den Charakter des Blattes, ein schneller und zuverlässiger Führer auf den verschlungenen Pfaden der kirchlichen Tagesereignisse zu sein, also den Zeitungscharakter, hat M. immer schärfer herausgearbeitet. Nicht erbauliche Artikel und nicht wissenschaftliche Abhandlungen, sondern in erster Linie Nachrichtendienst will das Blatt geben, möglichst auf Grund von Originalkorrespondenzen. Der umfangreiche und zuverlässige Nachrichtendienst wird dem Blatt auch seinen Wert für den Kirchenhistoriker dieser Zeit sichern. Und zwar ist ein edler Typus des christlichen Journalismus in dem Blatt ausgeprägt. Die Zeitung konnte, von der Zustimmung weiter christlicher Kreise getragen, auch in den heftigsten Zeitkämpfen meist gelassen und unerbittert bleiben. Bei scharfen Angriffen und entschlossener Abwehr nach rechts und links dürfte doch in den 27 Jahrgängen nicht ein unedles Wort gefunden werden. Mit Schere und Stift hat der Redakteur streng seines Amtes gewaltet; für die fast immer namenlos erscheinenden Beiträge ist er der verantwortliche Redakteur gewesen, nicht bloß im Sinne des Gesetzes, sondern im Sinne eines geschärften christlichen Gewissens.

Von Anfang an ist die N. Ev. K. für das Recht und den ungeschmälerten Bestand der Union in der preußischen Landeskirche eingetreten. Dies bedingte eine Frontwendung gegen den scharfen Konfessionalismus, gegen die Fraktion, welche ihre politischen und kirchlichen Freunde für die kleine Herde haltend, überall sonst nur Unglauben, Halbglauben und Abfall erblickte, gegen das Parteiorgan dieser Fraktion, die Evangelische Kirchenzeitung, gegen das hier aufgerichtete Glaubenstribunal über Lebendige und Tote, gegen Hengstenbergs Streittheologie und Konföderationspläne, die auf eine Zerreißung der Union in Preußen hinausliefen, gegen den von Hengstenberg vertretenen Standpunkt formaler kirchlicher Autorität. In diesem Kampfe sind scharfe Waffen geschwungen worden. Im Grunde war trotzdem bei M. lebendig ein Bewußtsein der Gemeinschaft der tiefsten Überzeugungen und der Gemeinsamkeit der höchsten Interessen, wie besonders deutlich der schöne Nekrolog für den alten Streiter Hengstenberg zeigt. Die N. Ev. K. brauchte sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, „ihre Liebe umfasse alles, nur nicht das, was in der Gestalt des strengen Luthertums einhergeht".

In den 70er Jahren wurden unter veränderten Zeitverhältnissen aus Gegnern vielfach Freunde; die Spannung zwischen positiv Unierten und Konfessionellen in der preußischen Landeskirche milderte sich immer mehr und wich dem Gefühl eines herzlichen Einverständnisses in allen wesentlichen Punkten. Die Front der Zeitung wandte sich mehr und mehr gegen links, gegen den allerdings schon von Anfang an scharf bekämpften Protestantenverein. Die Schwäche seiner Negationen wird scharf beleuchtet, sein Recht in der Kirche wird bestritten, aber auch Äußerungen religiösen Lebens in ihm werden gewürdigt und anerkannt. Im großen und ganzen ist es — im Unterschied von der unter Führung

des einstigen Freundes Beyschlag andere Wege gehenden Mittelpartei — der kirchenpolitische Standpunkt der positiven Union, mit deren Führern, besonders mit Stöcker, M. durch Freundschaft verbunden war. Doch ist M.s Zeitung nie ein von den Führern der Partei irgendwie abhängiges Organ gewesen, schon deshalb nicht, weil seine Zeitung nach ihrer ganzen Anlage weit über Preußen und seine kirchlichen Parteien hinausgriff.

Es ist hier der Ort, über das oft unrichtig dargestellte Verhältnis Stöckers zu der N. Ev. K. etwas zu sagen. Seit 1868 ist der damalige Landpastor, spätere Metzer Divisionspfarrer und Berliner Hofprediger, von M. zum Zweck der Berichterstattung mit Literatur reichlichst versorgt und zu Reisen angeregt, einer der eifrigsten, produktivsten und auch pünktlichsten Mitarbeiter der Zeitung gewesen. Ursprünglich Berichterstatter u. a. für die römische Frage, Verfasser der stilistisch meisterhaften Kriegsartikel von 1870, hat Stöcker, besonders von 1874 an, in der Zeitung sein kirchenpolitisches und christlich-soziales Programm entwickelt. Stöckers Ideen, haben — in der Form durch den Redakteur wesentlich verfeinert und gemäßigt —, in M.s Zeitung den Kanal gefunden, durch den sie in weite Kreise der Kirche, besonders des Pastorenstandes eingedrungen sind. In den Spalten der Zeitung vertrat Stöcker sein Kirchenideal: keine Freikirche — das hieße Einflußlosigkeit — keine Staatskirche — sie ist ein Anachronismus — sondern eine freie Volkskirche, etwa in der Art der Stellung, die die katholische Kirche nach Beendigung des Kulturkampfs gewonnen hat, im Gegensatz zu den Tendenzen des Staates, die Kirche aus ihren bisherigen Positionen in Ehe und Schule herauszusetzen und dabei seine Positionen in der evangelischen Kirche unnachgiebig zu behaupten. Hier führte Stöcker auch den scharfen Kampf gegen den kirchlichen Liberalismus und trat in dem aufsehenerregenden „Vorschlag zur Güte" (1879) ein für „die Trennung zweier Religionen, die bis jetzt unter einem Kirchendach von Aufsichtswegen zusammengehalten werden". Doch gab M. auch der mahnenden Stimme eines hohen Kirchenmannes Raum: „Zusammenbleiben auf Hoffnung".

Der tapfere und große Zug im Wesen Stöckers, der gesunde Gegensatz gegen einseitigen religiösen Individualismus, die offensive Energie, der Standpunkt über antiquierten konfessionellen Differenzen paßten zu dem Grundcharakter der Zeitung; die Kraft seines Stiles mußte dem Redakteur wertvoll sein. Doch bahnten sich in M.s letzten Jahren leise Gegensätze zwischen den Freunden an, zwischen der tiefen Durchbildung des Gelehrten und der Neigung des Volksmannes, die Lösung komplizierter Fragen gelegentlich in Schlagwörtern und blendenden Alternativen zu finden, zwischen dem ethisch überaus Feinfühligen und dem im Kampf oft Unbedenklichen. Leise Spannungen stellten sich ein. Eine Fortsetzung seiner Zeitung durch Stöcker hat M. entschieden abgelehnt.

Das Verhältnis einer Kirchenzeitung zur wissenschaftlichen Theologie ist immer ein schwieriges. Die N. Ev. K. ist den Bewegungen der Theologie aufmerksam gefolgt und hat für wirklich Bedeutendes auch bei prinzipiell sehr abweichendem Standpunkt fast immer neben der Kritik Anerkennung gehabt. Manches junge theologische Talent ist für erstmalige öffentliche Ermutigung in diesem angesehenen Blatte dankbar gewesen. Andere, die durch Kritik an kirchlichem Kredit einzubüßen fürchteten, auch frühere Freunde, zogen sich gereizt zurück und blieben unversöhnlich, z. T. über das Grab hinaus.

Mitten in erregten kirchenpolitischen und theologischen Kämpfen ist die N. Ev. K. doch immer ihrer höheren ökumenisch-evangelischen Aufgabe treu geblieben. Es weht ein evangelischer Universalismus durch diese Blätter. Freilich, die Eigenart deutschen Christentums ist kräftig behauptet und gerade bei den Berichten über die großen Erweckungs- und Heiligungsbewegungen englisch-amerikanischen Gepräges scharf, oft gegensätzlich hervorgehoben; den Zorn der Führer des französischen Protestantismus hat M. nicht gescheut, als er während des Krieges den patriotischen Ton hell und voll erklingen ließ. Aber immer wieder erhebt er sich zu dem idealen Gedanken der Evangelischen Allianz; so hat die Zeitung an ihrem Teile das Bewußtsein der internationalen Macht des gläubigen Protestantismus kräftig gehoben. Die Leiden der um des Evangeliums willen verfolgten Brüder (z. B. Matamoros in Spanien) durch Teilnahme und Hilfe zu mildern, von Siegen des Evangeliums in aller Welt zu berichten, ist ihre schönste Aufgabe gewesen. Wahrhaft bedeutend ist die von dem Herausgeber organisierte Liebestätigkeit. Für die syrischen Christen hat er in den Jahren 1862/63 61 000 Taler gesammelt, für die hungernden Finnländer im Jahre 1868/69 41 000 Taler und hat mit diesem Gelde Duisburger Diakonen ausgesandt. Im ganzen konnte er rund 565 000 Mark zur Linderung mannigfachster Not spenden.

Ökumenisch war der Horizont des Blattes auch in geistig-kultureller Beziehung. Die Erzeugnisse der Geisteswissenschaften, besonders der Geschichtsforschung und der Literatur-

geschichte, naturwissenschaftliche, pädagogische, philosophische Werke, die Erzeugnisse der Kunst, die bedeutenderen Erscheinungen der schönen Literatur Tagesfragen — alles wird von M. und einem Stab hervorragend sachkundiger Mitarbeiter in Aufsätzen und Rezensionen charakterisiert und mit sicherem Urteil auf sein Verhältnis zum Evangelium untersucht.

„Die Leitung eines solchen Blattes", so schreibt mit Recht M.s Freund, der Archäologe D. Piper, „durch Wahrnehmung aller der Ansprüche, die in dem Namen liegen, ist nichts Geringeres als ein theologisches und Kirchenamt — um so schwieriger und verantwortungsvoller, je weniger die Linien des Verhaltens vorgegraben sind, und alles, der Kreis der Leser und Mitarbeiter, erst gebildet und festgehalten, wie der Inhalt jederzeit neu geschaffen werden muß."

Im Zusammenhang mit seinem Lebenswerk stand die Reise, die M. im Jahre 1862 nach Irland, Schottland und England antrat. Als Sekretär des deutschen Zweiges der Evangelischen Allianz hielt er auf der Generalversammlung des Bundes in Dublin eine durch brüderliche Liebe aber auch charaktervolle Festigkeit ausgezeichnete Rede an die britischen Christen; in Schottland, dieser „Perle der christlichen Länder", knüpfte er mit geistesverwandten Christen innige Freundschaftsbeziehungen. Im Jahre 1865 fand er in der Ehe mit Marie geb. Tideman aus altbremischem Hause ein reiches und tiefes Glück, und in den innigen Beziehungen mit ihrer geistig und geistlich ungewöhnlich lebendigen Familie eine wertvolle innere Bereicherung.

Im Jahre 1871 ernannte ihn die Wiener ev. theologische Fakultät bei ihrem fünfzigjährigen Jubiläum zum Doktor der Theologie. Die 70er Jahre brachten dem gereiften Manne den Höhepunkt des Lebens durch häusliches Glück und steigenden Erfolg seiner Lebensarbeit. Im Jahre 1884 bei dem 25 jährigen Jubiläum der Zeitung hielt der beinahe 60 jährige doch den ersehnten Rasttag für noch nicht gekommen, sondern weihte von neuem seine Kraft diesem Werke seines Lebens, sich noch einmal erbittend, was er bei Beginn der langen und mühevollen Laufbahn sich erflehte: „den Geist der Weisheit und der Kraft, des geduldigen Harrens und des mutigen Vordringens zugleich, und den Sinn, der nicht Menschen und Parteien, sondern dem Herrn allein wohlzugefallen trachtet."

Die folgenden Jahre brachten Schweres: sinkende Abonnentenzahl und schwere körperliche Leiden. M. entschloß sich, die Zeitung mit Ende des Jahres 1886 eingehen zu lassen, mit großer Bestimmtheit jede Fortsetzung seines Blattes unter anderer Redaktion ablehnend. Aber es ward ihm nicht geschenkt, an einem ersehnten Lebensabend sich anderen, dem Lärm des Tages und seiner Parteien entrückten Studien zuzuwenden. Ein schweres Herzleiden mit zerrüttenden Schmerzanfällen führte zum Ende. Am letzten Leidenstage hat er, schon ein sterbender Mann, wie im Traum die Hände feierlich zum Segnen emporgehoben und gesagt: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes sei und bleibe dies Denkmal evangelischer Bruderliebe für alle Zeiten aufgerichtet. Amen." Dann hat er, im Geiste die Schar seiner treuen Mitarbeiter um sich versammelt sehend, in liebevollen Worten von ihnen Abschied genommen. Am 7. November 1886 ist er entschlafen.

Große Festigkeit und Bestimmtheit mit Gemütstiefe, inniger Liebe und Zartheit verbindend, Schärfe des Urteils wider alle Unlauterkeit mit Weitherzigkeit und Milde, weiteste Interessen mit ruhiger Klarheit, die Wahrheit nie von der einen und die Liebe nie von der anderen Hand lassend, ein deutscher lutherischer Theologe mit echt christlichem Universalismus, ist er ein durch und durch lauterer Charakter gewesen, treu im kleinen und kleinsten. Seine mündlichen und brieflichen Äußerungen zeigen oft eine merkwürdige ethische Leuchtkraft; darüber spielt vielfach ein liebenswürdiger, oft schelmischer Humor. Neben seiner segensreichen öffentlichen Tätigkeit hat er durch die Ausstrahlungen seines wahrhaft christlichen Charakters einen stillen, aber weitgreifenden persönlichen Einfluß geübt. **J. Meßner.**

Methodismus. — Der A. hat auf methodistischer Seite erfreute und freundlichste Anerkennung gefunden: Dr. J. G. Tasker, Professor am Handsworth-College in Birmingham, besprach ihn in The London Quarterly Review (July 1909 S. 133—155), Dr. J. L. Nuelsen, der Verfasser des A. „Methodismus in Amerika" (XIII 1—25), damals Professor am Nast-Seminar in Berea (Ohio, Nordamerika), jetzt (vgl. XXII S. XXVII) einer der Bischöfe seiner Kirche, in „Der Christliche Apologete" (Cincinnati, 29. April und 6. Mai 1903). Tasker (S. 151) bemerkt zu XII 785, 3, daß schon 1801 das Prinzip der Laienvertretung dahin geführt habe, daß die circuit-stewards zu der Beratung der Finanzangelegenheiten in den Distrikt-Meetings zugezogen seien. Zu 792, 31 meint er, daß die Zahl der methodistischen Studenten (undergraduates) in Cambridge hier für größer gehalten werde, als sie sei. Zu

796, 32 macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß es in der von mir benutzen Quellenstelle heiße: exclude themselves by neglecting to meet in Class and to use the other means of grace, ja er hätte betonen können, daß im nächsten Satze ausdrücklich gesagt ist: It must however, be understood, that there exists no Rule which requires a Minister to refuse a Ticket solely on the ground of irregular attendance at Class. S. 797, 25 ff. sei „ein sehr entschuldbares Mißverständnis" des methodistischen Prüfungswesens untergelaufen, denn nicht während ihrer Probezeit (vielmehr offenbar erst nach dieser) hätten die Probeprediger sich einer der beiden Sektionen des Prüfungskomitees zu stellen, und nicht vor der „Aufnahme in volle Gemeinschaft", sondern nach ihr finde die Ordination statt. Zu S. 798, 20 f. konstatiert Tasker, daß meine (auf Wansbrough, Handbook and Index to the Minutes of Conference etc. S. 66 sich stützende) Angabe, die Representative Session tage in der zweiten Woche der jährlichen Konferenz, zwischen der von der Pastoral Session ausgefüllten ersten und dritten Woche, veraltet ist. In der Tat ging schon in der Zeit vor meinem A. die Representative Session der Pastoral Session voraus (vgl. z. B. Minutes 1901 S. 5). Endlich hat Tasker die Annahme (S. 798, 42), daß der Gebrauch von Wesleys abgekürzten Common prayer-book im Sonntagsgottesdienst die Regel sei, nach seiner besseren Kenntnis für irrig erklären müssen (sie ist die „Ausnahme"). — Nuelsen gibt nur Ergänzungen zur Bibliographie. „Wir vermissen", sagt er, „die wohl am weitesten verbreitete und lesbarste Biographie Wesleys, die von J. Telford (revised edition, London 1906"; auch ein Leben Charles' Wesley liegt von ihm vor, revised edition, London 1900), und die des Anglikaners Snell in der Serie ‚The World's Epoch-Makers', sowie das deutsche Buch von Dr. W. Nast, ‚Wesley und seine Mitarbeiter'. Diese drei Bücher sind aber z. B. auch in der Select Bibliography des unten zu nennenden Buches von H. B. Workman (Methodism S. 129 f.) nicht erwähnt. „Es dürfte", fährt Nuelsen fort, „auch darauf hingewiesen werden, daß, wer Wesley aus seinen eigenen Schriften kennenlernen möchte, ohne die Gesamtausgabe seiner Werke zur Verfügung zu haben, dies tun kann aus dem Buche von H. Welch, ‚Selections from the Writings of John Wesley' und aus dem kürzlich (1903) erschienenen ‚The Heart of John Wesley's Journal, with an Introduction by Hugh Price Hughes and an Appreciation of the Journal by Augustine Birrel, edited by Percy Livingstone Parker (New York, Chicago, Toronto)'". Mit Recht wird sodann von Nuelsen ein Versäumnis darin gefunden, „daß weder bei der Bibliographie noch S. 767, 44, wo von Wesleys Predigten die Rede ist, darauf aufmerksam gemacht wird, daß dieselben schon seit manchen Jahren in deutscher Übersetzung von Dr. W. Nast in Bremen und Cincinnati gedruckt worden sind" (Johann Wesleys Predigten, eine Sammlung von 65 auserlesenen Predigten, 4. Aufl. Bremen, Traktathaus 1901, 2 Bde, 778 Seiten, in 1 Bd geb. M. 3.50). Weiter hätte Nuelsen gern angeführt gesehen „die interessante Studie von D. D. Thompson, ‚Wesley a Social Reformer' und das schon ältere, doch immer noch sehr gut orientierende Pamphlet von Dr. W. F. Warren, ‚Der Methodismus kein Rat oder Werk aus Menschen'" (Bremen 1866). Endlich notiert Nuelsen, daß „von den deutschen Darstellungen der Lehren des Methodismus, wie Salzberger, Nippert, Warren usw. keines angegeben sei." Doch hatte ich es nicht mit dem deutschen Methodismus zu tun, der ein Ableger des amerikanischen ist; XIII 14, 9—14 war die Erwähnung dieser Bücher an ihrem Platze.

Seit meinem A. (1903) sind zwei bedeutsame Werke zur Geschichte des Methodismus erschienen: 1. H. B. Workman, A new history of Methodism, 2 vols, London 1909 (hier II 533—550 eine reichhaltige Bibliographie, während das kleine Buch desselben Verfassers — Methodism, Cambridge 1912, S. 129 f. — nur eine „Select bibliography" bietet) und 2. The Journal of the Rev. John Wesley, A. M., enlarged from original Mss, with notes from unpublished Diaries, annotations, maps and illustrations, edited by Nehemiah Curnock, Standard Edition, London s. a. (Bd I mit Vorrede vom Oktober 1909; bis jetzt sind I—III erschienen, sechs Bände sollen es werden). Namentlich die zweite Publikation ist in hohem Maße förderlich und interessant zu nennen. Sie bringt nicht nur den längst gedruckten Text, sondern ergänzt ihn (in eckigen Klammern) durch Zusätze aus anderen, zumeist handschriftlichen „Versionen" des „Journals" und — in den Anmerkungen — vielfach auch durch Mitteilungen aus den eigentlichen Tagebüchern (Diaries), die Wesley vom 5. April 1725 ab bis zum 24. Februar 1791 (d. i. bis wenige Tage vor seinem am 2. März 1791 erfolgten Tode) geschrieben hat. Das bisher nur aus einzelnen Mitteilungen Tyermans erkennbare Verhältnis dieser in Wesleys Vorrede zu seinem Journal erwähnten Diaries zu dem Journal (oder Extracts of the Rev. Mr. John Wesley's Journal, wie der ursprüngliche Titel lautet) wird durch diese Ausgabe ganz deutlich, und wo andere „Versionen" zur Verfügung stehen (bei dem zweiten Extract z. B. ist dies nicht der Fall), da erläutern auch diese die Eigenart

des von Wesley gedruckten Textes. Die mit unglaublichsten Abkürzungen und z. T. in Chiffren geschriebenen Diaries sind die eigentlichen, nur ganz kurz, aber stundenweise das Tatsächliche angebenden „Tagebücher". Die Extracts und ihre Parallel-Versionen sind nachträgliche, freilich zumeist den tagebuchartigen bald nachgefolgte Ausarbeitungen dieser Notizen für bestimmte Zwecke privater, amtlicher und schließlich öffentlicher Berichterstattung. Die oben XII 768, 33 ausgesprochene Verwunderung darüber, daß in dem Journal nichts von den inneren Kämpfen sich verrät, die Wesleys unglückliche Ehe mit sich gebracht hat, ist daher auf die für die Publikation bestimmten Extracts zu beschränken. Doch lassen sich diese für die Jahre des Ehestandes Wesleys nicht aus den Diaries ergänzen. Denn während für die Zeit von 1725—1741 nur einzelne Bände des Tagebuchs fehlen — etwa ebensoviele, als erhalten sind —, klafft zwischen dem 8. August 1741 und dem 25. Februar 1790 eine gewaltige Lücke, die vielleicht nie ausgefüllt werden kann. Sehr bedeutsam aber ist, daß aus der Zeit vor der Abreise nach Amerika, mit der die publizierten Extracts beginnen, vier, nur einmal durch eine Lücke von 2 Jahren getrennte Tagebuchbände aus der Oxforder Zeit erhalten sind (vgl. Curnocks Ausgabe I 36—70). Die Entstehung des Holy Club, die Genesis der Expedition nach Georgia, Wesleys damaliger innerer Zustand u. dgl. — das alles rückt hier in ein helleres Licht. Auch das, was die Anmerkungen außer Mitteilungen aus den Diaries bieten, ist oft von bedeutendem geschichtlichen Interesse. — Außer diesen beiden (bzw. mit Workmans kleinem Buche: drei) Werken und den oben nach Nuelsen genannten Büchern seien zur Ergänzung der Bibliographie (XII 747, 28—750, 16) folgende Publikationen genannt:

Allgemeine Literatur: J. H. Overton und F. Relton, The english Church from ... 1714—1800, London 1906; J. S. Simon, The revival of Religion in the 18th Century, London 1907; A. Plummer, The church of England in the 18th century, London 1910;

Samuel Wesley: Der den Vater Wesley durch unfreundliche poetische Verwertung und Ausgestaltung historischen Materials in sehr ungünstiges Licht setzende, nach meinem Geschmack abstoßende Roman „Hetty Wesley" von A. T. Quiller-Couch (Harper and brothers 1904; auch in den „Daily Mail six penny novels") hat von J. S. Simon in The London Quarterly Review, July 1904 (Methodism in recent fiction S. 57—75) eine keineswegs befangene Würdigung und — Abfertigung erhalten.

John Wesley: J. T. Hatfield, J. Wesley's translation of German hymns (Publications of Modern Language-Association of America XI 2, Baltimore 1896); E. Gounelle, Wesley et ses rapports avec les Français, Diss. inaug., Nyon 1898; F. Jüngst, J. Wesley (Deutsch-ev. Blätter 29, 1904, S. 371—389); W. H. Fitchett, Wesley and his century, London 1906; Augustin Leger, La jeunesse de Wesley, Paris 1910; Aug. Leger, J. Wesley's last love, London 1910; und viele populäre Biographien.

Wesleyaner: Gottfried Schmidt, Die Banden oder Gesellschaften im alten Herrnhut (Zeitschr. für Brüdergeschichte III, Herrnhut 1909 S. 145—207); Wesley's Veterans, 7 vols, London, noch im Erscheinen, I—III liegen vor, IV ist nahezu fertig. Für das im Jahre 1913 kommende Centennar-Jubiläum der methodistischen Mission (vgl. Bd XIII 142, 15) hat G. G. Findlay bereits eine kurze Festschrift geschrieben (Wesley's World-Parish, London 1912). Eine ausführlichere Geschichte dieser hundertjährigen Missionsarbeit wird von demselben Verfasser ausgearbeitet.

Primitive Methodists: H. B. Kendall, History of Primitive Methodism, 2 vols, Primitive Methodist Book-room, London 1895.

Welsh Methodism, Its Origin and Growth (Church Quarterly Review 57, 1903, S. 80—100).

Loofs.

Methodismus in Amerika. — S. 1 Z. 27 l. Making st. Malking.

S. 1 Z. 39 l. Lost st. Loss.

S. 4 Z. 25 l. vorzunehmen st. anzunehmen.

S. 6 Z. 31 l. veranlaßte st. veranlaßten.

S. 6 Z. 39 l. Jahre st. Jahren.

S. 9 Z. 47 l. verböten st. verbieten.

S. 9 Z. 48 l. bewegten st. bewegen.

S. 12 Z. 39 l. C. F. Baur st. Bauer.

S. 13 Z. 10 l. Unterhaltungsfonds st. Unterhaltungsfond; ebenso Z. 31, 34, 39, 43 und S. 33 Z. 20.

S. 25 Z. 24 füge bei: Die ganze Summe von 20 Millionen Dollars ist bis zum 31. Dez. 1902 gesichert worden, s. The Christian Advocate vom 15. Januar 1903, wo die Gesamtsumme von 20 656 970 Dollars berichtet wird.

J. L. Nuelsen.

Methodius von Olympus. — XIII 26, 2 f. l. „Ausgabe, gleichfalls mit Übersetzung, von Possinus". — Deutsche Übersetzung in der 2. Aufl. d. Bibl. d. KVV Bd 2, von L. Fendt, Kempten 1912. C. G. Lundberg, M. biskop of Olympus, Göteborg 1901. N. Bonwetsch, Die Theologie des M. von Olympus, AGG, Berlin 1903. **Bonwetsch.**

Metz, Bistum. — Über die älteste christliche Kirche in Metz s. G. Wolfram im JB der Gesellsch. f. lothr. Gesch. 14. Bd 1902 S. 348 ff. Die hier berichtete Entdeckung der Reste einer christlichen Kirche in den Ruinen des Amphitheaters bestätigt die Annahme (S. 36, 12), daß die christliche Gemeinde in Metz in die Römerzeit zurückreicht. B. Morret, Stand und Herkunft der Bischöfe von Metz, Toul und Verdun im MA. Bonner Dissert. 1911. F. Ruperti, B. Stephan v. Metz 1120—1162, Bresl. Dissert. 1911. G. Wolfram, Z. Metzer Bistumsgesch. während der Zeit K. Friedrichs I. JB d. Ges. f. lothr. Gesch. 15. Bd S. 207 ff. V. Sauerland, Gesch. des Metzer Bistums im 14. Jahrh. Das. 6, 2 S. 119 ff. u. 7, 2 S. 69 ff. L. Ehlen, D. Schisma im Metzer Sprengel bis z. Tode des B. Theoderich Beyer v. Boppard. Bonner Dissert. 1909. **Hauck.**

Mexiko. — Die Zahl der Reichsdeutschen im Bundesfreistaat Mexiko betrug nach der Zählung vom Oktober 1910 2567 (Gesamtbevölkerung reichlich 15 Mill.), die der Engländer 2849, die der Nordamerikaner 15 266). Die Gesamtzahl der Protestanten wurde 1900 auf 51 795 angegeben und wird seither ansehnlich gewachsen sein. Über den Protestantismus in Mexiko bis zum Jahre 1874 vgl. M. Goethe in „Die deutsche Wacht", Wochenblatt für Politik, Handel, Literatur und Kunst, Mexiko 1874 Nr. 18 (30. Okt.). Den ersten Anstoß brachte die britische und ausländische Bibelgesellschaft, die im Jahre 1858 einen Agenten mit einer großen Menge von Bibeln nach Mexiko entsandte. Von ihm angeregt machte der mexikanische Priester Francisco Aguilar den Versuch, eine romfreie evangelische Kirche zu begründen. Die Möglichkeit zu diesem Schritt war dadurch gegeben, daß im Jahre 1857 das Land eine liberale Konstitution und völlige Religionsfreiheit erlangt hatte. Die liberale Regierung stellte der neuen religiösen Bewegung, deren politische Wichtigkeit sie erkannte, 2 Kirchen der Hauptstadt zur Verfügung, in denen der Priester Manuel Aguas (man hat ihn den Luther Mexikos genannt) mit hinreißender Gewalt predigte. So entstand die „Iglesia de Jesus", die ihre Organisation durch einen Geistlichen der anglikanischen Kirche erhielt. Später haben auch Presbyterianer, Methodisten und Kongregationalisten Gemeinden begründet. Im Jahre 1876 bestanden bereits 50 prot. Gemeinden im Lande.

1874 wurde durch die Regierung jede religiöse Betätigung außerhalb der Kultusgebäude verboten. Die Glocken dürfen nur insoweit geläutet werden, als es erforderlich ist, die Gläubigen zu den Kultushandlungen zu rufen. Die Kultusdiener dürfen keine besondere Tracht, Kultusangehörige keine besonderen Abzeichen tragen. Die Versammlungen in den Kultusgebäuden unterstehen polizeilicher Überwachung. In den Schulen des Bundesstaates, der Gliederstaaten und der Gemeinden darf keinerlei religiöser Unterricht stattfinden. Jede Ordensniederlassung auch zum Zwecke der Wohltätigkeit und Krankenpflege ist verboten. Dabei bekämpft aber der Staat die Religion an sich nicht. Er garantiert vielmehr die Ausübung aller Kulte und befreit sogar die Kultusgebäude von den Steuern; er lehnt nur jede positive Beziehung zu irgendeiner Religion und Kirche ab, verhindert die öffentliche Ausübung der Religion und macht seine Hoheit gegen alle Religionen geltend, soweit die Aufrechterhaltung der Ordnung und die Achtung vor den Staatseinrichtungen in Betracht kommt.

Zu einer deutsch-evangelischen Gemeindegründung kam es zuerst im Jahre 1894 durch den Pastor K. Schäfer, früher im Dienste der lutherischen Generalsynode in Nebraska, der auf eigene Hand mit Unterstützung des deutschen Gesandten die evangelischen Mitglieder der damals 600 Köpfe zählenden deutschen Kolonie zu sammeln begann, auch sofort eine kleine Schule errichtete (vgl. Schäfer, Aus dem Lande der Azteken. Gustav-Adolf-Blätter aus Württemberg 1895 Nr. 7). Ihm folgte als Lehrer und zugleich als erster (unbesoldeter) Pfarrer der Gemeinde der Pastor Reichardt, gleichfalls aus Nordamerika. Im Jahre 1903 erbaute die Gemeinde, die sich inzwischen organisiert hatte, eine Schule mit einem Kostenaufwand von 126 500 M. und erbat durch ihren Kirchenvorstand für den in Aussicht genommenen Kirchbau die Hilfe des Gustav-Adolf-Vereins, „auf daß das Deutsche Reich nicht länger der einzige Staat bleibe, dessen Angehörige in Mexiko kein Gotteshaus besitzen". Der Kirchenvorstand konnte dabei darauf hinweisen, daß die Deutschen Mexikos ihrerseits stets auf einen Notschrei aus Deutschland mit helfender Tat geantwortet und — wie die Kaiserliche Gesandtschaft bestätigte — in den Jahren 1870—1902 über 400 000 M. in

Kriegsnot, in Cholerazeiten, bei Überschwemmungsverheerungen und zur Flottenvermehrung beigetragen haben. Der Gustav-Adolf-Verein, „als erster auf dem Plan erschienene Bundesgenosse" freudig begrüßt, bewilligte sofort 1000 M., der Oberkirchenrat in Berlin 4000 M. Im Jahre 1904 wurde die deutsche evangel. Gemeinde in Mexiko der preußischen Landeskirche angeschlossen. Der Kirchbaufonds betrug 1908 25 000 M. und der Oberkirchenrat übernahm, nach Abgang des Pfarrers Reichardt (1906), die Aufgabe, der Gemeinde einen hauptamtlich anzustellenden Geistlichen zu beschaffen und zu dessen auskömmlicher Besoldung unter Mitwirkung des Gustav-Adolf-Vereins das Erforderliche beizutragen. Leider war inzwischen bei den evangelischen Deutschen in Mexiko infolge der überaus ungünstigen Geschäftslage des Landes das Interesse am Ausbau der Gemeinde so sehr erlahmt, daß alle in der Heimat in Aussicht genommenen Schritte zunächst eingestellt werden mußten. Somit besteht seit 1906 ein organisiertes Gemeindeleben der evangelischen Deutschen in Mexiko nicht mehr, und eine Neubelebung der Gemeinde hat, zumal bei der starken Inanspruchnahme der deutschen Kolonie für die Schule pekuniäre Opfer für die Kirche von ihr nicht zu erwarten sind, zur Zeit wenig Aussicht. Der gesammelte Kirchbaufonds ist für spätere, günstigere Zeiten sicher gelegt. Wegen Verleihung der Berechtigung zur Ausstellung von Zeugnissen über die wissenschaftliche Befähigung für den Einjährig-freiwilligen Dienst an die deutsche Schule schweben gegenwärtig Verhandlungen. Die Schule (1911 216 Schüler, Leiter: Oberlehrer Max Dobroschke), für die das Deutsche Reich einen Jahresbeitrag von 16 000 M. leistet, wurde 1911 durch eine Haushaltungsschule für Mädchen und eine Handwerksschule für Knaben vergrößert. Leider sind neuerdings die freiwilligen Beiträge aus der deutschen Kolonie auch für die Schule bedeutend zurückgegangen (Deutsch-evangelisch im Auslande XI 1912 S. 277; Zeitschrift „Süd- u. Mittelamerika" 1912 Heft 5 S. 82). **F. Rendtorff.**

Meyer (Meiger), Sebastian, geb. 1465, gest. 1545. — Quellen und Literatur. Briefe Meyers an Vadian (Vadianische Briefsammlung III 11, 113; V 527, 594, 652) und an Zwingli (Zwinglis Werke VII (1911) S. 611 ff.; Zwinglii Opera VII (1830) S. 43 f. — Mt der Gesellschaft für Erhaltung der gesch. Denkmäler im Elsaß 19 (1899) S. 137, 142 f., 253, 255; Scheurer im Bernischen Mausoleum 2. St. 1740; G. F. Kuhn, Die Reformatoren Berns im 16. Jahrhundert, Bern 1828, S. 85 ff.; C. B. Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus usw. in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558. Bern 1842, S. 69 ff.; Blösch in AdB 21. Bd S. 613 ff.; Fr. Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte 2. Bd. München 1904 S. 46 ff.; J. Ficker und O. Winkelmann, Handschriftenproben des 16. Jahrhunderts usw. 2. Bd, Straßburg 1905, S. 63; Vetter in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache 29 (1904) S. 90 ff., 105 ff.; Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation Bd 1 (1907) S. 213 ff., Bd 3 S. 1 ff., Bd 4 S. 275 ff.; A. Götze in der Zeitschrift für deutsche Philologie Bd 37 (1905) S. 193 ff.; Gg. Leidinger im Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst 1910, 2. Halbbd S. 285.

Zu Neuenburg im Breisgau geboren studierte M. in Basel und in Freiburg i. Br., wo er 1515 Doktor der Theologie wurde. Er gehörte dem Barfüßerorden an und war gegen 12 Jahre in Straßburg, dann seit 1521 in Bern als Lesemeister tätig. Hier schloß er sich bald der neuen kirchlichen Lehre an und bekämpfte mit Berchthold Haller rastlos die alte Kirche; das bewies er auch durch seine Teilnahme an den Disputationen zu Solothurn und Zürich. Die beiden Freunde Haller und M. verfaßten Ende 1522 die wuchtige Streitschrift „Ernstliche Ermahnung Hugo von Landenbergs, Bischofs zu Konstanz, zu Frieden und christlicher Einigkeit, mit schöner Auslegung und Erklärung" (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation Bd 4 Heft 5, 1911) und ließen sie durch Ulrich Zwingli ohne ihren Namen veröffentlichen. Zweifellos hat M., dem eine starke Begabung zur Satire und eine ungestüme Kampfeslust zu eigen war, noch öfter gegen die alte Kirche die Feder ergriffen, ohne seinen Namen zu nennen; doch ist Alfred Götze auf falscher Fährte, wenn er ihm die beiden sicher von Pamphilus Gengenbach verfaßten Flugschriften: „Ein kurzer Begriff von Hans Knüchel" und „Der Evangelische Bürger" zuweist. Mit offenem Namen veröffentlichte M. 1524 seine „Widerrufung an eine lobliche Freistadt Straßburg", in der er in 10 Leitsätzen seine Straßburger Predigten widerrief und dadurch endgültig mit seiner altkirchlichen Vergangenheit brach. Durch sein stürmisches Wesen verwickelte er sich in zahlreiche Streitigkeiten, bei denen er mehrmals vom Rate der Stadt beschützt wurde. Da aber auch nach der Verkündigung der Reformation in Bern die Fehden kein Ende nehmen wollten, mußten M. und sein erbittertster Gegner, der Dominikaner Hans Heim, im Herbste 1524 die Stadt verlassen. Nach einem kurzen Aufenthalte in Schaffhausen und Basel ließ sich M. in Straßburg nieder, verheiratete sich und wurde Prediger

an St. Thomas. Als im Frühjahr 1531 die Evangelischen in Augsburg einen Prediger suchten, folgte M. dem Rufe und erhielt das Predigeramt bei St. Georg. Von Augsburg aus begleitete er seinen Freund Martin Buzer im Dezember 1534 nach Konstanz zu der dort tagenden Versammlung süddeutscher Theologen; an den neukirchlichen Ausgleichsverhandlungen nahm er auch sonst lebhaften Anteil; so gab er 1535 gemeinsam mit den übrigen Augsburger Predigern die Programmschrift heraus: „Ein Bericht vom hl. Sakrament des Leibs und Bluts unsers Herrn Jesu Christi". Doch hielt es ihn zu Augsburg nicht lange; bevor er 1535 von dort schied, veröffentlichte er noch seine umfangreichste deutsche Schrift: „Des Papstes und seiner Geistlichen Jahrmarkt" (Neudruck 1558), in der er die altkirchlichen Einrichtungen scharf bekämpfte, aber auch die Lehren der Wiedertäufer als Irrtümer ablehnte. Im September 1535 kehrte M. zum großen Bedauern des Augsburger Rates wieder nach Straßburg zurück und erhielt hier auf Hedios Bitten vom Rate eine Pension zu seinem Unterhalte. Im März des folgenden Jahres rief ihn der Rat von Bern, wo Haller gestorben war, als dessen Nachfolger zu sich. M. besann sich eine Zeitlang, zumal da seine Frau, die sich auch in Augsburg nicht eingewöhnt hatte, in Straßburg bleiben wollte, wo ihre Mutter lebte; dann aber entschied sich der fast 70 jährige Greis doch für Bern, wo seiner die dornenreiche Aufgabe harrte, gemeinsam mit Peter Kunz die Gegensätze der Parteien Luthers und Zwinglis auszugleichen. Fünf Jahre lang mühte er sich damit vergeblich ab, dann legte er am 5. Mai 1541 seine Stelle nieder und zog sich wieder nach Straßburg zurück, wo er eine Auslegung der beiden Briefe Pauli an die Korinther niederschrieb, die er 1543 dem Berner Rate widmete. Im Jahre 1545 erlosch sein mit heftigen Kämpfen und bitteren Enttäuschungen ausgefülltes langes Leben. Seine Anmerkungen zur Epistel Pauli an die Galater gab Eberhard von Rümlang im folgenden Jahre heraus. In dem 1539 erschienenen Kommentar Meyers zur Apokalypse liegt eine scharfe Kampfschrift gegen das leidenschaftlich gehaßte Papsttum vor.

Karl Schottenloher.

Micha. — Vgl. Nowack, Handkomm. z. AT, III 4 (1897) S. 185—225; Marti, Das Dodekapropheton, Kurzer Handcomm. z. AT, XIII (1904) S. 258—302; Halévy, Recherches bibliques, le livre de Mich. Révue Sémitique 1905, 12, 97—117. 193—216. 289—312; 13, 1—22; P. Haupt, Micah's Capucinade, Journal of Biblical Literature 1910, 29, 85—112; Ders., The book of Micah. A new metric translation with Restoration of the hebr. text and crit. notes, Chicago 1910.

S. 49 Z. 3 l. sein st. seien. **W. Lotz.**

Midian, Midianiter. — Kittel unterscheidet Geschichte des Volkes Israel² I (1912) S. 504—511 zwischen einem biblischen und einem arabischen M. Das biblische M. sucht er „in der Landschaft zwischen Palästina und dem heutigen Sinai, wahrscheinlich unfern von Kades und Paran", auf Grund von 1. Kg 11, 15 ff. und Ri 6, 1 f. 33; 7, 12; 8, 4 ff. Allein wenn M. dort gelegen hätte, so müßten wir erwarten, in den Angaben über die Wüstenwanderung der Israeliten seine Spur zu finden; aber es fehlt dort völlig. Ferner werden die Midianiter als Bewohner des „Ostlandes" bezeichnet Ge 25, 6, das doch gewiß nicht im Süden Palästinas zu suchen ist. Zur Unterscheidung eines biblischen und arabischen Landes M. liegt kein Grund vor. Freilich darf dabei nicht außer Betracht gelassen werden, daß nomadisierende Midianiter auch außerhalb dieses Landes vorkommen können. Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906) 312 ff., 326; P. Haupt, Midian und Sinai in ZdmG Bd 63 (1909) 506 ff. **Guthe.**

Midrasch. — Vgl. die Artikel über Midrasch von J. Theodor (und S. Horovitz) in Jewish Encyclopedia 8, S. 548—580.

S. 787 Nr. V. D. Hoffmann, Mechilta de-Rabbi Simon ben Jochai, ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Exodus . . reconstruirt und mit Anmerkungen, Frankf. a. M. 1905 (180 S.); vgl. desselben „Zur Einleitung . . ., in: Jahrbuch der Jüd.-Liter. Gesellschaft, Frankf. a. M. (für 1905) S. 191—205. ‖ D. Hoffmann, Midrasch Tannaïm zum Dt aus . . . Midrasch haggadol gesammelt, Berlin 1909 (264 S.); vgl. desselben „Zur Einleitung" in: Jahrbuch der Jüd.-Lit. Ges. für 1908 S. 304—323. ‖ S. Horovitz, Der Sifre sutta nach dem Jalkut und den anderen Quellen, in: MGWJ 1906—1909.

S. 788a: Jew. Enc. 8, 444—447. 554 f.; J. Winter u. A. Wünsche, Mechiltha, ein tannaitischer Midrasch zu Exodus . . . übersetzt und erläutert, Leipz. 1909 (391 S.). ‖ 788 b: Jew. Enc. 8, 555 f.; 11, 332 f. ‖ 788 c: J. E. 8, 555; 11, 330—332.

S. 790 B: Der erste Band von Theodors Werk ist jetzt, 1912, vollendet: Parasche 1—47

(479 S.). Vgl. noch Jew. Enc. 3, 62—65; 8, 557—559. || 790 b: J. E. 5, 85—87; 8, 559. || 790 c: J. E. 8, 559 f.

S. 791 d: J. E. 8, 560; 12, 45 f.

S. 792 a: J. E. 8, 562. || 792 b: J. E. 8, 560; 12, 478 f. || 792 c: J. E. 2, 669—671; 8, 562. || 792 d: J. E. 4, 487 f.; 8 562.

S. 793 e: J. E. 8, 562 f.; S. Buber אגדת בראשית. Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis . . . herausgegeben, Krakau 1903 (48 u. 165 S.). || 793 f: Vgl. noch Isr. Lévi, Réj 35 (1897) 224—229; J. E. 8, 561 f. || 793 g: deutsch in: A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 5, 2 (Leipzig 1910) S. 1—84. || S. 794 füge als h hinzu: Midrasch Vajethullu (Gn 2, 1) zum Pt, Halachisches und Haggadisches enthaltend. Zunz, GV 281; J. E. 8, 579.

S. 794 nach Z. 2 füge hinzu: α) Midrasch Vehizhîr (nach dem Anfange der meisten Abschnitte ויהזהיר הקב"ה) oder Haškem (Ex 8, 16). Das von J. M. Freimann (Leipzig 1873, Warschau 1880) herausgegebene Manuskript reicht von Ex 8 bis Nu 5. Zunz GV 281; Jew. Enc. 8, 563 f. — β) Midrasch Abkir (Zunz vermutet, der Anfang habe gelautet אבכיר כירלדה) wie es scheint nur zu Gen u. Ex. Zunz, GV 282 f.; Jew. Enc. 8, 572 f.

S. 794 d: Vgl. J. E. 11, 13; deutsch in: A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen 5, 1 S. 1—170. || 794 e: J. E. 8, 566. || 794 f: J. E. 10, 248—250. || 794 g: J. E. 10, 231 f.

S. 795 h: J. E. 8, 564 f.; 11, 291 f. || 795 i: J. E. 8, 565; 10, 577 f. || 795 k: J. E. 8, 565; 7, 529—532. || 795 l: J. E. 8, 565 f.; 5, 241. || 795 m: Z. 29—35, vgl. J. E. 11, 292 f. || 795, Z. 40—48. M. Abba Gorion, M. Megillath Esther und Mardochais Traum, deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 2, 95—163.

S. 795 n: Leqach Tob zu Esther in: S. Buber ספרי דאגדתא, Wilna 1886, S. 85—112. S. Bamberger, Lekach Tob, ein agadischer Kommentar zur Megillath Ruth, Aschaffenburg (Frankf. a. M.) 1887 (106 S.). G. Feinberg, Tobia ben Elieser's Commentar zu Koheleth, Dissert. Zürich 1904 (110 S.). A. W. Greenup, The commentary of R. Tobia ben Elieser on Canticles, London 1909 (108 S.).

S. 796 a: Jew. Enc. 12, 585 f. || 796 b: J. E. 8, 246 f. Von dem Midrasch (Yalkut of R. Machir) zu den kleinen Propheten hat A. W. Greenup herausgegeben: Hosea, London 1909 (16 S.), Sacharja 1909 (148 S.), Amos . . . Habakuk 1910 (274 S.), vgl. Ztschr. f. hebr. Bibliographie 1909, 131 ff. u. 1910, 131 ff.

S. 796 X a b: Jew. Enc. 11, 147 ff. || 796 X c: J. E. 8, 427 f.

S. 797 d: J. E. 8, 567 f.; 10, 58 ff. || 797 e: J. E. 7, 259 f. || 797 g: J. E. 8, 579. || 797 i: J. E. 8, 575; deutsch in: Aus Israels Lehrhallen 1, 177—186. || 797 k: J. E. 8, 575 f.; deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 1, 134—176. Füge hinzu: Dibrê hajjamîm šel Moše, s. J. E. 8, 573; deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 1, 61—88.

S. 797 l: J. E. 5, 90—92. || 797 m: deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 2, 81—88. || 797 n: hebr. Übersetzung in Bet ha-Midrasch I, diese deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 2, 186—192.

S. 797 o: J. E. 8, 574. || Nach 797, Z. 46 füge hinzu: Midrasch über die zehn Exile, s. J. E. 8, 574, deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 2, 89—94.

S. 797 q. Der Midrasch über die Zehn Gebote würde besser unter Nr. XI stehn. Vgl. noch J. E. 8, 573; deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 4, 68—121.

S. 797 XI. Den ethischen Midraschim können hinzugefügt werden: α) Midrasch אל יתהלל s. J. E. 8, 573; β) Midrasch מעשה תורה s. Zunz, GV 284; J. E. 8, 575; deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 4, 277—300. Zu Dèrekh èreç vgl. J. E. 4, 526—529. Pèreq ha-šalôm deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 4, 56—65. M. Friedmann, Pseudo-Seder Eliahu zuta נספחים לסדר אליהו זוטא, Wien 1904 (56 S.) weist nach, daß die Abschnitte 16—25 des als Seder Elijahu Zuta gedruckten Buches nicht zu diesem gehören, sondern erstens ein altes Dèrekh-èreç-Buch sind (16—18), zweitens ein Pirqê-R.-Eli'ezer-Buch (19—25). Den Schluß seiner Veröffentlichung bilden die Kapp. 39—41 der S. 797 d erwähnten Pirqe R. Eli'ezer.

S. 798 XI d: Jew. Enc. 8, 578.

S. 798 XII a: J. E. 12, 602—606. || XII b: deutsch in: Aus Isr. Lehrh. 4, 168—274. || XII c: deutsch daselbst 3, 33—47. || XII d: deutsch daselbst 3, 170—201. || XII e: J. E. 10, 335.

S. 798 XIV a lies: Ugolini, s. diese RE Bd 20, 196. | XIV b füge hinzu: Aug. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen [Übersetzungen, meist kleinerer, Midraschim], 5 Bde (Bd 5 in zwei Teilen), Leipz. 1907—1910.

S. 798, Z. 55 lies: H. Strack, Einleitung in den Talmud, vierte, neubearbeitete Auflage, Leipzig 1908. **H. Strack.**

Militsch, Johann von Kremsier. — S. Bd 23 S. 668 unter Janow, M. von. **J. Loserth.**

Miller, Samuel, gest. 1850, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 422, 31.

Milmann, Henry Hart, gest. 1868, s. d. gen. Art. S. 404, 5.

Minden, Bistum. — B. Frie, Die Entwickelung der Landeshoheit der Mindener Bischöfe. Münsterische Beiträge z. Geschichtsforschung NF 18. Bd. Münster 1909. N. Hilling, Die Westfälischen Diözesansynoden bis z. Mitte des 13. Jahrh.s. Lingen 1898.

Hauck.

Minucius Felix. — Literatur seit 1902: I. Lebenszeit des Min. Fel. und Abfassungszeit des Octavius: A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig 1905. II. Der Octavius des M. F. S. 324—330; dazu zu vergleichen: G. Krüger, Kritische Bemerkungen zu Adolf Harnacks Chronologie usw. GgA Jan. 1905 S. 36—42. — M. Schanz, Geschichte der röm. Literatur III², München 1905 S. 267—278. — J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907 S. 278 f. — Einzelfragen: F. Ramorino, L'Apologetico di Tertulliano et l'Ottavio di Minucio, Rom 1904. F. Kottek, Anklänge an Ciceros de natura deorum bei Minucius Felix und Tertullian. Progr. Wien 1901. F. X. Burger, Über das Verhältnis des Minucius Felix zu dem Philosophen Seneka, Diss. München 1904. — R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Berichte über die Verhandlungen der kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wiss., philol.-histor. Klasse 62, 1910, 10 S. 105—168; dazu vgl. Waltzing in Bulletin bibliographique de pédagogique du Musée Belge XV 5 S. 192—197. — II. a) Ausgaben: J. P. Waltzing, Louvain 1903, Brügge 1909, Leipzig, Teubner 1911. (Im Druck) H. Schöne, Leipzig 1912. — b) Übersetzungen: 1. Französisch: J. P. Waltzing, Louvain 1902. 2. Englisch: A. A. Brodribb, London 1903. 3. Italienisch: R. Chiarini, Arezzo 1902. — III. Schriften zur Kritik und Erklärung: Anton Elter, Prolegomena zu M. F., Bonn 1909. — Untersuchungen über die Sprache des M. F.: H. Bornecque, Les clausules métriques dans M. F., Musée Belge VII 1903 S. 247—265. A. Ausserer, de clausulis Minucianis, Innsbruck 1906. J. P. Waltzing, Lexicon Minucianum, Liège 1909.

Auch unter den neueren Kritikern herrscht Meinungsverschiedenheit darüber, ob Minucius Felix oder Tertullian die älteste Verteidigungsschrift des Christentums verfaßt habe. Waltzing, Geffcken (S. 278) und Krüger (S. 36) halten an der Priorität des M. F. fest, während Harnack, Ramorino und Kroll (Rhein. Mus. 60 [1905] S. 307 f.) für Tertullian eintreten. R. Heinze meint, daß der Mißerfolg der Bemühungen, die Prioritätsfrage zu lösen, lediglich daher stamme, daß man sich beschränkt hat, einzelne Wendungen oder Sätze, ohne des Zusammenhanges zu achten, nebeneinander zu halten. Das gelte auch von der vollständigsten Sammlung der Parallelstellen bei Ramorino. Heinze sieht wegen der Einheitlichkeit der Auffassung, Konsequenz der Durchführung und wegen des Zusammenhanges der Gedankenentwicklung in Tertullians Apologeticum das Original, dagegen im Octavius die Kopie, weil in ihm sich Unklarheiten, Widersprüche, Gedankensprünge u. dgl. finden. — Anton Elter, der die Prioritätsfrage außer acht läßt, sieht im Octavius eine wirkliche Persönlichkeit, der Minucius in einem Nachruf — einem Kondolenzschreiben, einer Trostschrift an die Hinterbliebenen — ein Denkmal gesetzt hat. Ihm erscheint Octavius als ein christlicher Kyniker (homo Plantinae prosapiae = Mann vom edlen Hundestamm), der Dialog also als die Disputation eines christlichen Kynikers und eines heidnischen Skeptikers über den alten und neuen Glauben. Da wir jedoch über das Verhältnis von Christentum und Kynismus in jener Zeit nichts wissen, so ist diese neue Erklärung von unwesentlicher Bedeutung, und auch die neue Interpretation „Octavius . . . ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum mit der Konjektur istorum für pistorum bleibt für die Philosophie des Octavius fruchtlos. — Die genaue Abhängigkeit des M. F. von Cicero, Seneca, Vergil und Lucrez ist in mehreren kleineren Studien besser beleuchtet worden. Burger hat es wahrscheinlich gemacht, daß M. F. wenigstens alle Prosaschriften des Seneca gekannt hat, während die Lektüre seiner Tragödien sich durch kein schlagendes Beispiel beweisen läßt. — Die Kritik des überlieferten Textes wird immer vorsichtiger und konservativer, wozu auch die beiden Untersuchungen über die metrischen Klauseln bei M. F. auffordern. Über die Sprache des M. F. hat Waltzing gründliche Arbeiten veröffentlicht, und von ebendemselben liegt ein vollständiges Lexikon des Sprachschatzes im Octavius vor.

Boenig.

Mission, innere, seit 1903. — A. Grundsätzliches. Bezeichnend dafür sind die Gegenstände der Kongreß-Hauptversammlungen 1903 in Braunschweig: „Die Aufgabe der inn. Mission gegenüber der gegenwärtigen Gefährdung der christlichen Lebensanschauung durch antichristliche Geistesströmungen" und: „Innere Mission und humanitäre Liebestätigkeit". 1905 in Leipzig: „Die inn. Mission in ihrer nationalen Bedeutung für Deutschland" und: „Die Verantwortung der besitzenden und gebildeten Stände für das sittliche und religiöse Leben unseres Volkes". 1907 in Essen: „Wie kann die innere Mission ihre Aufgabe festhalten und erfüllen, unser Volksleben durch die Kräfte des Evangeliums zu erneuern?" und: „Welche Aufgaben erwachsen der inn. Mission aus der gegenwärtigen Entwicklung der Arbeiterbewegung?" 1909 in Stuttgart: „Wie bewahrt die inn. Mission ihre Eigenart bei den wechselnden und wachsenden Aufgaben?" und: „Alte und neue Moral". 1911 in Stettin: „Innere Mission und Einzelgemeinde" und: „Die inn. Mission und die Wohlfahrtspflege auf dem Lande" (und in Sonderversammlungen: „Die christlich-religiöse Einwirkung auf die Persönlichkeit unter psychologischen Gesichtspunkten" und: „Unsere Stellungnahme zur öffentlichen agitatorischen Bekämpfung des Christentums und der Kirche").

Die Ausführungen und Entschließungen entsprechen im ganzen dem Bd XIII S. 90 ff. nach Wichern gekennzeichneten Wesen der inneren Mission mit zeitgemäßer Stellungnahme zur wachsenden widerchristlichen Geistesströmung sowie zu den der inneren Mission verwandt erscheinenden Bestrebungen allgemein-humanitären oder wirtschaftspolitischen Charakters. Nur erhob in der Besprechung auf den beiden letzten Kongressen deutlicher als zuvor die kirchlich-theologische Linke Anspruch auf vollberechtigte Mitarbeit und Mitleitung von ihren das Missionsgepräge hinter die Liebeswerke zurückstellenden Voraussetzungen aus (wie sie bereits in ihrem Sammelwerk: „Religion in Geschichte und Gegenwart", Bd III S. 532 f. unsere, Wichern folgende Wesensbestimmung scharf getadelt hatte) — jedoch bekannte besonders mit dem letztjährigen Hauptreferenten die Kongreßleitung sich entschieden zur weiteren Voranstellung des missionarischen Gesichtspunktes.

B. Fortschritte auf den besonderen Arbeitsgebieten. — I. Fürsorge für die Kinder. Immermehr arbeitet die innere Mission mit Staatsbehörden und Kommunalverwaltungen in der Fürsorgeerziehung Hand in Hand, besonders für die gefährdeten Kinder geeignete Familien ermittelnd und Mißstände im Rettungshauswesen nach Kräften abstellend. Die Anstalten für uneheliche Kinder (mit ihren Müttern) und die für verkrüppelte Kinder nehmen zu. Insgesamt 400 Erziehungsanstalten der inneren Mission in Deutschland haben 12 000 Fürsorge- und 8000 andere Zöglinge, ohne die außerhalb noch unter ihrer Aufsicht stehenden. Im Jahre 1911 tagte die jährliche Konferenz der deutsch-evangelischen Rettungshausverbände und Erziehungsvereine auch in Gemeinschaft mit der deutschen evangelischen Asylkonferenz, jüngst Juni 1912 ein allgemeiner Deutscher Fürsorgeerziehungstag, auf dem die Grundsätze und Leistungen der innern Mission zu gebührender Geltung kamen.

II. Pflege der schulentlassenen Jugend. — a) Der männlichen. Mit den Jünglingsvereinen und christlichen Vereinen junger Männer sind in den letzten Jahren auf den Ruf des Staates, der jüngst am nachdrücklichsten durch den Erlaß des preußischen Kultusministers vom 18. Januar 1911 erfolgte, viele Kommunen und humanitäre Vereine in Wettbewerb um die zahlreichen, von jenen bisher nicht erreichten Söhne des Volks getreten, zumal seit die Sozialdemokratie ihre junge Garde für die Partei planmäßig sammelt und widerchristlich einübt. Die Heranbildung zu christlichen Persönlichkeiten und treuen Gliedern der evangelischen Kirche wird auch mannigfach in neuer Weise erstrebt (z. B. in Frankfurt a. M. durch Verbindung der örtlich-zentralen mit der parochialen Vereinsform). In Hamburg und im Rheinland betätigen sich neuerdings auf diesem Gebiet auch lebhaft die kirchlich-liberalen Kreise in eigenen Organisationen. — Für Schüler höherer Anstalten erweisen sich Bibelkränzchen segensreich.

b) Der weiblichen Jugend. 1892 entstand der Verband evangelischer Jungfrauenvereine für Deutschland (damals 1000, jetzt 5000 Vereine); in größeren Städten bestehen besondere für Dienstboten, Ladnerinnen und Fabrikarbeiterinnen. Neuerdings entstehen „Klubs" mit allabendlicher Gelegenheit zu theoretischer und praktischer Fortbildung und edler Geselligkeitspflege für die jungen Mädchen mittlerer Bildungsschichten (besonders in Verbindung mit Heimen für erwerbstätige). In 72 Städten werden auf den Bahnhöfen unberatene oder übelberatene reisende weibliche Personen von der Bahnhofsmission aufgesucht und zuverlässigen Stellen bzw. Heimen zugeführt.

III. Fürsorge für die wandernde und heimatfremde Bevölkerung. Die für wandernde Handwerksgesellen seit 1854 errichteten Herbergen zur Heimat haben in Deutschland die Zahl 450 erreicht. Der deutsche Herbergsverein besteht seit 25 Jahren (1886). — Die Wander-

arbeitstätten für die von Pastor von Bodelschwingh sog. „Brüder von der Landstraße" stehen noch in der Durchführung der von ihm geplanten Ordnung mit Hilfe der Provinzialverwaltungen.

Zu den Arbeiterkolonien ist als letzte Gründung von Bodelschwinghs die von Hoffnungstal bei Berlin hinzugekommen in erfreulichster Entwicklung.

Zehn christliche Kellnerheime dienen den für Gemeinschaft am Evangelium zugänglichen Gliedern dieses viel auf Ortswechsel angewiesenen Standes in Deutschland.

Den Flußschiffern dient die innere Mission auf immer mehr Flüssen und Kanälen (bei Berlin mit einer schwimmenden Kirche, bei Ruhrort mit einem Schifferheim, auf der Elbe mit einer Missions-Stromgemeinschaft, auch in Schulheimen für die Schifferkinder). — Die Seemannsmission hat im letzten Jahrzehnt bedeutende Fortschritte gemacht (150 Berufsarbeiter, einschließlich 30 Seemannspastoren wirken auf 180 Stationen; im letzten Jahre sind Seemanns-Ersparnisse in Höhe von fast einer Million Mark an die Seemannsfamilien übermittelt worden). — Auch auf Deutschlands Schutzgebiete in fernen Erdteilen erstreckt sich die Arbeit der inneren Mission in der Schriftenverbreitung, Bekämpfung des Alkoholmißbrauchs, Kleinkinder- und Krankenpflege unter Farmern und Halbweißen.

IV. Hebung christlichen und kirchlichen Sinnes in den Gemeinden. Gegenüber der öffentlichen agitatorischen Bekämpfung des Christentums unter Berufung auf die Wissenschaft sind vom Zentral-Ausschuß für die innere Mission der deutsch-ev. Kirche seit 1904 alle 2 Jahre apologetische Kurse veranstaltet zur Ausrüstung einer wachsenden Zahl von wissenschaftlich interessierten und gläubig gesinnten Männern und Frauen. Der Verbreitung widerchristlicher Lebensanschauungen in der Belletristik tritt nachdrucksvoll entgegen die „Deutsche Zentralstelle zur Förderung der Volks- und Jugendlektüre" mit dem deutschen Literaturblatt „Eckart".

Auch in der Tagespresse ist die innere Mission seit länger als einem Jahrzehnt bemüht, Lebensäußerungen der evangelischen Kirche und ihrer Liebestätigkeit weiter bekanntzumachen und mit Festartikeln der Verbreitung oberflächlicher und glaubensfeindlicher Anschauungen zu wehren („Evangelischer Preßverband für Deutschland" seit 1909) (vgl. „Evangelische Preßbestrebungen und Hoffnungen" vom Evangelisch-Sozialen Preßverband für die Provinz Sachsen 1911).

Von neuen Aufgaben der öffentlichen Mission sind zu erwähnen die Bemühungen des „Deutsch-Evangelischen Frauenbundes" und der „Kirchlich-Sozialen Konferenz" um christliche Beeinflussung der Frauenbewegung. (Über Stadtmission siehe d. A. Bd 18 S. 729).

V. Die Arbeitskräfte der inneren Mission (ausschließlich der Diakonissen, über die Bd 23 S. 346). Die Brüderhäuser suchen besonders den wachsenden Nachfragen nach Gemeindehelfern und Jugendpflegern zu entsprechen (die Gesamtzahl der Ausgebildeten ist seit 7 Jahren um 500 gewachsen). Spezielle Gemeindehelfer-, bzw. Jugendpflegerseminare sind in Witten und Frankfurt a. M. begründet.

Aus dem Gebiet der weiblichen Diakonie sind hier nachzutragen: die dienenden Schwestern des Johanniterordens (jetzt einjährige Ausbildung in Diakonissenhäusern zu deren Gehilfinnen). Der evangelische Diakonieverein (begr. 1894 durch Prof. D. Zimmer) gibt berufslosen Frauen durch diakonische Ausbildung (meist in städtischen Krankenhäusern als Krankenpflegeseminaren) berufsmäßigen Lebensinhalt und Lebensunterhalt; auch öffnet er in seinen Pensionaten jungen Mädchen der gebildeten Stände den Blick für soziale und diakonische Arbeit. Die „Frauenhilfe" des Evangelisch-kirchlichen Hilfsvereins sucht die Übung der Dienstpflicht unter den weiblichen Gemeindegliedern mit Hilfe der beruflichen Gemeindediakonie für die Armen-, Kranken-, Kinder-, Jugendpflege zu wecken und wirksam zu machen in 1800 Lokalvereinen, vielfach in bisher weniger erreichten Landgemeinden tätig (wozu noch besonders freiwillige Helferinnen herangebildet werden).

Der Zentralausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche hat auch seit 1909 eine Frauenschule der innern Mission eröffnet, mit 1½ jährigem Kursus behufs Vorbildung zu Leiterinnen und Gehilfinnen an Anstalten (wie Krippen, Horte, Kinderheime, Erziehungs- und Waisenhäuser, Fürsorgeheime, Mädchenerholungs- und Fabrikarbeiterinnen-Heime) und für Vereinsarbeiten (als Klubleiterin und Sekretärin), auch für weiteren Gemeindedienst (als Waisenpflegerin, Pfarrgehilfin, Stadtmissionarin).

Für Berufsarbeiter der innern Mission vermittelt ein 1895 vom Zentralausschuß begründeter Pensionsverband den Bezug von Alters-, Invaliden- und Witwenrenten, wozu ein besonderer Unterstützungsverein eine erhebliche Aufbesserung gewährt.

Der Verband der Berufsarbeiterinnen der innern Mission (gegründet 1902 durch Pfarrer

Burckhardt) dient seinen Mitgliedern zum Austausch von Erfahrungen und zur Wahrung der Berufsinteressen (ihm zur Seite steht ein Unterstützungsverein).

Mit den (auch auf allen hier nicht besonders berücksichtigten Arbeitsgebieten zu verzeichnenden) Fortschritten erhält auf dem Laufenden das Organ des Zentralausschusses: „Die innere Mission im evangelischen Deutschland" (Redaktion von Pastor Scheffer in Berlin-Dahlem und von Pastor D. Hennig in Hamburg, Rauhes Haus). **Rahlenbeck.**

Mission unter den Heiden, katholische. — Von den Missiones Catholicae, cura S. Congregationis de propaganda fide descriptae, Romae 1886 ff., ist seit 1907 kein neuer Jahrgang erschienen. — Baumgarten, Msgr. P. M., S. J. u. Swoboda, H., Die katholische Kirche auf dem Erdenrund. 2. Aufl. München 1907. Illustr. Prachtwerk. — Piolet, P. J. B., S. J., Les Missions Catholiques Françaises an XIXe Siècle. Paris 1902—03. 6 B. B. Reich illustr. Prachtwerk. — Annales de la Propagation de la Foi, Lyon 1822 ff. (in 12 verschiedenen Ausgaben, 5 deutsche Ausgaben erschienen in Straßburg — älteste Ausgabe seit 1825 —, in Einsiedeln seit 1830, in München seit 1832, in Aachen seit 1834 und in Innsbruck seit 1880. Jährlich 6 Hefte). — Les Missions Catholiques, Lyon 1868 ff. Illustr. Wochenschrift (in 7 verschiedenen Ausgaben, davon die wichtigste die in Freiburg i. B. erscheinende illustr. Monatsschrift „Die Katholischen Missionen"). — Zeitschrift für Missionswissenschaft, Münster i. W. 1911 ff. (jährlich 4 Hefte. Wissenschaftl. Organ). — Chowanetz, J., Die Missionen der katholischen Kirche, Neiße 1855. — Wittmann, P., Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung, Augsburg 1841, 2 Bde. — Derselbe, Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen vom 13. Jahrhundert bis auf die neueste Zeit, Augsburg 1846—50, 2 Bde. — Schwager, F., Die katholische Heidenmission der Gegenwart im Zusammenhang mit ihrer großen Vergangenheit, Steyl 1907 ff. (bis jetzt sind 4 Hefte erschienen: I. Das heimatliche Missionswesen. II. Die Mission im afrikanischen Weltteil. III. Die Orientmission. IV. Vorderindien und Britisch-Hinterindien). — Krose, H. A., Katholische Missionsstatistik, Freiburg i. B. 1908 (Französische Ausgabe, Brüssel 1911). — Streit, R., Führer durch die deutsche katholische Missionsliteratur, Freiburg i. B. 1911. — Streit, K., Katholischer Missionsatlas, Steyl 1906 (mit Beiheft: Statistische Notizen).

Zu S. 104 Z. 42. Durch die Konstitution „Sapienti consilio" vom 29. Juni 1908 hat Pius X. an der Organisation der Propaganda wesentliche Änderungen vorgenommen und ihr unter andern diejenigen südamerikanischen Missionsgebiete angegliedert, die bis dahin der Kongregation der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten unterstellt gewesen waren.

Die kath. Mission hat ihre einheitliche Organisation in der Congregatio de propaganda fide zu Rom. Unter den in den verschiedenen kath. Ländern vorhandenen Missionsvereinigungen ist die wichtigste der „Verein zur Verbreitung des Glaubens", 1822 zu Lyon gegründet.

Die Sammlungen dieses Vereins (S. 104, 46) werden durch ein System von Zehner-(Dekaden-), Hundert-(Zenturien)- und Tausend-(Divisionen-)Gruppen erleichtert. Der Vorstand einer Zenturie ist in der Regel der Ortsgeistliche; an der Spitze einer Division steht ein Erzpriester (Dechant). Die Aufsicht über sämtliche Gruppen einer Diözese hat ein vom Bischof ernanntes, aus Geistlichen und Laien zusammengesetztes Diözesankomitee. Die Zentrale besteht aus zwei Kollegien in Lyon und Paris, denen ausschließlich französische Weltgeistliche und Laien — letztere meist aus dem altfranzösischen Adel — angehören, und die über die Verteilung der Gaben auf die einzelnen Missionsgebiete beschließen. Der Verein hat sich über die meisten k. Länder ausgebreitet. Die zwei Hauptorgane des Vereins sind die seit 1823 zweimonatlich erscheinenden „Annales de la Propagation de la Foi" (in 12 verschiedenen Ausgaben, darunter 5 in deutscher Sprache) und seit 1868 die illustrierte Wochenschrift „Missions Catholiques" (in 7 verschiedenen fremdsprachigen Ausgaben, darunter die gediegenste, die in Freiburg i. B. erscheinenden „Katholischen Missionen"). Die für den Verein von den Mitgliedern aufgebrachten Beträge belaufen sich z. B. auf jährlich fast $6^1/$ Mill. Fr. Ein Teil der Gelder kommt der Diaspora und der Orientmission zugute. In nahen Beziehungen zu dem „Verein zur Verbreitung des Glaubens" steht der 1841 in Aachen für die preußischen Katholiken gegründete „Franziskus Xaverius-Verein", welcher zwar auch zur Verteilung seiner Missionsgaben die Vermittlung des Zentralrates des Lyoner Vereins in Anspruch nimmt, aber besonders die Interessen der deutschen Missionen zu wahren sucht. Die Unterstützungen des Vereins der h. Kindheit Jesu (S. 105, 1) kommen ausschließlich den Heidenmissionen zugute. Lange Zeit richtete er ausschließlich sein Augenmerk auf die Taufe sterbender Heidenkinder und die Unterhaltung von Waisenhäusern, neuerdings läßt er sich die Förderung des Missionsschulwesens angelegen sein. In den Jahren 1843 bis 1891 erzielte er eine Gesamteinnahme von ziemlich $82^1/_2$ Mill. Fr. Jetzt kommen jährlich

gegen 3 Millionen Fr. ein. — Unter dem Einflusse der deutschen Kolonialära und der von Kardinal Lavigerie ausgehenden Antisklavereibewegung entstand 1888 in Köln der „Afrikaverein deutscher Katholiken", der besonders die k. M. in den deutschen Kolonien fördert. Die Schwester eines Missionars begründete 1903 eine „Missionsvereinigung kath. Frauen und Jungfrauen". In Österreich entwickelte die von der Gräfin Ledochowska 1894 gegründete „St.-Petrus-Claver-Sodalität" eine sehr rege Tätigkeit zur Unterstützung der afrikanischen Missionen.

Zur Ausbildung der k. Missionare bestehen Missionsseminare in Paris, Lyon, Mailand, Verona, Rom, Parma, Turin (Della Consolata) und in Mill-Hill (bei London), deren jedem mehr oder weniger Missionsfelder anvertraut worden sind. Besonders aber liegen die Wurzeln der kath. M. in den zahlreichen Kongregationen, Orden und Bruderschaften, deren manche sich eigens um der Mission willen gebildet haben. Wir gehen in unserer Aufzählung zunächst von den älteren Missionsorden aus, soweit sie heute noch Heidenmission treiben: 1. Die Franziskaner unterhalten Missionen in Marokko, Tripolitanien, Ägypten, Mosambik, China, Japan, den Philippinen, unter den Indianern der Ver. Staaten, in Ecuador, Peru, Bolivia, Chile, Argentinien und Brasilien. 2. Die Dominikaner arbeiten in Ecuador, Peru, Brasilien, Westindien, Indo-China, China, Japan, Mesopotamien, Armenien und Kurdistan. 3. Die Jesuiten missionieren in Mexiko, unter den Indianern der Ver. Staaten, in Alaska, Kanada, Britisch-Guayana, Syrien, Britisch- und Niederl.-Indien, auf den Philippinen, in China, Madagaskar und in der Kongokolonie. 4. Die Kapuziner treiben Mission in Britisch- und Niederländisch-Indien, Arabien, in den Gallaländern, in Eritrea, auf den Karolinen, den Marianen, in Chile und Brasilien. 5. Die Lazaristen sind in China, Abessinien, Madagaskar und Costarica tätig. 6. Die Karmeliter haben nur Missionen in Mesapotamien und Britisch-Indien. 7. Die Benediktiner sind auf den Philippinen, in Korea, Australien, in der Indianermission der Ver. Staaten, in Brasilien, der Kongokolonie, Transvaal und Deutsch-Ostafrika vertreten. 8. Die Augustiner missionieren in China, Venezuela und Peru. 9. Die Prämonstratenser unterhalten eine Mission im Belgisch-Kongo. 10. Die Kongregation vom Hl. Geiste und dem Herzen Mariä, zu der sich die 1881 von P. Libermann gegründete Genossenschaft vom hl. Herzen Mariä mit den Mitgliedern des alten Hl.-Geist-Seminars verschmolzen hatte, treibt eine weitverzweigte Missionstätigkeit in ganz Westafrika, Belgisch-Kongo, Ostafrika, Madagaskar, Westindien, Französisch-Guayana und Brasilien. 11. Die Redemptoristen haben 3 Missionsgebiete: Westindien, Niederländisch-Guayana und Belgisch-Kongo. 12. Die Kongregation der heiligsten Herzen Jesu und Mariä, nach der Straße ihres ersten Hauses in Paris gewöhnlich Picpus-Gesellschaft genannt, hat seit 1826 ihre Arbeitsgebiete im östlichen Ozeanien. 13. Die Oblaten der unbefleckten Empfängnis Mariä, welche Abbé Mazenod ins Leben rief, begannen seit 1845 Heidenmissionsarbeit in Britisch-Nordamerika und dehnten dieselbe später auf Ceylon und Südafrika aus. 14. Die Oblaten des hl. Franz von Sales in Annecy, eine von P. Mermier seit 1830 in Savoyen ins Leben gerufene Genossenschaft, traten seit 1845 in Britisch-Indien in die Missionsarbeit ein. 15. Die Salesianer Don Boscos, die seit 1855 ihr Mutterhaus in Turin haben, treiben seit 1875 Heidenmission in Argentinien, Chile, Brasilien, Ecuador, Belgisch-Kongo, Mosambik und China. 16. Die Kongregation der Oblaten des hl. Franz von Sales von Troyes wurde 1872 von P. Brisson gegründet und übernahm seit 1882 Missionsarbeit in der Oranjekolonie. 17. Die von Abbé Colin 1816 zunächst für Volksmissionen gegründete Genossenschaft Mariä (Maristen) wandte sich seit 1836 der Missionsarbeit in der Südsee zu und besetzte die zentralen Inselgruppen Ozeaniens. 18. Die Missionspriester der Gesellschaft Mariens, seit 1722 bestehend, mit dem Beinamen des sel. Grignon von Montfort, traten zuerst 1871 auf Haiti in die Mission ein und arbeiten jetzt auch in Britisch-Zentralafrika und in Columbia. 19. Die Genossenschaft der Missionare vom heiligsten Herzen Jesu, von P. Chevalier in Issoudun 1855 gegründet, unterhält seit 1882 drei Missionen in Ozeanien. 20. Die aus dem von Comboni 1867 begründeten Veroneser Missionsseminar hervorgegangene Kongregation der Söhne des heiligen Herzens Jesu treibt Mission im Anglo-Ägyptischen Sudan. 21. Die 1862 von P. Verbist gestiftete belgische Missionsgenossenschaft vom unbefleckten Herzen Mariens, nach ihrem Mutterhaus gewöhnlich als Scheutvelder bezeichnet, missioniert seit 1865 in China, Belgisch-Kongo und auf den Philippinen. 22. Die 1868 von Erzbischof Lavigerie ins Leben gerufene Kongregation der Missionare Afrikas (Weiße Väter) treibt seit 1872 eine ausgedehnte Missionstätigkeit in Algerien, Französisch-Westafrika, Belgisch-Kongo, Britisch- und Deutsch-Ostafrika und Rhodesia. 23. Die aus dem 1875 von P. Janssen gegründeten Steyler Missionshause hervorgegangene Missionsgesellschaft des

göttlichen Wortes entsandte 1879 die ersten Missionare nach China und übernahm späterhin Missionen in Togo, Mosambik, Kaiser-Wilhelms-Land, Japan und Paraguay. 24. Die 1856 von Marion-Bresillac gestiftete Gesellschaft der Afrikanischen Missionen von Lyon unterhält seit 1858 zahlreiche Missionen in Westafrika. 25. Die aus einer 1881 von P. Jordan in Rom begründeten deutschen Missionsanstalt hervorgegangene Genossenschaft der Salvatorianer arbeitet seit 1890 in Britisch-Indien und unter den Indianern der Ver. Staaten. 26. Die Väter vom hl. Kreuz (Kreuzherren), 1821 von Abbé Dujarrie ins Leben gerufen, sind seit 1853 in Britisch-Indien tätig. 27. Die 1835 begründete, ursprünglich italienische Fromme Missionsgesellschaft der Pallottiner arbeitet in Kamerun und Westaustralien. 28. Die italienischen Sylvestriner sind seit 1855 auf Ceylon tätig. 29. Die gleichfalls italienischen Trinitarier haben seit 1904 Italienisch-Somaliland besetzt. 30. Die Genossenschaft der Kinder Mariä, der Unbefleckten, welche Baudoin 1848 zu Chavagnes begründete, trat seit 1872 in die westindische Neger- und Karaibenmission ein.

Unter diesen in der Mission tätigen Kongregationen ist nur eine ursprünglich deutsche, die des göttlichen Wortes (Steyl); aber seit Beginn der deutschen Kolonialära haben eine Anzahl von Orden, wie die Väter vom Hl. Geist, Benediktiner, Pallottiner, Kapuziner, Maristen, Weiße Väter, Oblaten der unbefleckten Empfängnis, Salesianer und die Missionare vom heiligsten Herzen Jesu (Issoudun), deutsche Absenker und Filialanstalten ins Leben gerufen.

Den Missionspriestern steht eine große Hilfstruppe von Laienbrüdern und Schwestern zur Seite, welche meist den einzelnen Orden angegliedert sind, teilweise aber auch selbständig organisiert sind. Die wichtigsten sind die Brüder der christlichen Schulen, von Joh. Baptist de la Salle († 1719) ins Leben gerufen, mit ihren ca. 20 000 Mitgliedern die bedeutendste Laienorganisation, die Gabrielsbrüder, 1705 von Grignon von Montfort gestiftet, die Brüder Mariens (Marianisten) — diese Kongregation zählt auch Priester zu ihren Gliedern —, die Kleinen Brüder Mariens, die Brüder der christl. Erziehung (Ploërmel); die Barmherzigen Schwestern des hl. Vinzenz von Paul, die Franziskanerinnen, die St. Josephs-Schwestern, die Canossianerinnen, die St. Anna-Schwestern der Vorsehung und die Missionarinnen der unbefleckten Empfängnis. Eine Mittelstellung zwischen Priester- und Laienkongregationen nimmt der Trappistenorden ein, der durch seine landwirtschaftlichen Kulturarbeiten und seine Waisenanstalten der Mission wichtige Hilfsdienste leistet.

Während früher der Schwerpunkt der katholischen Missionstätigkeit in den französischen Missionsorganisationen lag, haben sich seit Beginn der deutschen Kolonialära auch die deutschen Katholiken zu größerem Eifer auf dem Gebiete der Heidenmission aufgerafft, nicht zum wenigsten angeregt durch die weitverzweigte Tätigkeit der evangelischen Mission in der Heimat und auf dem Missionsfelde. Was die evang. Mission im heimatlichen Missionsbetriebe seit längerer Zeit ins Leben gerufen hatte — Missionsfeste, M.-Konferenzen, Vertretung der M. auf den Universitäten, wissenschaftl. M.-Zeitschriften, M.-Atlanten — sucht man jetzt auf kath. Seite nachzuholen. Auf der im Herbst 1909 in Breslau abgehaltenen Generalversammlung der Katholiken Deutschlands wurde eine kath. Missionskommission gebildet, die im Januar 1910 in Berlin die Grundlinien zu einer Neubelebung der Missionstätigkeit innerhalb der kath. Kreise deutscher Zunge entwarf. Seitdem hat man auf literarischem Gebiete tüchtig gearbeitet und unter anderm seit 1911 ein wissenschaftliches Missionsorgan, die „Zeitschrift für Missionswissenschaft", geschaffen. Eine Missionsprofessur (Prof. Dr. Schmidlin) ist in Münster begründet; auf andern Universitäten werden Missionsvorlesungen gehalten; akademische Missionsvereine sind ins Leben getreten und es ist ein Anfang mit der Einbürgerung von Missionsfesten gemacht. Inwieweit sich die großzügigen Pläne der Schaffung eines Missionsarchives, eines missionshistorischen Institutes usw. realisieren lassen werden, steht noch dahin.

Die Kosten des kath. Missionsbetriebes werden nur zu etwa einem Drittel durch freiwillige Sammlungen der Katholiken aller Nationalitäten aufgebracht; die so gewonnene Summe von jährlichen Missionsbeiträgen dürfte sich zurzeit auf 16 Millionen Mark belaufen. Die andern beiden Drittel liefern die Kapitalien der Propaganda, die Ordensvermögen und staatliche Subventionen.

I. Afrika. A. Westafrika (Senegambien und Oberguinea). S. 106, 15. Der neueste Stand ist folgender.

1. Ap. Vik. Senegambien, verbunden mit der Präfektur Senegal, umfaßt das französische Senegambien und die englische Kolonie Gambia mit 15 Stationen (Hauptstationen: Dakar, St. Louis, Rufisque, Bathurst, Carabane). Der Heranbildung eines schwarzen Klerus dient das Seminar in Thiès (9 Seminaristen), mit dem eine Druckerei verbunden ist, in der einige Übersetzungen in Wolof, Serer und Bambara erschienen sind. Das

Missionspersonal — der Kongr. vom Hl. Geiste und dem Herzen Mariä angehörend — zählt 44 P. (darunter 5 eingeb.), 13 F. und 37 S., welche 17 410 Kath. in Pflege haben. In 11 Schulen werden 640 Kinder unterrichtet. Der Islam bildet das Haupthindernis einer rascheren Ausbreitung.

2. Im Süden ist 1897 die Ap. Präf. Französisch-Guinea (zwischen Portugiesisch-Guinea, Sierra Leone und Liberia) abgezweigt und der vorgenannten Kongr. übergeben, die 5 Küstenstationen (die wichtigsten Konakry, Dubreka, Boke) und das im französischen Sudan an der Nordgrenze Liberias gelegene, 1901 von den Weißen Vätern übernommene Kissidugu mit 20 P., 2. F. und 7 S. besetzt hält; 1900 Kath. In 14 Schulen 327 Sch. Auch hier steht die Mission in hartem Kampf mit dem Islam.

3. In dem Ap. Vik. Sierra Leone, das die gleichnamige englische Kolonie umfaßt, arbeitete seit seiner Gründung (1858) das Lyoner Seminar, von dem es 1864 die Väter vom Hl. Geist übernahmen. In den ersten Jahrzehnten beschränkte sich die Mission in der Hauptsache auf Proselytenmacherei unter der protestantischen schwarzen Kolonialbevölkerung; erst spät widmete man sich auch den heidnischen Stämmen im Innern. 18 P., 4 F. und 20 S. haben 3000 Kath. auf 8 Stationen (Freetown, Bonthe, Mabe, Blama) in Pflege. In 20 Schulen 1107 Sch.

4. Nach zwei vergeblichen Missionsversuchen der Väter vom Hl. Geist (1884—86) und der Grignomiten (1903—05) wurde die 1906 begründete Ap. Präf. Liberia dem Lyoner Seminar übertragen. 7 P. arbeiten auf der Station Kekru, unter den Gola und in Monrovia. 40 Kath. In 3 Schulen 60 Sch.

5. Nach Osten zu folgt das erst 1895 gegründete Vik. der Elfenbeinküste, wo Missionare des Lyoner Seminars auf 8 Stat. (Grand Bassan, Dabou, Memmi) 2650 Kath. gesammelt haben. 23 P., 3 F., 6 S. In 16 Schulen 610 Sch.

6. Im Jahre 1911 wurde von dem Vik. Elfenbeinküste die nördliche Hälfte als Präf. Koroko mit der gleichnamigen Hauptstation abgezweigt, die ebenfalls vom Lyoner Seminar verwaltet wird.

7. Östlich von Senegambien bis Nigeria und im Norden bis zum 20. Breitengrade umfaßt die vom Oberlauf des Senegal nnd des Niger berührten Teile des französischen Sudans das 1891 begründete Vik. West-Sudan, das den Weißen Vätern anvertraut ist. Die 3 am Oberlauf des Senegal gelegenen Stat. sind von den Vätern vom Hl. Geist abgetreten worden. Der Islam bildet auf den meisten Stat. ein schweres Hemmnis. Größere Erfolge hat die Mission dagegen in der noch heidnischen Landschaft Mossi im südlichen Nigerbogen erzielt. Auf den 10 Stationen (Segu-Sikoro, Kayes, Kita, Wagbadugu, Timbuktu) haben 34 P., 8 F. und 13 S. 1666 Kath. in Pflege. In 9 Schulen 291 Sch.

8. Im Vik. der Goldküste, welches sich mit der gleichnamigen englischen Kolonie deckt, arbeiteten zuerst Väter vom Hl. Geist, bis 1879 die Arbeit dem Lyoner Seminar übertragen wurde. Die 6 Hauptstationen (Cape Coast, Axim, Elmina, Keta) liegen alle an der Küste, doch ist die Mission auch bis nach Kumase im Aschantilande vorgedrungen. 21 P. und 9 S. haben 10 000 Kath. in Pflege. In 34 Schulen 2243 Sch.

9. Die Präf. Togo wurde 1892 von dem Vik. Dahome — dessen Lyoner Missionare bereits vorübergehend in der deutschen Kolonie gearbeitet hatten — abgetrennt und der Steyler M. Ges. vom göttlichen Worte übertragen, die vielfach störend in die Arbeit der dort schon lange ansässigen ev. Norddeutschen M. eingriff. Die 9 Hauptstationen (Lome, Anecho, Palime, Gbin Bla, Atakpame) liegen in dem südlichen Teile der Kolonie und werden von 41 P., 11 F. und 12 S. bearbeitet. 10 124 Kath. In 90 Schulen 5769 Sch. Das Lehrerseminar in Gin Bla zählt 23 Zöglinge.

10. Das 1860 begründete Vik. Dahome reichte ursprünglich vom Volta bis zum Niger und umfaßt jetzt, nach Abtrennung Togos und Benins, nur noch die gleichnamige französische Kolonie. Die seit 1861 an der Küste von Weida (Whyda) aus zunächst unter lusobrasilianischen Mischlingen arbeitenden Sendboten des Lyoner Seminars sind nach dem glücklich beendeten französisch-dahomischen Kriege seit 1892 tief ins Innere bis nach Perere vorgedrungen. Auf 9 Stationen (Weida, Ague, Porto Novo, Abome) sind 11 000 Kath. gesammelt. 34 P., 1 F. und 22 S. In 16 Schulen 2713 Sch.

11. Das wiederholt umgestaltete Vik. Benin — Lyoner Seminar — umfaßt die englische Kolonie Lagos samt dem englischen Schutzgebiete im Hinterlande bis an den Niger. Die 8 Hauptstationen (Lagos Tokpo, Abeokuta, Ibadan, Ojo) liegen sämtlich in der südlichen Hälfte des Vikariates und zählen 8500 Kath. In Tokpo betreibt die M. auf einer großen von der Regierung überwiesenen Konzession Landwirtschaft. 29 P., 1 F. und 29 S. In 23 Schulen 2368 Sch.

12. Die 1884 begründete, dem Lyoner Seminar überwiesene Präf. Ober-Niger umfaßt, seitdem 1907 die Mission Nord-Nigeria (identisch mit der gleichnamigen englischen Kolonie) davon abgetrennt worden ist, nur noch das Gebiet zwischen dem rechtsseitigen Ufer des unteren Niger und der Ostgrenze des Vikariates Benin. Während in Nord-Nigeria nur 2 Stationen (Lokodscha, Schendam) mit 5 P. vorhanden sind, zählt die reduzierte Präf. Ober-Niger auf 5 Stat. (Assaba, Issele) 2540 Kath. unter 17 P. und 4 S. In 7 Schulen 440 Sch.

13. In der 1889 begründeten Präf. Unter-Niger, welche den östlichen Teil der englischen Kolonie Süd-Nigeria zwischen Niger, Benue und Kamerun umfaßt, arbeiten die Väter vom Hl. Geist auf 5 Stat. (Onitscha, Nsuba, Tute Town) mit 15 P., 10 F. und 5 S. 3500 Kath. In 29 Schulen 3000 Sch. Besonders aufdringlich ist die seit 1903 betriebene Propaganda in dem altevangelischen Missionsgebiete Altkalabar.

14. Das folgende Vik. Kamerun, welches uns aus dem Gebiete der Sudanneger zu den Bantuvölkern hinüberführt, ist 1890 — zunächst Präf. — in dem gleichnamigen deutschen Schutzgebiete errichtet; nur der Nordzipfel zwischen Adamaua und dem Tschadsee gehört nicht dazu. Dort sind deutsche Pallottiner aus dem Missionshause zu Limburg a. Lahn auf 12 Hauptstationen (Duala, Kribi, Großbatanga, Engelberg, Jaunde, Edea) mit 26 P., 27 F. und 22 S. tätig. 12 756 Kath. In 49 Schulen 7872 Sch.

Westafrika. Summa: 106 St., 334 P., 80 F., 186 S., 321 Sch., 27 440 Schl., 85 086 Kath.

B. Das westliche Zentralafrika (Niederguinea, S. 107, 43). Die kirchliche Einteilung ist heute folgende.

1. Die Mission Bata oder Spanisch-Guinea, die sich mit der gleichnamigen Kolonie an der Südgrenze Kameruns deckt und bis 1905 einen Teil des Vik. Fernando Poo bildete, wird seit 1889 von den Vätern vom Hl. Geiste bearbeitet, die ihre Hauptstation in dem Küstenplatz Bata haben. 1250 Kath. In 2 Schulen 220 Sch.

2. Das Vik. Gabun umfaßt den nördlichen Teil der Küstenstrecke der ausgedehnten Kolonie Französisch Äquatorial-Afrika mit dem Stromgebiete des Ogowe und wird von den Vätern vom Hl. Geiste verwaltet. Schon 1844 wurde im Gabunästuar die Station Ste. Marie (Libreville) unter den Mpongwe gegründet. Eine Reihe von Missionsposten entstand am Ogowe und seinen Nebenflüssen. Ferner bildet Fernan Vaz im Südwesten des Vik. ein Missionszentrum. Auf den meisten Stationen treiben die Missionare mit ihren Pflegebefohlenen ausgedehnte Plantagenkultur. Originell war das Vorgehen des P. Bichet, der, um seinen jungen Christen Ehefrauen zu verschaffen, mit seinem beträchtlichen Vermögen dem Stamm von Fernan Vaz alle Rechte auf die weibliche Jugend abkaufte. Im J. 1897 wurde der Genannte zum Oberhäuptling des Nkomistammes gewählt. Auf den 14 Stationen (Libreville, Esterias, Lambarene, Ndjole, Fernan Vaz) haben 42 P., 37 F. und 44 S. 14 354 Kath. in Pflege. In 25 Schulen 2116 Sch.

3. Das 1886 von Gabun abgetrennte Vik. Loango (Französisch Unter-Kongo) nimmt die Südhälfte des Littorales von Franz. Äquatorial-Afrika ein und reicht im Osten bis an den Kongo. Auch hier legen die Väter vom Hl. Geist sehr großes Gewicht auf die Erziehung der Schwarzen zur Arbeit in Werkstätten und Plantagen. Aus dem Priesterseminar in Mayumba sind bisher 4 eingeborene Geistliche hervorgegangen. Die Station Linzolo vermittelt den Zugang zum Mittellauf des Kongo. Auf 8 Stationen (Loango, Mayumba, Setta Cama, Linzolo) 19 P., 16 F. und 15 S. mit 5000 Kath. In 6 Schulen 750 Sch.

4. Das 1890 errichtete Vik. Ubangi umfaßt die Teile von Franz. Äquatorial-Afrika, welche nordwestlich vom Mittellaufe des Kongo und seines mächtigen Nebenflusses Ubangi liegen. Das ungesunde Klima (Schlafkrankheit) und die Wildheit der Eingeborenen erschwert den Vätern vom Hl. Geist die Arbeit sehr. Der Verkehr zwischen den 8 Stationen (Brazzaville, Liranga, Leketi), die fast alle am Kongo, Ubangi und Alima liegen, wird durch 2 Missionsdampfer aufrecht erhalten. In Liranga ist eine Sklavenfreistätte (über 1000 Schwarze) angelegt. 23 P., 14 F. und 11 S. 3500 Kath. In 22 Schulen 1756 Sch.

5. Im J. 1909 wurde der zwischen dem Tschadseegebiet und dem Ubangi und Mbomu gelegene Teil von Franz. Äquatorial-Afrika als besondere Präf. Ubangi-Schari von dem Vik. Ubangi abgezweigt. Hier steht Sklavenhandel und Menschenfresserei noch in voller Blüte. Auch dezimiert die Schlafkrankheit die Eingeborenen. Die wenigen (4) Stationen (Ste. Famille, St. Paul) der Väter vom Hl. Geist liegen an der Südgrenze der Präfektur.

6. Die Präf. Landana, welche die kleine portugiesische Kolonie Kabinda im rechtsseitigen unteren Kongogebiete umfaßt, ist den Vätern vom Hl. Geist anvertraut, die ihre Zentrale in dem Hauptorte Landana haben, wo sich um die Mission allerlei Anstalten und

Plantagenbetriebe gruppieren. Auf den 4 mit 21 P., 16 F. und 15 S. besetzten Stationen (Landana, Kabinda, Luali) sind 5700 Kath. gesammelt. In 15 Schulen 705 Sch.

Die belgische Kongokolonie, der frühere unabhängige Kongostaat, hat in bezug auf ihre kirchliche Organisation im letzten Jahrzehnt rasche Fortschritte gemacht. Sie zählt heute 3 Vikariate (Belgisch-Kongo, Ober-Kongo, Stanley-Fälle), 7 Präfekturen (Ober-Kassai, Kwango, Welle, Katanga, Nordkatanga, Belgisch-Ubangi, Matadi) und 3 selbständige Missionen (Lulanga, Äquator, Ost-Welle).

7. Den westlichsten Zipfel der Kongokolonie zu beiden Seiten des Kongounterlaufes nimmt die seit 1889 von den Redemptoristen besetzte Präfektur Matadi ein. Die 8 Hauptstationen (Leopoldville, Boma, Banana, Moll Ste. Marie) liegen meist in der Nähe der von Boma und Matadi ausgehenden Eisenbahnlinien.

8. Das Gebiet zwischen der Präf. Matadi und den linken Uferlandschaften des Kassai bildet die Präf. Kwango, welche seit 1893 von den belgischen Jesuiten bearbeitet wird. Der Mittelpunkt der Mission ist Kisantu unter dem Stamme der Bakongo in der Nähe der Bahnlinie Matadi-Leopoldville. Eine wichtige Stellung nimmt auch die an der Mündung des Kwilu in den Kassai gelegene Station Wombali ein. 7 Hauptstationen (Kisantu, Kinschassa, Sanda, Wombali).

9. Das Vik. Belgisch-Kongo nimmt das ganze Gebiet des großen Kongobogens bis zum Lomami im Osten und dem Kassai-Sankuru im Süden ein. Es ist seit 1888 der Kongr. vom unbefleckten Herzen Mariä (Scheutvelder) übergeben, deren 9 Hauptstationen (Coquilhatville, Bamania, Misandongo, Bokakata) fast alle am linken Ufer des Kongo oder am Leopoldsee liegen.

10. Südlich von dem vorigen Missionsgebiet, in der Hauptsache zwischen dem Kassai und Lualaba liegt die Präf. Ober-Kassai, welche ebenfalls den Scheutvelder Missionaren anvertraut ist. Die Zentralstation ist das wichtige Luluaburg am gleichnamigen Flusse. Fast alle 9 Stationen (Luluaburg, Benamakima, Lusambo, St. Antoine) liegen im Stromgebiete des Lulua und Sankuru und verdanken ihr Entstehen vielfach reichen Spenden angesehener belgischer Adelsfamilien.

11. und 12. Ganz neuerdings sind von der Präf. Ober-Kassai die im Südosten gelegenen beiden Präfekturen Nordkatanga und Katanga abgetrennt worden, von denen die erstere den Vätern vom Hl. Geist und die letztere den belgischen Benediktinern (St. Andreas) — unterstützt von Salesianern (Turin) — übergeben wurde. Der Erzreichtum des Katangagebietes und sein bereits erfolgter Anschluß an die Kap-Kairo-Bahn verleihen diesen beiden jüngsten Präfekturen besondere Wichtigkeit. Hauptstationen: Kindu, Bunkeia und Elisabetville. Die evangelische Mission war hier schon mehrere Jahrzehnte in Tätigkeit.

13. Ein an Erfolgen reiches Missionsgebiet ist das von den Weißen Vätern bearbeitete Vik. Ober-Kongo, welches vom Westufer des Tanganjika- und Kiwu-Sees bis zum Luvua und Kongo reicht. Hier übten einst die arabischen Sklavenhändler eine Schreckensherrschaft aus. Ein früherer päpstlicher Zuave, Kapitän Joubert, der sich mit einer Eingeborenen verheiratete, warf sich mit seinen schwarzen Hilfstruppen zum Schützer der bedrohten kath. Missionsstationen auf. Die 10 Stationen (Baudouinville, St. Louis, Pala, Kibanga, Kasongo) liegen teils am Westufer des Tanganjika, teils in dem Winkel zwischen Lukuga, Kongo und Luvua.

14. Nördlich vom vorigen Vik. schließt sich das Vik. Stanley-Fälle an, welches bis zum 2° n. Br. reicht und das ganze Gebiet zwischen dem Lomami-Kongo und Uganda umfaßt. Hier errichteten die Priester des heiligsten Herzens (Sittard) 1897 ihre älteste Niederlassung St. Gabriel unter den Bakuma am rechten Kongoufer. Die Mission hat sich im letzten Jahrzehnt sehr rasch ausgebreitet und ihre 13 Stationen (Stanleyville, St. Romée, Banalia, Mbene) nicht nur längs des Kongo, sondern auch den Aruwini hinauf bis nahe an die Grenzen von Uganda vorgeschoben.

15. Im äußersten Nordosten der Kongokolonie zu beiden Seiten des Rubi und Welle liegt die Präf. Welle, welche den belgischen Prämonstratensern von Tongerloo anvertraut ist. Seit 1898 haben diese zunächst in der Südwestecke ihres Gebietes am Rubi eine Gruppe von Stationen begründet. Jetzt zählt die Präfektur 5 Stationen (Ibembo, Moenge, Djabbir).

16. Im Westen schließt sich vom Ubangi und Kongo begrenzt die Präf. Belgisch-Ubangi an, die erst einen Teil des Vik. Belgisch-Kongo bildete und erst neuerdings den Kapuzinern als selbständiges Missionsgebiet übertragen wurde. Sämtliche 5 Stationen (Nouvelle Anvers, Umangi) liegen auf dem rechten Kongoufer.

17, 18 und 19. Außerdem bestehen noch in der Kongokolonie die selbständigen Missionen Ost-Welle mit 3 von den Dominikanern verwalteten Stationen (Zentralsitz Amadi),

Lulanga an der Einmündung des gleichnamigen Flusses in den Kongo, in der Pflege der Väter von Mill Hill, und Äquator am Kongo, welches den belgischen Trappisten (Westmalle) übergeben ist.

Nach einer Zusammenstellung von 1909 beteiligten sich an dem Missionswerke in der Kongokolonie im ganzen 191 P., 77 F. und 125 S., die auf 55 Haupt- und 670 Nebenstationen 37 475 Kath., 86 650 Katechumenen und 9280 Schulkinder zählten. Die katholische Kongomission erfreute sich der Gunst des Königs Leopold II., die sich durch reichliche Landzuweisungen und Geldsubventionen dokumentierte; auch jetzt noch bezieht sie vom belgischen Staate Unterstützung. Es gereicht der k. Mission zur Unehre, daß sie als Gegenleistung für jene Gefälligkeiten die Greuel totgeschwiegen hat, welche die Agenten des Staates und verschiedener Handelsgesellschaften an den unglücklichen Eingeborenen begingen. Besonders schwer kompromittiert haben sich unter den Kongomissionaren die Jesuiten durch ihre Erziehungsmethode. Ihr System beruhte im wesentlichen darauf, so viele Kinder der Eingeborenen als möglich durch alle Mittel, selbst durch Gewalt, in ihre Hände zu bringen, sie in zahlreichen kleinen Niederlassungen (fermes chapelles) einzuschließen, sie daselbst von Katechisten erziehen lassen und möglichst bald zu verheiraten, um dann diese Familien ohne andere Entlohnung als den kärglichen Unterhalt, zum Besten der Mission und des Ordens lebenslänglich und zwangsweise arbeiten zu lassen. Eine wesentliche Beihilfe zur Aufrechterhaltung dieses Helotensystems leistete der Staat, indem er dem Orden das Recht verlieh, aus dem die Stationen umgebenden Bezirke gratis von den Dörfern Naturallieferungen zum Zwecke der Ernährung der Kinder einzutreiben.

20. Mit der portugiesischen Kolonie Angola deckt sich die den Vätern vom Hl. Geist anvertraute Mission Lunda, deren Zentrum Malange, der Endpunkt der von Loanda ausgehenden Eisenbahn, bildet, wo eine Sklavenfreistätte besteht. Die meisten der 7 Missionsstationen (Loanda, Dondo, Mussuka) liegen in der Nähe der Flüsse Quanza und Kwango. 23 P. haben 15 000 Kath. in Pflege. In 11 Schulen 882 Sch.

21. In der den größten Teil der portugiesischen Kolonie Benguella umfassenden Präf. Ober-Cimbebasien hatten die Väter vom Hl. Geist seit 1879 eine schwere Anfangszeit durchzumachen. Die Miss. widmet sich teils der bereits von der ev. M. bearbeiteten Bevölkerung Bihes im Norden, teils den Ovambostämmen am Okawango. Auf den 9 Hauptstationen (Katonda, Bailundo, Bihe, Musakka, Kuanyama) haben 23 P. und 17 F. 8000 Kath. in Pflege. In 27 Schulen 1200 Sch.

22. Die Präf. Kunene, welche ebenfalls den Vätern vom Hl. Geist anvertraut ist, nimmt die Südwestecke Benguellas ein; fast alle 9 Stationen (Huilla, Jau, Gambos, Humba) sind über das gesunde Hochland von Huilla verteilt. In ihrem Zentrum Huilla hat die M. große Erziehungsanstalten, Industrie- und Plantagenbetriebe. 8 P., 30 F. und 7 S. 5390 Kath. In 9 Schulen 800 Sch.

Das westliche Zentralafrika. Summa (annähernd): 140 St., 350 P., 207 F., 217 S., 277 Sch., 18 429 Schl., 98 194 Kath.

C. Südafrika. 1. Den größeren nördlichen Teil der Kolonie Deutsch-Südwestafrika nimmt die Präf. Unter-Cimbebasien ein, wo seit 1896 die Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria arbeiten unter unliebsamer Eindrängung in ein altes ev. Missionsgebiet. Besonders geschickt hat die k. M. die durch den Hereroaufstand bewirkte Neugestaltung zu ihren Gunsten auszunützen gewußt. Auf 11 Stationen (Windhuk, Gobabis, Aminuis, Swakopmund) haben 20 P., 23 F. und 16 S. 907 Kath. gesammelt. In 15 Schulen 371 Sch.

2. Die Südhälfte Deutsch-Südwestafrikas ist 1909 von dem Vik. Oranjefluß abgetrennt und zu einer besonderen Präf. Groß-Namaland erhoben worden. Hier haben die Oblaten des hl. Franz von Sales (Troyes) 5 Stationen (Keetmannshoop, Heirachabis, Warmbad) mit 1430 Kath., 5 P., 9 S. In 4 Schulen 240 Sch.

3. Den Nordwestwinkel der Kapkolonie nimmt das Vik. Oranjefluß ein. Hier hatten seit 1873 Missionare aus dem Lyoner Seminar die Arbeit begonnen, welche dann 1882 endgültig die Oblaten des hl. Franz von Sales (Troyes) übernahmen. Die 9 Stationen (Pella, Port Nolloth, Ookiep, Calvinia) liegen meist im Norden des Vik. 9 P. und 7 S. haben 2300 Kath. in Pflege. In 4 Schulen 279 Sch.

4. u. 5. Einen sehr bescheidenen Platz nimmt die k. M. in dem Vik. Westkapland und in der Präf. Zentralkapland ein, wo nur Weltklerus tätig ist. Auf den 9 nicht ausschließlich für Eingeborene bestimmten Stationen (Kapstadt, Stellenbosch, Simonstown) des Vik. sind 6500 Kath. gesammelt. In der Präf. Zentralkapland, zu der kirchlich auch die Inseln Ascension und St. Helena gehören, zählt man auf 6 Stationen (Mosselbay, Oudtshoorn) 5500 Kath.

6. Etwas reger ist die k. M. in dem 1847 errichteten Vik. Ostkapland, für welches eine größere Zahl von Ordensleuten neben dem Weltklerus herbeigezogen wurde. Besonders haben die Jesuiten in Grahamstown, Dunbrody und Keilands — 1909 an die Trappisten abgetreten — schwarze Gemeinden gesammelt und deutsche Dominikanerinnen legten in Izeli eine Eingeborenenkolonie an. Auf 6 Stationen sind 2700 Kath. durch 8 P. und 10 S. gesammelt. In 5 Schulen 250 Sch.

7. Das 1850 begründete Vik. Natal umfaßt jetzt nach mehrfacher Reduzierung immer noch außer Natal Kaffraria, Sulu- und Tongaland und ist den Oblaten der unbefl. Jungfrau Maria anvertraut, die von mehreren Schwesterngenossenschaften unterstützt werden. Unter letzteren stehen obenan die Dominikanerinnen und die Kreuzschwestern von Manzingen, die in Umtata ein eigenes afrikanisches Mutterhaus gründeten. Das Hauptmissionswerk aber liegt in den Händen der deutschen Trappisten, die seit 1882 von ihrem Zentrum Marianhill (bei Pinetown) aus das ganze Vik. mit einem Netz von Stationen überzogen haben und besonders in äußern Kulturarbeiten Großes leisten. Auf 26 Stationen (Durban, Pietermaritzburg, Emoyeni, Mount Kerry) haben 64 P., 238 F. und 333 S. 13 672 Kath. in Pflege. In 64 Schulen 2622 Sch.

8. Das Vik. Basutoland ist seit 1862 den Oblaten der unbefl. Jungfrau Maria übergeben, die hier in ein ev. Missionsgebiet eindrangen und vielfach ev. Eingeborene zu sich herüberzogen. In 10 Hauptstationen (Roma, Loreto, St. Joseph, Sion) pflegen 20 P., 6 F. und 36 S. — darunter 15 eingeborene — 9010 Kath. In 9 Schulen 758 Sch.

9. Das Vik. Kimberley, welches die Oblaten der unbefl. Jungfrau Maria 1892 von den Vätern vom Hl. Geist übernahmen, umfaßt die Oranjefluß-Kolonie, West-Griqualand und Betschuanaland. In den ersteren Landesteilen ist nur je eine Eingeborenenstation, in Betschuanaland 3. Auf den 5 Stationen (Kimberley, Jagersfontein, Taungs) haben 4 P., 3 F. und 11 S. 600 Kath. gesammelt. In 4 Schulen 200 Sch.

10. Das Vik. Transvaal wird ebenfalls von den vorgenannten Oblaten verwaltet, die 1891 die 6 Jahre zuvor von den Jesuiten gegründete Stat. Vleeschfontein übernahmen. Die Heidenmission tritt hinter der Pastorierung der weißen Katholiken zurück. Seit 1906 sind die belgischen Benediktiner in Nordtransvaal mit in die Arbeit eingetreten. Auf 4 Stat. (Pretoria, Johannesburg) 2007 Kath. 25 P., 24 F. und 140 S., von denen sich die meisten der weißen Bevölkerung widmen. In 4 Schulen 250 Sch.

Südafrika. Summa (annähernd): 91 St., 155 P., 294 F., 562 S., 109 Sch., 4970 Schl., 44 576 Kath.

D. Ostafrika mit dem östlichen Zentralafrika. 1. Die Präf. Rhodesia (Obersambesi) umfaßt das weit ausgedehnte Gebiet Rhodesias — mit Ausnahme der Nordostecke — und das Betschuanaland-Protektorat. Hier arbeiten seit 1879 mit mehrfacher Unterbrechung die Jesuiten, welche ihre Stationen teils im Maschona- und Matebelelande, teils neuerdings nördlich vom Sambesi angelegt haben. Die blühendste Station ist Chischawascha im Maschonagebiet mit großen industriellen und landwirtschaftlichen Anlagen. Seit einigen Jahren haben auch die Marianhiller Trappisten zwei Niederlassungen (Monte Cassino und Triashill) an der Bahnlinie Beira-Salisbury gegründet. Auf den 13 Stationen (Buluwayo, Empandeni, Monze, Kasisi, Driefontein) haben 21 P., 15 F. und 49 S. 2500 Kath. gesammelt. In 8 Schulen 900 Sch.

2. In Portugiesisch-Ostafrika, das als Prälatur Mosambik in kirchlicher Beziehung unter dem erzbischöflichen Stuhl von Goa steht, verwalteten die Jesuiten seit 1881 die selbständige Mission Untersambesi. Da die Republik Portugal den Jesuiten Schwierigkeiten bereitete, ist die Mission seit 1911 der Gesellschaft des göttlichen Wortes (Steyl) übertragen. Neuerdings treiben auch die Franziskaner in Beira und die Salesianer (Turin) in Mochelia (Mosambik) Heidenmission. Auf 9 Stationen (Boroma, Zumbo-Miruru, Chinkuni, Chupanga) sind 4000 Kath. gesammelt. 12 P., 13 S. In 6 Schulen 512 Sch.

3. Den südlichsten Zipfel von Britisch-Zentralafrika nimmt das Vik. Schire zu beiden Seiten des gleichnamigen Nebenflusses des Sambesi ein. Die Weißen Väter, die hier 1889 die Arbeit begonnen hatten, traten 1892 das Gebiet an die Gesellschaft Mariens (Grignoniten) ab, welche in der Nähe von Blantyre 3 Hauptstationen (Ngludi, Nzama) angelegt haben. 8 P., 2 F. und 8 S. 400 Kath. In 10 Schulen 1500 Sch.

4. Im Vik. Nyassa, welches aus Teilen von Nordost-Rhodesia und Britisch-Zentralafrika zusammengesetzt ist, haben die Weißen Väter seit 1895 7 Stationen (Kilubula, Kayambi, Mua), von denen 4 auf das erstere und 3 auf das letztere Gebiet entfallen. 1200 Kath. 31 P., 7 F. und 8 S. In 202 Schulen 4420 Sch.

5. Den südlichen Teil von Deutsch-Ostafrika — zwischen der Zentralbahn und dem Rovuma, dem Nyassa und dem Indischen Ozean — nimmt das Vik. Daressalam (Südsansibar) ein, in welchem seit 1888 mit mehrfacher Unterbrechung durch Aufstände bayerische Benediktiner 10 Stationen (Daressalam, Iringa, Peramiho, Lindi, Lukubedi) angelegt haben. 21 P., 35 F. und 41 S. 6485 Kath. In 131 Schulen 9490 Sch.

6. und 7. An das vorige Gebiet schließen sich nordwärts die erst neuerdings geteilten Vik. Bagamoyo (Zentralsansibar) und Kilimandscharo (Nordsansibar) an, wo seit 1863 die Väter vom Hl. Geist die Arbeit begonnen haben. Zwei von den Marianhiller Trappisten in Usambara gegründete Stationen haben die genannten Väter ebenfalls übernommen. Auf den 8 Stationen (Bagamojo, Mandera, Mrogoro) des Vik. Bagamojo und den 7 Stat. (Tanga, Tuli, Kiboscho) des Vik. Kilimandscharo haben 41 P., 26 F. und 49 S. 16400 Kath. gesammelt. In 76 Schulen 19039 Sch.

8., 9. und 10. Der ganze Westen der Kolonie Deutsch-Ostafrika ist in die, den Weißen Vätern anvertrauten, 3 Vik. Tanganjika, Unianiembe und Süd-Nyansa aufgeteilt. Im Vik. Tanganjika liegen die 10 Stationen (Karema, Kirando, Kala, Simba) meist in der Nähe des Ostufers des gleichnamigen Sees. 32 P., 11 F. und 25 S. 6369 Kath. In 91 Schulen 7577 Sch. Gut besetzt ist das Vik. Unianiembe mit 9 Hauptstationen (Mariahilf, Tabora, St. Michael, Friedberg, Marienheim), welche die wichtigsten Verkehrsstraßen beherrschen. 40 P., 7 F. und 23 S. 5760 Kath. In 36 Schulen 2035 Sch. Das Vik. Süd-Nyansa umfaßt die deutschen Uferlandschaften des Kiwu- und Viktoria-Sees. Von den 13 Stat. (Marienberg, Issawi, Bugoje, Ukerewe) liegt ein Teil in dem dicht bevölkerten, zukunftsreichen Ruanda. 64 P., 15 F., 16 S. 13 500 Kath. In 83 Schulen 2424 Sch.

11. und 12. Der größte Teil des britischen Uganda-Protektorates wird von den beiden Vik. Nord-Nyansa und Ober-Nil eingenommen. Unter der durch die ältere evang. Mission gegebenen Anregung ist im Volke von Uganda eine auffallende Bewegung zum Christentum vorhanden, welche auch der k. M. zustatten kam. Leider rafft die Schlafkrankheit viel Eingeborene hinweg. Im Vik. Nord-Nyansa, welches den westlichen Teil des Protektorates umfaßt, sind von den Weißen Vätern durch 88 P. und 16 S. auf 20 Hauptstat. (Rubaga, Villa Maria, Butiti, Entebba, Namonkisa) 100 024 Kath. gesammelt. In 485 Schulen 29842 Sch. In dem, die größere Osthälfte des Protektorates einnehmenden Vik. Ober-Nil arbeiten Sendboten des Seminars St. Joseph von Millhill. Die 11 Hauptstationen (N. Sambya, Kome, Riponfälle, Elgon, Munias) liegen meist in den Uferlandschaften des Viktoria und im Elgongebirge. 30 P., 7 S. 20 911 Kath. In 16 Schulen 2758 Sch.

13. Das Vik. Nord-Sansibar, das früher auch den Norden von Deutsch-Ostafrika in sich begriff, umfaßt seit 1906 nur noch die Südwesthälfte von Britisch-Ostafrika — einschließlich der Inseln Sansibar und Pemba — und steht unter der Verwaltung der Väter vom Hl. Geist, die ihre 12 Hauptstationen (Mombasa, Sansibar, Nairobi, Bura, Simonis) zumeist im gesunden Berglande Kikuju längs der Ugandabahn angelegt haben. 15 P., 41 F. und 10 S. haben 2377 Kath. in Pflege. In 12 Schulen 1000 Sch.

14. Das Vik. Kenia, welches das gleichnamige Bergland und den ganzen Nordosten von Britisch-Ostafrika einschließt, wurde den Vätern vom Turiner Institut der Consolata anvertraut, die seit 1902 hier arbeiten und 3 Stationen der Väter vom Hl. Geist mit übernahmen. Sie legen das Schwergewicht auf Arbeitserziehung auf einer Musterfarm. Auf 7 Stat. (Limuru, Nyero, Tuzo) 1400 Kath. 17 P., 10 F. In 7 Schulen 600 Sch.

Ostafrika. Summa: 139 St., 420 P., 169 F., 265 S., 1163 Sch., 82 097 Schl., 181 356 Kath.

E. Nordafrika. 1. Die Präf. Benadir, welche das italienische Somaliland vom Dschubafluß bis Kap Guardafui umfaßt, wurde zwar schon 1904 den italienischen Trinitariern übertragen; diese konnten aber infolge des Widerstandes der Kolonialbehörde erst zwei Jahre später hier festen Fuß fassen. Der Islam und die Wildheit der Somali steht hier hindernd im Wege. Außer Brawa an der Küste besteht nur noch die Inlandstation Gelib am Dschuba. 3 P., 2 F. In 2 Schulen 50 Sch.

2. Britisch-Somaliland bildet einen Teil des 1888 begründeten Vik. Arabien. Von Aden aus hatten seit 1892 die Kapuziner hier die schwierige Arbeit unter den fanatischen Somali aufgenommen und in Berbera an der Küste und in Gabagaba im Innern Stationen gegründet, auf deren 5 P., 2 F. und 5 S. 180 Kath. gesammelt hatten. In 2 Schulen 80 Sch. Im Frühjahr 1910 wurden die Missionare mit ihren Pflegebefohlenen von der britischen Kolonialbehörde ausgewiesen; sie sind zeitweilig nach Durso bei Harrar übergesiedelt.

3. Das bereits 1846 errichtete Vik. Gallaland umfaßt nicht nur die verschiedenen unter abessinischer Herrschaft stehenden Gallastaaten, sondern auch das südliche Abessinien (Äthiopien) und Französisch-Somaliland. Der Begründer des Vik., der heroische Missionsbischof Massaja, fand seit 1853 mit seinen italienischen Kapuzinern unter viel Fährlichkeiten Eingang bei den Gallastämmen, hatte aber später, wie seine Nachfolger — seit 1863 ist die Mission an die französischen Kapuziner übergegangen — sehr unter der Feindschaft des abessinischen Hofes und der Geistlichkeit zu leiden. Die 14 Hauptstationen (Harrar, Dschibuti, Lafto, Chappa, Addis Abeba) verteilen sich auf die 3 Zentren Kaffa, Harrar und Südäthiopien. 23 P. (darunter 8 eingeborene), 51 F. und 19 S. haben 18 000 Kath. (darunter eine Anzahl übergetretener abessinischer Schismatiker) in Pflege. In 17 Schulen 459 Sch.

4. In dem 1838 begründeten Vik. Abessinien betrieben zunächst die italienischen und von 1865 ab die französischen Lazaristen in der Hauptsache nur Propaganda unter den Anhängern der abessinischen Kirche, wobei sie für die Übergetretenen den äthiopischen Ritus zuließen. Trotz der Befehdung durch die abessinische Staatskirche hatte es die Mission zeitweilig (1885) auf 12 000 Christen gebracht. Neuerdings muß sich die Mission auf die Nordecke des Landes beschränken, wo auf 4 Stationen (Alitiena, Guala) 3000 Kath. gesammelt sind. 16 P. (darunter 10 eingeborene), 2 F. In 2 Schulen 40 Sch.

5. Seit 1894 ist von Abessinien das mit der gleichnamigen italienischen Kolonie sich deckende Vik. Eritrea abgetrennt, das, von den italienischen Kapuzinern verwaltet, auf seinen 6 Stationen (Cheren, Asmara, Assab) 17 000 Kath. (2000 vom lat. und 15 000 vom koptischen Ritus) zählt; die letzteren entstammen der abessinischen Kirche, unter den ersteren dürfte die Hälfte Italiener sein. 41 P. (davon 33 eingeborene), 3 F. und 22 S. (davon 16 eingeborene). In 7 Schulen 100 Sch.

6. Von gewaltiger Ausdehnung ist das bereits 1846 begründete Vik. Sudan (Zentralafrika), welches Nubien, den ägyptischen Sudan und die Nilprovinz des Ugandaprotektorates umfaßt und eine opferreiche Geschichte hat. Seit 1847 zogen italienische und österreichische Missionare nilaufwärts und gründeten Stationen unter den Negerstämmen am Weißen Nil. Später rekrutierte sich die Mission aus der 1867 in Verona gestifteten Missionsanstalt für den Sudan, welche 1882 in die Kongr. der Söhne des heiligsten Herzens umgewandelt wurde. Seit 1872 besteht auch eine Veroneser Schwesternkongregation der Frommen Mütter Nigritiens. Durch die Empörung des Mahdi wurden die Stationen, die bis Kordofan vorgeschoben waren, zerstört. Seit dem Sturz des Mahdismus (1898) hat die Mission einen neuen Anlauf genommen. Auf 2 Schauplätze konzentriert sich jetzt ihre Tätigkeit, auf den mohammedanischen Norden, wo in den 6 Hauptstationen (Assuan, Port Sudan, Chartum, Omderman, Halfaya) die kleinen Häuflein eingewanderter Kath. gepflegt und die vorbereitenden Schritte zu einer späteren Mohammedanermission unternommen werden, und auf den noch heidnischen Süden, wo auf 7 Stationen unter den Schilluk (Lul und Attigo am Zusammenfluß des Sobat und Nil), im Bahr-el-Ghazal (Wau, Kayungo, Mbili) und in der Nilprovinz des Uganda-Protektorates (Omach, Gulu) eifrig gearbeitet wird. 44 Kath. In 7 Schulen 508 Schüler.

7. In dem Vik. Ägypten, wo seit dem Ausgange des Mittelalters Franziskaner, Kapuziner, Jesuiten und Lazaristen neben zahlreichen Schwesternorden arbeiten, handelt es sich nicht um eigentliche Mission (unter Mohammedanern), sondern um Pflege der Kath. des lateinischen und koptischen Ritus und um Konventierung der schismatischen Kopten. Das Vikariat untersteht den Franziskanern.

8. Von dem Vikariat Ägypten wurde 1885, bzw. 1891 die Präf. Nil-Delta abgezweigt und in die Hände der Missionare vom Lyoner Seminar gelegt, die ca. 10 000 kath. Orientalen in Pflege haben. Die Schulen der ihnen affilierten Schwestern U. L. Frau von den Aposteln werden von etwa 130 mohammedanischen Kindern besucht.

Im gesamten Ägypten zählt man 66 220 Kath. des lat. und 20 250 Kath. des kopt. Ritus.

9. In der Präfektur Tripolis handelt es sich ebenfalls nur um Pastorierung der eingewanderten Katholiken, die in den Händen der Franziskaner liegt. In Bengasi bestand früher ein kleines Asyl für freigekaufte Negersklaven.

10. In der Erzdiözese Karthago kommt für die Mission nur das von den Weißen Vätern geleitete Waisenhaus St. Joseph von Thibar (60 Knaben) mit Handwerker- und Ackerbauschule in Betracht. An das Waisenhaus schließt sich ein von bekehrten Mohammedanern bewohntes Dorf an.

11. In Algerien, das in die 3 Diözesen Algier, Konstantine und Oran zerfällt, treiben die Weißen Väter von ihrem Mutterhause Maison-Carrée aus seit 1872, anfänglich von den

Jesuiten unterstützt, Mohammedanermission unter den Berberstämmen des Atlas und zwar unter den Kabylen in der Großen und Kleinen Kabylie auf 11 Stationen (Tazmalt, Wadhias, Dschema Saridsch, Kerrata) und unter den Schauija im Dschebel Aures auf 3 Stationen (Arris, Medina). 55 P., 5 F. und 89 S. haben 804 Kath. in Pflege. In 17 Schulen 844 Sch. Außerdem bestehen noch zwei von 370 Seelen bewohnte christliche Araberdörfer (St. Cyprian und Ste. Monika), wo Kardinal Lavigerie die von ihm versorgten Hungersnotwaisen ansiedelte.

12. Die Präf. Sahara (Ghardaja) umfaßt das ausgedehnte Wüstengebiet gleichen Namens, in welchem von Algerien aus schon 1868 französische Jesuiten einen Missionsversuch machten, bis seit 1871 die Weißen Väter mit verstärkten Kräften an ihre Stelle traten und die 3 Stationen (Ghardaja, El Golea, Wargla) unter einer fanatischen Bevölkerung gründeten. Hat es sich bisher auch meist nur um heimliche Taufen von Kindern in Todesgefahr gehandelt, so ist das Bestehen von 6 Schulen mit 480 Sch. doch schon ein Erfolg. 12 P., 4 F. und 16 S. 3 Kath.

13. Das Vik. Marokko, wo die spanischen Franziskaner mit 28 P., 28 F. und 20 S. auf 8 Hauptstationen 13 852 Kath. versorgen, kommt als Missionsgebiet nicht in Betracht, da es sich hier nur um Pastorierung eingewanderter, meist spanischer Katholiken handelt. In den von 1561 Kindern besuchten 23 Schulen der Franziskaner befinden sich 3 arabische Knaben.

Nordafrika. Summa: 58 St., 178 P., 53 F., 196 S., 70 Sch., 3070 Schl., 22 751 Kath. (unter Abzug von 16 000 Kath. Eritreas und 3000 Kath. Abessiniens).

F. Die afrikanischen Inseln. Ein Teil der afrikanischen Inselwelt kommt als Missionsgebiet für die k. M. nicht mehr in Betracht, da die Bevölkerung seit längerer Zeit christianisiert ist oder überwiegend aus Elementen europäischer Abstammung besteht. Das gilt im Atlantischen Ozean von den Kanarischen Inseln (2 Diözesen: San Cristobal de la Laguna und Las Palmas), den Capverden (Diözese: São Thiago do Cabo Verde) und den zur Diözese São Thomé vereinigten beiden portugiesischen Guinea-Inseln São Thomé und Principe. Auf den beiden letztgenannten Inseln bilden zwar die in versteckter Sklaverei gehaltenen importierten schwarzen Plantagenarbeiter aus Angola ein beträchtliches heidnisches Element; aber es wird unter ihnen keine Missionstätigkeit getrieben. Die ebenfalls völlig christianisierten Inseln Ascension und St. Helena sind bereits bei der Präfektur Zentral-Kapland mit erwähnt, an die sie angegliedert sind.

1. Als eigentliches Missionsgebiet bleibt im Atlantik nur das Vik. Fernando Póo übrig, das die beiden spanischen Guinea-Inseln Fernando Póo und Annobon, sowie den größten Teil von Spanisch-Guinea (Munigebiet) umfaßt. Zunächst ward 1855 die M. Weltpriestern der Erzdiözese Toledo anvertraut, aus deren Händen sie 2 Jahre später in die der Jesuiten überging. Nach völliger Unterbrechung haben 1883 die spanischen „Söhne des unbefleckten Herzens Mariä" die Arbeit wieder aufgenommen und unter dem wilden Volksstamme der Bubis auf Fernando Póo 5 Stationen (Santa Isabel, Maria Cristina, Basile), in Annobon 1 St. (S. Antonio) sowie in Spanisch-Guinea 6 Insel- und Küstenstationen (Corisco, Elobey, San Juan, Benito) gegründet, auf denen dem Plantagenbetrieb eine große Wichtigkeit eingeräumt ist. 42 P., 38 F. und 26 S. haben auf 12 Stat. 6953 Kath. gesammelt. In 5 Schulen 600 Sch.

Unter den Inseln im Indischen Ozean ist das in 3 Vikariate und 1 selbständige Mission geteilte Madagaskar das Hauptmissionsgebiet. Hier haben sich seit längerer Zeit die Jesuiten als Konkurrenten der evangelischen Mission eingedrängt und besonders in den ersten Jahren nach der französischen Okkupation der Insel mit äußeren Gewaltmitteln zahlreiche evangelische Eingeborene ihren Gemeinden einverleibt. Neuerdings leidet auch die k. Mission, wenngleich nicht in dem Maße wie die evangelische unter dem missionsfeindlichen, atheistischen Regime des französischen Gouvernements. Besonders ist die Schülerzahl der k. M. in dem letzten Jahrfünft stark zurückgegangen.

2. Die wichtigste Stelle in der k. Madagaskarmission nimmt das Vik. Zentral-Madagaskar ein, das zunächst die beiden, am dichtesten bevölkerten Binnenlandprovinzen Imerina und Betsileo umfaßte und den Jesuiten der Lyoner Provinz anvertraut wurde. Seit 1899 wirken in der Landschaft Vakinankaratra auch einige Patres U. L. Frau von Salette. Die südlichere Provinz wurde 1903 als selbständige Mission Betsileo abgetrennt und den Jesuiten der Champagne übergeben. Im ganzen Vik. zählt man auf 27 Hauptstationen (Tananarive, Fianarantsoa, Anjozorobe, Betafo, Ambositra, Tamatave) 153 068 Kath. in Pflege von 82 P., 60 F. und 92 S. In 600 Schulen 35 323 Sch.

3. Das erst 1898 errichtete und den Vätern vom Hl. Geist anvertraute Vik. Nordmadagaskar umfaßt den Nordteil der Insel vom 18° S. Br. ab mit 12 Hauptstationen (Antsirane, Majunga, Analava, Vohemar, Fenerive, Ste. Marie), auf denen von 19 P., 8 F. und 43 S. 15 000 Kath. gesammelt sind. In 17 Schulen 978 Sch.

4. Das Vik. Südmadagaskar, welches das Gebiet südlich vom 22° S. Br. einschließt, ist seit 1896 von den Jesuiten an die Lazaristen abgetreten worden, die hier schon 1648—1674 einen vergeblichen Missionsversuch gemacht hatten. Auf 10 Hauptstationen (Fort Dauphin, Farafangana, Tulear, Ranomasana) 4000 Kath. unter 18 P., 6 F. und 15 S. In 25 Schulen 2420 Sch.

5. Die schon 1844 errichtete Präf. Komoren, welche außer der gleichnamigen Inselgruppe auch noch die kleine Insel Nosibe an der Nordwestküste Madagaskars umfaßt, liegt in den Händen der Väter vom Hl. Geist und zählt auf 3 Hauptstationen (Hellville, Dsaudsi, Mamutsu) 4600 Kath. 4 P., 2 F. und 6 S.

6. Von den übrigen Inselgruppen im Indischen Ozean ist nur noch die Diözese Port Louis (Mauritius) anzuführen, weil hier unter den zahlreichen indischen und chinesischen Plantagenarbeitern 2 Jesuitenpatres und 3 S. ungefähr 10 000 Kath. (meist Hindu) gesammelt haben. Aus der Diözese St. Denis (Reunion) und Port Victoria (Seyschellen) verlautet nichts über k. Heiden- oder Mohammedanermission.

Die afrikanischen Inseln. Summa: 67 St., 157 P., 114 F., 185 S., 647 Sch., 39 321 Schl., 193 631 Kath.

Ganz Afrika. Summa: 614 Stat., 1617 P., 947 F., 1656 S., 2597 Sch., 175 836 Schl., 627 884 Kath.

II. Asien. A. Vorderasien (S. 111, 8) mit den kath. M. in Kleinasien, Mesopotamien, Syrien, Palästina, Arabien und Persien ist auch jetzt zu übergehen, da auf dem ganzen Gebiete fast ausnahmslos an der Gewinnung von Christen anderer Konfessionen (Syrer, Chaldäer, Armenier usw.) gearbeitet wird. Die Bekehrung von Mohammedanern kommt nur ganz vereinzelt vor, so daß sie für die Statistik keine nennenswerte Rolle spielt. Nach Krose (Kath. Missionsstatistik) zählt die k. M. in Vorderasien im ganzen 629 797 Kath., von denen 50 022 auf den lateinischen Ritus und 579 775 auf verschiedene orientalische Riten (nämlich 72 292 armenischer R., 138 733 griechisch-melchitischer R., 20 200 syrischer R., 63 950 syro-chaldäischer R., 284 600 syro-maronitischer R.) entfallen. An kath. Arbeitskräften sind in Vorderasien 2874 P. (darunter 2256 eingeborene), 1811 F. und 1224 S. tätig. 1090 Sch., 67 118 Schl.

B. Vorderindien (S. 111, 13). Durch das Konkordat von 1886 (S. 112, 6) behielt Portugal das Patronatsrecht über das zur Patriarchaldiözese erhobene Goa, und dessen Suffraganbistümer Damão, Cochin und Meliapur; außerdem wurden mehrere Goanesengemeinden innerhalb der Propagandagebiete der Jurisdiktion der portugiesischen Bischöfe unterstellt, und der Gouverneur von Goa erhielt das Recht, zur Besetzung der Bischofsstühle Bombay, Mangalur, Quilon und Tritschinopoli einen aus 3 von den Bischöfen der betreffenden Kirchenprovinz ihm genannten Kandidaten dem päpstlichen Stuhle vorzuschlagen. Dafür erkannte Portugal im übrigen fortan die unbeschränkte Kirchengewalt des Papstes über das nicht portugiesische Indien an. Alsbald (1886/87) wurde nun die kirchliche Hierarchie in Indien errichtet. Zur Pflege der Gesamtinteressen der indischen Mission rief Leo XIII. eine apost. Delegatur ins Leben. Schon mit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts hat die kath. M. in Indien einen neuen, von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wachsenden Aufschwung genommen, neue Arbeitskräfte herangezogen und sich von Süden aus über ganz Vorderindien ausgebreitet. Es arbeiten jetzt in der indischen Mission von Priesterorden die Jesuiten, Benediktiner-Sylvestriner, unbeschuhten Karmeliter, Kapuziner, Kreuzherren, Oblaten von der unbefl. Empfängnis, Salesianer von Annecy, Salvatorianer, sowie die Patres von Mailander, Mill-Hiller und Pariser Seminar, ferner von Laienorden die Brüder von den 7 Schmerzen Mariä, der unbefleckten Gottesmutter, der hl. Theresia, die Christl. Brüder, Franziskanertertiaren, Josephsbrüder, Patritiusbrüder und Schulbrüder; endlich von Schwesternkongregationen die Aloysiusschwestern, Annenschw. von der Vorsehung, Augustinerinnen, Barmherzige Schwestern (Vinzentinerinnen), vom ehrw. Kapitanio, von Lovere, Karmelitessen, Karmelitessentertiaren, Franziskanessen, Franziskaner-Missionsschw., Franziskanertertiaren, Josephsschw. von Clugny, von Tarbes, Kleine Armenschw., Kreuzschw. (Schweizer), Lorettoschwestern, Lyoner Missionsschw., Marienschw., (bayrische), Missionsschwestern von der unbefl. Empfängnis, Pariser Katechisten-Schw., Salvatorianerinnen, Schwestern von Jesus, von der Darstellung, vom guten Hirten, von der hl. Familie, vom hl. Herzen Mariä und Tertiaren von Jesus.

Die kath. Hierarchie Vorderindiens (ohne Ceylon) umfaßt 6 Kirchenprovinzen (Agra, Bombay, Kalkutta, Madras, Pondichery, Verapoly) mit ebensoviel gleichnamigen Erzbistümern, 14 Bistümer (Allahabad, Lahore, Madura, Mangalur, Puna, Dakka, Krischnagar, Haiderabad, Nagpur, Vizagapatam, Koimbatur, Kumbakonam, Maisur, Quilon), 3 Vikariate (Trichur, Ernakulam, Changanacherry) und 4 Präfekturen (Kaschmir-Kafiristan, Bettiah, Radschputana, Assam). Dabei ist das unter goanesischer Jurisdiktion stehende Patriarchal-Erzbistum Goa mit den 3 Bistümern Damão, Cochin und Meliapur nicht mit eingerechnet.

1. Diözese Madura oder Tritschinopoly. Das jetzige Bistum umfaßt die größten Scharen der kath. Bevölkerung, nämlich 245 255 unter annähernd 6 Millionen Seelen. Auf 49 Hauptstat. (Tritschinopoly, Madura, Palamkotta, Dindigal, Adeikalaburam, Negapatam, Tandschaur) arbeiten 99 (darunter 34 eingeb.) P. — Jesuiten — und 207 S. Tritschinopoly hat im St. Josephs-Kolleg die bedeutendste kath. Lehranstalt in ganz Südindien. In Schembaganur auf den Palnibergen befindet sich das gemeinsame Studierhaus der indischen Jesuitenmissionen. In 405 Schulen 15 666 Sch. und 1600 Mittelschüler.

2. Im Norden folgt bis zum Kolerunflusse die durch Priester vom Pariser Seminar verwaltete Diözese Kumbakonam (zur Provinz Pondichery gehörig), welche die französische Kolonie Karikal in sich einschließt. Von der auf 3 Millionen geschätzten Bevölkerung haben 47 (darunter 12 eingeb.) P. und 15 S. auf 27 Hauptstationen (Kumbakonam, Karikal, Paleam, Cocudy, Majaveram) 88 054 Kath. gesammelt. In 85 Schulen 4449 Sch.

3. Die ebenfalls von Patres des Pariser Seminars verwaltete Erzdiözese Pondichery umfaßt außer der gleichnamigen französischen Kolonie das englische Gebiet auf der Ostküste zwischen den Flüssen Kolerun und Palar und zählt auf 6 Millionen Einwohner 141 293 Kath., welche sich auf 56 Hauptstationen (Pondichery, Salem, Vellore, Arkot, Allody, Erayur) verteilen. 103 (darunter 23 eingeb.) P. und 73 S. In 82 Schulen 4545 Sch. und 1108 Mittelsch.

4. Die Erzdiözese Madras erstreckt sich vom Palar bis zur Kistna. Die Mission liegt in den Händen von Weltpriestern und Patres aus Mill Hill. 60 (darunter 21 eingeb.) P. und 91 S. haben auf 42 Hauptstationen (Madras, Tschingelpat, Arkonam, Bellary, Nellur, Guntur, 49 656 Kath. (von einer Gesamtbevölkerung von über 7 Mill.) gesammelt. In 85 Schulen 3906 Sch. und 320 Mittelsch.

5. Diözese Koimbatur, von Priestern des Pariser Seminars verwaltet. Von der Gesamtbevölkerung von 2 Mill. Seelen sind durch 56 (davon 13 eingeb.) P., 5 F. und 23 S. 37 843 Kath. auf 30 Hauptstat. (Koimbatur, Palghat, Irod, Polachy, Karur, Uttakamand) gesammelt. In 83 Schulen 2099 Sch. und 4349 Mittelsch.

6. Auf der Westküste ist die südlichste Diözese Quilon, die von den unbeschuhten Karmelitern verwaltet wird. Hier bestehen die Gemeinden größtenteils aus unierten Syrern. Die 110 742 Kath. (Gesamtbevölkerung über 1½ Mill.) verteilen sich auf 40 Hauptstationen (Quilon, Trivandrum, Mampally, Calladey) unter 59 (davon 40 eingeb.) P. und 66 S. In 136 Schulen 9229 Sch. und 1997 Mittelsch.

7. Im Norden grenzt daran die Erzdiözese Verapoly-Ernakulam, die auf knapp 2 Mill. Einwohner 71 753 Kath. zählt, die ebenfalls meist dem syro-malabarischen Ritus angehören. Die Mission liegt in den Händen der unbesch. Karmeliter. 84 (darunter 68 eingeb.) P. und 12 S. 30 Hauptstationen (Ernakulam, Verapoly, Allagy, Devikullam). In 130 Schulen 8726 Sch. und 790 Mittelsch.

8., 9. und 10. Für die katholischen Syromalabaren sind seit 1887 bzw. 1896 die 3 Vikariate Trichur, Ernakulam und Changanacherry errichtet, die von syro-malabarischen Weltpriestern verwaltet werden. Das Vik. Trichur zählt auf 63 Hauptstat. (Trichur, Kunnakullam) 91 998 Kath., 68 eingeb. P., 183 Schulen, 18 646 Sch. und 1078 Mittelsch. Das Vik. Ernakulam zählt 93 011 Kath. auf 74 Hauptstat. (Ernakulam, Alwaye), 92 eingeb. P., 178 Schulen und 8544 Sch. Im Vikariat Changanacherry sind 140 272 Kath. auf 130 Hauptstat. (Changanacherry, Peermade) durch 263 eingeb. P. und 35 S. gesammelt. In 426 Schulen 14 328 Sch. und 683 Mittelsch.

11. Auf der diesen 3 Vik. vorgelagerten Küste liegt die goanesische Diözese Cochin mit 97 259 Kath. in der Pflege goanesischer Weltpriester. 64 (darunter 57 eingeb.) P. und 19 S. In 88 Schulen 7125 Sch. und 809 Mittelsch.

12. Den ganzen Küstenstrich nordwärts bis nach Goa hin nimmt die Diözese Mangalur ein, welche 1878 von den Karmelitern den venetianischen Jesuiten überlassen wurde. Letztere haben 1880 in Mangalur das ansehnliche St. Aloysius-Kolleg begründet. Auf 41 Hauptstationen (Mangalur, Kannanur, Tellicherry, Kalikut, Mulki) sind durch 99 (dar-

unter 57 eingeb.) P., 29 F. und 118 S. 93 028 Kath. gesammelt. In 79 Schulen 5676 Sch. und 1587 Mittelsch. Die Jesuiten haben sich hier vielfach rücksichtslos in Basler Missionsgebiet eingedrängt.

13. Jenseits der Ghats liegt die Diözese Maisur. Aus den verschiedenen hier zusammenstoßenden Völkerschichten der Tamulen, Kanaresen, Telugu und Konkani sind 46 708 Kath. auf 25 Hauptstationen (Maisur, Bangalur, Sathally, Schimoga, Kolar) gesammelt. 57 (davon 11 eingeb.) P., 10 F. und 100 S. In 72 Schulen 3855 Sch. und 272 Mittelsch.

14. Die Diözese Haiderabad, welche den größten Teil des gleichnamigen Eingeborenenstaates und das britische Küstenland zwischen Kistna und Godaveri mit zusammen gegen 12 Mill. Seelen umfaßt, ist seit 1863 dem Mailänder Seminar als Arbeitsfeld übergeben. Die meisten Erfolge hat die kath. M. an der Küste unter den Telugu erzielt, während das Gebiet des mohammedanischen Nizams von Haiderabad sich unfruchtbar erweist. Die 15 083 Kath. verteilen sich auf 13 Hauptstationen (Haiderabad, Sekunderabad, Bezwada, Ellur, Masulipatam). 21 P. In 48 Schulen 1483 Sch. und 972 Mittelsch.

15. Aus den entlegensten Teilen bunt zusammengesetzt ist die goanesische Diözese Meliapur. Sie umfaßt die 5 Distrikte St. Thomas mit der Kathedralgemeinde Meliapur — innerhalb des Weichbildes von Madras —, Tandschaur, Madura, Fischerküste und Bengalen. In Tandschaur haben die goanesischen Weltpriester an italienischen Salesianern Mitarbeiter. Auf 42 Hauptstationen (Meliapur, St. Thomas-Mount, Tschingelpat, Tandschaur, Negapatam, Kalkutta, Hugli) sind 74 665 Kath. gesammelt. 71 (davon 51 eingeb.) P., 1 F. und 38 S. In 25 Schulen 1461 Sch. und 603 Mittelsch.

16. In der Patriarchaldiözese Goa, die außer der gleichnamigen portugiesischen Kolonie noch die zwei benachbarten englischen Missionsbezirke Ghats und Kanara mit rund 2¹/₂ Mill. Bewohnern umfaßt, haben sich seit dem Abschluß des Konkordates von 1886 die Verhältnisse gebessert. Der rührige erste Patriarch hat portugiesische Jesuiten zur Unterstützung herangezogen und in Rachol bei Goa ein mit einem Priesterseminar verbundenes Kolleg begründet. Der Sitz des Patriarchen ist in Pangim (Neu-Goa). Die republikanische Regierung hat sich bis jetzt noch an die Vereinbarungen des Konkordates gehalten. Auf 136 Hauptstationen (Pangim, Goa, Manusa, Margão) sind 335 031 Kath. gesammelt, von denen gegen 37 000 auf den englischen Anteil der Patriarchaldiözese entfallen. 619 eingeb. P., 27 S. In 147 Schulen 4016 Sch. und 452 Mittelsch.

17. Die Diözese Puna erstreckt sich über den Süden der Präsidentschaft Bombay und reicht von Goa nordwärts bis zum Narbada-Fluß. Die deutschen Jesuiten haben hier auf 21 Hauptstationen (Puna, Hubli, Dharwar, Belgaum, Kolhapur, Satara, Kendal, Surat) 17 292 Kath. in Pflege. 32 (davon 10 eing.) P., 2 F., 19 S. In 89 Schulen 2554 Sch. und 730 Mittelsch.

18. Eine Enklave in dem eben genannten Kirchengebiet bildet die goanesische Diözese Damão, welche außer der gleichnamigen kleinen portugiesischen Kolonie und der gleichfalls portugiesischen Stadt Diu (Halbinsel Guzerat) noch Teile von Bombay, die Insel Salsette und das benachbarte Küstenland von Bassein umfaßt. In 44 Hauptstationen (Damão, Diu, Bombay, Tannah) leben 72 002 Katholiken unter 87 (darunter 82 eingeb.) dem goanesischen Weltklerus angehörenden P. In 87 Schulen 4088 Sch. und 916 Mittelsch.

19. Das den Jesuiten anvertraute Bombay ist eine der ausgedehntesten Erzdiözesen Indiens; denn sie reicht von Kabul und Afghanistan über Sindh bis zur Halbinsel Guzerat, einschließlich des größten Teiles des Stadtgebietes vom Bombay, wo die Jesuiten großartige Erziehungsanstalten (St. Xavier-Kolleg, St. Stanislaus- und St. Mary's-Institut) haben. Auf 28 Hauptstat. (Bombay, Broach, Bhaunagar, Ahmedabad, Baroda, Karachi, Kotri, Quetta) sind 19 818 Kath. gesammelt. 69 (davon 18 eing.) P., 16 F. und 90 S. In 20 Schulen 430 Sch. und 2818 Mittelsch.

20. Nördlich von Haiderabad liegt die den Salesianern von Annecy übertragene Diözese von Nagpur. Die 12 820 Kath. verteilen sich auf 16 Hauptstat. (Nagpur, Thanna, Khandiva, Jabalpur, Passan, Kamthi). 33 (darunter 3 eingeb.) P., 36 F., 88 S. In 83 Sch. und 740 Mittelsch.

21. Zwischen Nagpur und der Ostküste liegt die Diözese Vizagapatam, welche ebenfalls von den savoyischen Salesianern verwaltet wird. Sie haben auf 15 Hauptstationen (Vizagapatam, Kokanada, Berhampur, Salur) 14 290 Kath. gesammelt. 31 P., 6 F. und 48 S. In 15 Schulen 385 Sch. und 603 Mittelsch.

22. Der westliche Teil von Bengalen ist als Erzdiözese Kalkutta den Jesuiten anvertraut, die in Kalkutta als Bollwerk ihres Ordens das St. Franz Xavier-Kolleg unterhalten. Die meisten Eroberungen haben sie als Eindringlinge auf einem altevangelischen Missions-

gebiete unter den Bergvölkern (Kols) der Provinz Tschota Nagpur gemacht. 105 (davon 2 eingeb.) P., 62 F. und 25 S. haben 92 491 Kath. auf 35 Hauptstat. (Kalkutta, Tschandernagor, Khargpur, Seruadag, Chaibasa, Khunti, Rantschi) in Pflege. In 185 Schulen 9762 Sch. und 683 Mittelsch.

23. Das eigentliche Zentralbengalen vom Himalayastaat Bhutan bis hinab zu den östlichen Teile des Gangesdelta nimmt die Diözese Krischnagarh ein, wo die Arbeit in den Händen der Patres vom Mailänder Seminar liegt. 9 P. und 16 S. haben 5078 Kath. auf 6 Hauptstat. (Krischnagarh, Berhampur, Santipur) gesammelt. In 24 Schulen 774 Sch.

24. Die den Vätern vom hl. Kreuz anvertraute Diözese Dakka umfaßt zunächst das Flachland am untern Brahmaputra, sowie das östliche Küstenland des bengalischen Meerbusens, reicht aber auch hinauf in die Berge von Tippera. Die meisten Stationen sind an Orten, wo auch englische Baptisten arbeiten. 16 P. und 2 S. haben auf 11 Hauptstationen (Dakka, Barisal, Namahganj, Akyab) 11 150 Kath. in Pflege. In 28 Schulen 1600 Sch.

25. An letzter Stelle unter den indischen kath. Missionen in bezug auf die Zahl der Christen steht die 1889 begründete Präf. Assam, welche neben der gleichnamigen Provinz noch Bhutan umfaßt. Die Missionsarbeit liegt hier in den Händen der „Gesellschaft vom Göttl. Erlöser" (Salvatorianer). 12 P. und 8 S. haben auf 7 Hauptstat. (Schillong, Bondashill, Raliang, Gowhati) 2000 Kath. gesammelt. In 21 Schulen 386 Sch.

26. Die Diözese Allahabad umfaßt die südöstliche Hälfte der Nordwestprovinzen, deren Hindubevölkerung einen harten Boden für die mit der Missionsarbeit betrauten Kapuziner bildet. Die 11 680 Kath., welche von 31 P. versorgt werden, verteilen sich auf 20 Hauptstationen (Allahabad, Lakhnau, Kanpur, Benares, Faizabad, Nainital). In 13 Schulen 470 Sch. und 390 Mittelsch.

27. Im Norden und Osten schließt sich an die vorgenannte Diözese die von ihr 1892 abgezweigte Präf. Battiah an, welche gleichzeitig den Himalayastaat Nepal umfaßt, in dem die kath. M. vergeblich Fuß zu fassen versucht hat. Auf den 11 Hauptstationen (Bettiah, Darbhangah, Muzzaffarpur), die fast alle in der Gangesebene liegen, sind 3633 Kath. gesammelt. 15 (darunter 2 eingeb.) P., 8 F. und 22 S. In 14 Schulen 543 Sch.

28. Längs der Westgrenze der Diözese Allahabad zieht sich die Erzdiözese Agra hin. 36 P. und 6 S. haben auf 27 Hauptstationen (Agra, Delhi, Sardhana, Mirut, Bareilly) 8866 Kath. in Pflege. In 5 Schulen 326 Sch.

29. Aus dem südwestlichen Teile der Erzdiözese Agra wurde 1892 die Präfektur Radschputana gebildet, die viele kleine eingeborene Staaten umfaßt. Einen großen Teil der Präfektur nimmt die Indische Wüste (Thar) ein. 14 P., 30 F. und 6 S. haben auf 11 Hauptstationen (Dschaipur, Adschmir, Nasirabad, Udaipur, Indore, Mhow) 3012 Kath. gesammelt. In 17 Schulen 464 Sch. und 22 Mittelsch.

30. Die Diözese, welche das Fünfstromland des Pandschab und einen Ausschnitt aus dem Himalayagebiet umfaßt, ist das Arbeitsfeld belgischer Kapuziner, die in 3 weit voneinander getrennten Gruppen 16 Hauptstationen (Lahore, Amritsar, Multan, Francisabad, Sialkot, Dalhousie) angelegt haben. 33 P., 16 F. und 16 S. 5127 Kath. In 7 Schulen 465 Sch. und 280 Mittelsch.

31. Von der vorigen Diözese wurde 1887 die Präf. Kaschmir-Kafiristan abgezweigt und den Patres vom Mill-Hiller Seminar übertragen. Da Kafiristan, seitdem es zu Afghanistan gehört, der Mission ganz verschlossen ist und in Kaschmir für die Mission auch wenig Bewegungsfreiheit ist, so konzentriert sich die Arbeit auf den zur Präf. gehörenden Nordzipfel des Pandschab mit seinen großen Garnisonstädten. 13 P. und 18 S. haben auf 10 Hauptstat. (Rawalpindi, Murree, Peschawar, Srinagar, Baramulla) 5000 Kath. in Pflege. In 3 Schulen 444 Sch. und 34 Mittelsch.

Wir lassen die statistische Tabelle über die kath. M. in Vorderindien nach F. Schwager und H. A. Krose folgen (s. nächste Seite).

C. Ceylon (S. 114, 41). Die Insel Ceylon wurde 1836 zunächst als Ap. Vik. von der Diözese Cochin abgezweigt und zerfällt jetzt kirchlich in die Erzdiözese Colombo und die 4 Diözesen Jaffna, Kandy, Galle und Trinkomali.

1. Die Erzdiözese Colombo, welche den westlichen Teil Ceylons umfaßt und von den Oblaten der unbefl. Empfängnis Mariä missioniert wird, hat in Colombo, dem erzbischöflichen Sitze, das ansehnliche St. Josephs-Kolleg. Um das Erziehungswerk zu fördern, hat die M. hier 3 einheimische Genossenschaften ins Leben gerufen, die Brüder des hl. Vinzenz von Paul und die Schwesternkongregationen des hl. Franz Xavier und des hl. Petrus

Stand der katholischen Mission in Vorderindien.

Missionsgebiete	Als selbständiges Missionsgebiet errichtet	Einheimische Katholiken	Priester: Ausländer	Priester: Eingeborene	Ausländische Brüder	Ausländische Schwestern	Hauptstationen	Schulen	Volksschüler	Mittelschüler
1. D. Madura	1836	245255	65	34?	?	207	49	405	15666?	1600?
2. D. Meliapur	1606	74665	20	51	1	38	42	25	1461	603
3. D. Koimbatur	1845	37843	43	13	5	23	30	83	2099	4349
4. D. Kumbakonam	1899	88054	35	12	—	15	27	85	4449	—
5. E.D. Pondichery	1836	141293	80	23	—	73	56	82	4545?	1108
6. D. Maisur	1850	46708	56	11	10	100?	25	72	3855	272
7. E.D. Madras	1832	49656	39	21	—	91	42	85	3906	320
8. D. Haiderabad	1851	15083	21	—	3	49	13	48	1483	972
9. D. Vizagapatam	1845	14290	31	—	6	48	15	15	385	603
10. D. Nagpur	1887	12820	30	3	36	88	16	83	1866	740
11. E.D. Verapoly	1853	71753	16	68	—	12?	30	130	8726	790
12. D. Quilon	1853	110742	19	40	—	66?	40	136	9229	1997
13. D. Cochin	1857	97259	7	57	—	19	36	88	7125	809
14. D. Trichur	1887	91998		68	—	—	63	183	18646	1078
15. D. Ernakulam	1896	93011		92	—	—	74	178	8544	—
16. D. Chamganacherry	1896	140272		263	—	35?	130	426	14328	683
17. D. Mangalur	1853	94028	42	57	29?	118?	41	79	5676	1587
18. P.D. Goa	1534	335031	?	619?	—	27	465	147	4016	452?
19. D. Tamão	1886	72002	5	82	—	—	44	87	4088	916
20. D. Puna	1854	17292	22	10	2	19	21	89	2554	730
21. E.D. Bombay	1637	19818	51	18	16	90	28	20	430	2818
22. A.P. Kaschmir-Kafiristan	1888	5000	13	—	—	18	10	3	444	34
23. D. Lahore	1880	5127	33	—	16	16	16	7	465	280
24. E.D. Agra	1784	8866	36	—	?	6	27	5	326?	—
25. D. Allahabad	1845	11680	31	—	?	?	20	13?	470?	390
26. A. P. Radschputana	1892	3012	14	—	30	6?	11	17	464	22
27. A. P. Bettiah	1892	3633	13	2	8	22	11	14	543	?
28. E.D. Kalkutta	1834	92491	103	2	62?	25?	35	185	9762	683
28. D. Krischnagar	1870	5078	9	—	—	16	6	24	774	—
30. D. Dakka	1850	11150	16	—	2	33	11	28	1600	—
31. A.P. Assam	1889	2000	12	—	—	8	7	21	386	—
		2115910	862	1546	226	1268	1441	2863	138511	23836
Nach Abrechnung der für die moderne kath. Heidenmissin nicht in Betracht kommenden goanesischen und syromalabarischeu Diözesen (2, 13, 14, 15, 16, 18, 19) ergibt sich als Generalstatistik für Vorderindien		497205	27	531	1	92	345	900	50104	3173
		1618705	835	1015	225	1176	1096	1963	88407	20663

D. = Diözese, P. D. = Patriarchaldiözese, A. P. = Apostolische Präfektur.

101 (darunter 20 eingeb.) P., 43 F. und 96 S. haben auf 50 Hauptstat. (Colombo, Chilaw, Negombo, Malpitya, Tettapalay) 205 521 Kath. in Pflege. In 399 Schulen 30 402 Sch. und 5028 Mittelsch.

2. Ebenfalls in den Händen der Oblaten der unbefl. Empfängnis Mariä ist die den Norden der Insel einnehmende Diözese Jaffna, die zeitweilig durch ein neues goanesisches Schisma beunruhigt wurde. Auf den 23 Hauptstat. (Jaffna, Mannar, Anuradhapura,

Pangalai) sind 45 871 Kath. gesammelt. 43 (darunter 15 eingeb.) P., und 30 S. In 123 Schulen 6182 Sch. und 557 Mittelsch.

3. Das Zentrum der Insel umfaßt die Diözese Kandy, welche den italienischen Sylvestrinern, einem Zweige des Benediktinerordens, anvertraut ist. In Ampitya bei Kandy liegt das auf Betreiben Leo XIII. ins Leben gerufene päpstliche Generalseminar für Vorderindien, wo unter der Leitung von Jesuiten die Elite der eingeborenen Geistlichkeit ausgebildet wird. 36 (darunter 17 eingeb.) P., 12 F. und 27 S. versorgen auf 13 Hauptstat. (Kandy, Badulla, Nuwara Eliya, Gampola) 27 938 Kath. In 24 Schulen 1734 Sch. und 158 Mittelsch.

4. Die den französischen Jesuiten (Champagne) anvertraute Diözese Trinkomali, welche fast den ganzen Osten der Insel einnimmt, zählt auf 4 Hauptstationen (Trinkomali, Batticaloa) 8599 Kath. Der Islam erschwert hier die Arbeit. 15 P., 2 F. und 5 S. In 50 Schulen 2308 Sch. und 370 Mittelsch.

5. Die Diözese Galle streckt sich von der Südküste aus zungenförmig landeinwärts bis in die Nähe von Kandy. Hier haben die belgischen Jesuiten auf 10 Hauptstat. (Galle, Matara, Hambantota, Kegalla, Ratnapura) 10160 Kath. in Pflege. 21(darunter 2 eingeb.) P., 3 F. und 15 S. In 39 Schulen 2818 Sch. und 300 Mittelsch.

Ceylon. Summa: 100 St. 216 P. (davon 54 eingeb.), 60 F., 173 S., 635 Sch., 43 441 Schl., 6413 Mittelsch., 298 089 Kath.

D. Hinterindien (S. 115, 14). Das Gebiet zerfällt jetzt in die 3 Vik. Süd-, Nord- und Ost-Barma.

1. Das Vik. Süd-Barma umfaßt das Mündungsgebiet der 3 Flüsse Irawaddy, Sittang und Salwin, sowie die langausgedehnte Südküste Barmas, wo auf 27 Hauptstat. (Rangun, Maulmein, Bassein, Thayetmyo) 48 425 Kath. gesammelt sind, darunter viele eingewanderte Tamulen, Chinesen und Karenen. 62 (darunter 11 eingeb.) P., 37 F. und 70 S. In 115 Schulen 2506 Sch. und 5150 Mittelsch.

2. Das umfangreichste Vik. ist Nord-Barma mit 17 Hauptstat. (Mandaley, Bhamo, Nanlin, Nabeh) und 8725 Kath. 30 (darunter 4 eingeb.) P., 10 F. und 42 S. In 29 Schulen 1610 Sch.

3. Die Hauptwohnsitze des längst vor dem Eintritt der kath. M. von evangelischer Seite bearbeiteten Karenenvolkes und die östlichen Schanstaaten umfaßt das Vik. Ost-Barma, in welchem 13 P., 2 F. und 8 S. 12 300 Kath. auf 10 Hauptstat. (Karem, Leitho, Taungu, Monbye) gesammelt haben. In 32 Schulen 847 Sch. und 200 Mittelsch.

4. Die zur Erzdiözese gehörende Diözese Malakka deckt sich mit dem britischen Gebiet der Straits-Settlements und der verbündeten Malaienstaaten auf der Malakkahalbinsel und wird von dem Pariser Missionsseminar verwaltet. Unter den auf 26 Hauptstat. (Singapur, Kwala Lumpur, Pinang, Malakka) gesammelten 27 000 Kath. besteht die Mehrzahl aus Chinesen; auch sind viele eingewanderte Tamulen darunter. Die M. unterhält in Pinang das Generalseminar der Pariser Missionen, aus dem im Laufe des v. Jahrhunderts ein volles Tausend eingeb. Priester hervorgegangen ist. 40 (darunter 1 eingeb.) P., 45 F. und 100 S. In 52 Schulen 4366 Sch. und 3400 Mittelsch.

In Britisch-Hinterindien zählt somit die kath. M. 80 St., 145 (darunter 16 eingeb.) P., 94 F. 220 S., 228 Sch., 9329 Schl., 8750 Mittelsch. und 96 544 Kath.

5. Siam (S. 115, 26). Das Vik. Siam umfaßt nur die Westhälfte des gleichnamigen Königreiches und wird von den Patres des Pariser Missionsseminars, wie fast alle übrigen Missionsgebiete Indochinas, bearbeitet. 54 (darunter 13 eingeb.) P., 12 F. und 99 S. haben auf 27 Hauptstat. (Bangkok, Ayuthia, Palnampo, Petriu) 22 200 Kath. — darunter viele Chinesen — gesammelt. In 47 Schulen 2680 Sch. und 595 Mittelsch.

6. Das Vik. Laos umfaßt den Osten Siams und den Westen Annams, soweit er von Laos-Stämmen zu beiden Seiten des Mekong bewohnt wird. Hier hat das Pariser Missionsseminar auf 12 Hauptstat. (Nongseng, Dondon, Palsang, Bassac) 13 000 Kath. in Pflege. 36 (darunter 4 eingeb.) P., 24 S. In 39 Schulen 786 Sch.

Mit Laos sind wir schon in das weit ausgedehnte Kolonialgebiet des französischen Indochina eingetreten (S. 115, 35). Es umfaßt die Vikariate Kambodscha, West-, Ost-, Nord-Kotschinchina, Süd-, West-, Ober- und Küsten-Tongking, Ost-, Zentral- und Nord-Tongking, die letzteren drei das Arbeitsfeld der Dominikaner, die übrigen die des Pariser Miss.-Seminars. Von Laienorden sind in Indochina die Schulbrüder und Dominikanertertiaren, von Frauenkongregationen die Karmelitessen, Dominikanertertiaren, Marienschwestern, Schwestern der Vorsehung und die Vinzentinerinnen von Chartres tätig; die letzteren zählen auch viele eingeborne Schwestern.

7. Das Vik. Kambodscha umfaßt außer dem gleichnamigen Königreich im Mündungsgebiete des Mekong auch noch einen Südostzipfel Siams. Auf 37 Hauptstat. (Pnom-Penh, Ta Mau, Bac Lieu, Battembang) haben 80 (darunter 33 eingeb.) P. und 195 S. 37 659 Kath. in Pflege. In 86 Schulen 4411 Sch. und 60 Mittelsch.

8. Zum Vik. West-Kotschinchina gehört das Küstengebiet um Saigon östlich vom Mekong-Delta mit 82 Hauptstationen (Saigon, Mytho, Go Cong, Baria, Mac-bat, Tay-ninh) und 63 703 Kath. 134 (darunter 75 eingeb.) P., 36 F. und 678 S. In 133 Schulen 7150 Sch. und 493 Mittelsch.

9. Das östlich von dem eben genannten Vik. gelegene Küstengebiet, welches schon zum südlichen Annam gehört, nimmt das Vik. Ost-Kotschinchina ein, in welchem 102 (darunter 37 eingeb.) P. und 256 S. auf 43 Hauptstat. (Lang Song oder Binh-Dinh, Tourane, Van Doa, Mang Lang, Phanry) 83 180 Kath. in Pflege haben. In 54 Schulen 691 Sch.

10. Die nördlich angrenzende kleine, aber dichtbevölkerte Küstenstrecke Annams bildet das Vik. Nord-Kotschinchina mit 50 Hauptstat. (Phuxuan oder Hue, Tamdoa, Nhu-ly, Mi-duch, An-loc) und 56 054 Kath. 95 (darunter 51 eingeb.) P., 13 F. und 355 S. In 42 Schulen 829 Sch. und 80 Mittelsch.

11. Ein sehr fruchtbares Missionsgebiet ist das an das vorige im Norden sich anschließende Vik. Süd-Tongking, in welchem 123 (darunter 84 eingeb.) P. und 156 S. auf 17 Hauptstat. (Xa-Doai, Ha-tinh, Vinh, Manh-son, Ho-yen, Dong-thanh) 134 636 Kath. gesammelt haben. In 182 Schulen 5690 Sch.

12. Das nordwärts angrenzende Vik. Küsten-Tongking, das erst 1903 von den benachbarten Vikariaten abgezweigt wurde, zählt auf 31 Hauptstat. (Thanh-Hoa, Phuc Lang, Bien Son, Ben Chuong, Ba Lang) 89 000 Kath. 92 (darunter 56 eingeb.) P. und 120 S. In 462 Schulen 13 294 Sch.

13. Viel Erfolge hat die kath. M. auch in dem Vik. West-Tongking erzielt, welches das Land zwischen Küsten-Tongking und dem Schwarzen und Roten Flusse umfaßt. Hier haben 137 (darunter 92 eingeb.) P., 16 F. und 417 S. auf 52 Hauptstat. (Ke So, Hanoi, Phuly, Nam Dinh, Dong Linh, Ke Voi) 140 379 Kath. in Pflege. In 597 Schulen 17 628 Sch. und 312 Mittelsch.

14. Das Vik. Ober-Tongking schließt das Gebiet im Ober- und Mittellaufe des Schwarzen und Roten Flusses ein bis zur Grenze von Yünnan. Hier sind auf 26 Hauptstat. (Hung-Hoa, Sontay, Vietri, Phuc Loc, Lang Thiu, Lao Kai) in dem schwach bevölkerten Lande 21 130 Kath. gesammelt. 46 (darunter 19 eingeb.) P. und 45 S. In 140 Schulen 2123 Sch.

15. Das kleine, aber überaus dicht bevölkerte Delta des Roten Flusses bildet das Vik. Zentral-Tongking, welches ebenso wie die beiden folgenden den spanischen Dominikanern anvertraut ist. Auf 42 Hauptstat. (Bui-Chu, Truong Lao, Boch Thinh, Lieu De, Ngo Dong, Ha Cat) zählt man 219 600 Kath. 114 (darunter 90 eingeb.) P. und 427 S. In 679 Schulen 12 241 Sch.

16. Im Nordosten schließt sich unmittelbar an das vorige das Vik. Ost-Tongking an mit 22 Hauptstationen (Hai-Duong, Hai Phong, Dong Xuyen, Nam Am, Ke Sat) und 54 000 Kath. In 272 Schulen 2496 Sch. und 422 Mittelsch. 57 (darunter 40 eingeb.) P. und 95 S.

17. Die äußerste Nordostecke Tongkings nimmt das Vik. Nord-Tongking ein, in welchem 46 (darunter 26 eingeb.) P. und 57 S., auf 21 Hauptstat. (Bac-Ninh, Lang Son, Phu Lang Thuong, Thai Nguyen, Tam Ra) 31 016 Kath. in Pflege haben. In 199 Schulen 1124 Sch.

Auf das französische Indochina (Laos inbegriffen) entfallen also im ganzen 435 St., 1062 (darunter 607 eingeb.) P., 65 F., 2825 S., 2885 Sch., 68 463 Schl., 1367 Mittelsch., 941 424 Kath.

Hinterindien. Summa: 542 St., 1261 (darunter 636 eingeb.) P., 171 F., 3152 S., 3160 Sch., 80 472 Schl., 9345 Mittelsch., 1 060 069 Kath.

E. Niederländisch-Indien und Britisch-Nordborneo. Hier nimmt die kath. M. im Vergleiche zur evangelischen eine sehr bescheidene Stellung ein. Von Priesterorden sind dort die holländischen Jesuiten, Kapuziner und die Patres vom Mill-Hiller Seminar vertreten, von Laienorden die Aloysiusbrüder und von Schwesternkongregationen die Franziskanertertiaren, Ursulinerinnen, Tilburger Barmh. Schwestern und die Schwestern von Jesus, Maria und Joseph. Das weitausgedehnte Inselgebiet zerfällt kirchlich in das Vik. Batavia und in die 4 Präf. Sumatra, Nord- und Süd-Borneo und Niederländisch-Neuguinea.

1. Das bereits 1808 begründete Vik. Batavia umfaßte bis 1911, wo die Präf. Sumatra abgezweigt wurde, die ganze Inselwelt Niederländisch-Indiens mit alleiniger Ausnahme von Borneo. Die holländischen Jesuiten unterhalten auf Java 11 (Batavia, Buitenzorg,

Cheribon, Samarang, Magelang, Mendut, Djokjokarta, Ambarawa, Muntilan, Madiun, Surabaja), auf Banka 1 (Sungei Selan), auf Flores 2 (Maumeri, Larantuka), auf Timor (niederl. Anteil) 1 (Fiaralan) und auf Celebes, wo sich in der Minahassa die kath. M. in ein altevangelisches Missionsgebiet eingedrängt hat, 3 Hauptstationen (Menado, Tomohon, Makassar), insgesamt 18 Hauptstationen mit 30 190 Kath. 29 (darunter 1 eingeb.) P., 6 F. und 220 S. In 43 Schulen 3062 Sch. In diesen Zahlen ist die Statistik der neuen Präf. Sumatra mit inbegriffen. Unter den Christen sind die Chinesen stark vertreten.

2. Die 1911 selbständig gemachte Präf. Sumatra, welche außer der gleichnamigen Insel auch die benachbarten kleineren Inselgruppen umfaßt, wurde den holländischen Kapuzinern übertragen, welche die 4 Hauptstationen (Padang, Kota Radscha, Medan, Tandjong Sata) versehen.

3. Die Präf. Süd-Borneo deckt sich mit dem niederländischen Teile der Insel, welchen die holl. Kapuziner 1905 von den Jesuiten übernommen haben. 16 P., 10 F. und 15 S. arbeiten in Westborneo teils unter eingewanderten Chinesen auf den 3 Küstenstat. (Singkawang, Pemangkat, Pontianak), teils unter den Dajakken auf den den 3 Inlandstat. (Sedjiram, Landjak, Laham), wo sie 856 Kath. gesammelt haben. In 5 Schulen 40 Sch.

4. In der Präf. Labuan und Nord-Borneo, welche den britischen Anteil der Insel umfaßt, arbeiten die Patres vom Mill-Hiller Seminar mehr unter den eingewanderten Chinesen als unter den Malaien. Auf 12 Hauptstat. (Labuan, Sarawak, Sibu, Baram, Jesselton, Sandakan) haben 22 P., 2 F. und 16 S. 2600 Kath. gesammelt. In 16 Schulen 672 Sch.

5. Einen weit ausgedehnten Sprengel bildet die 1904 begründete Präf. Niederländisch-Neuguinea, zu welcher außer der Westhälfte dieser großen Insel noch Halmaheira, Buru, Ceram, die Kei-, Aru- und Timorlaut-Inseln gehören. Die Arbeit ist den Missionaren vom heiligsten Herzen Jesu (Issoudun) übertragen, welche auf Neuguinea 2 Stat. (Merauke, Okuba), auf den Kleinen Kei-Inseln 3 Hauptstat. (Langgur, Sitz des Präfekten, Ngamar, Rumat) und auf der Timorlaut-Gruppe 1 Stat. (Laurane) mit insgesamt 1500 Kath. unterhalten. In 13 Schulen 404 Sch. 7 P., 8 F. und 5 S.

Niederländisch-Indien und Britisch-Nordborneo. Summa: 46 St., 74 (darunter 1 eingeb.) P., 26 F., 256 S., 77 Sch., 4178 Schl., 35 146 Kath.

F. China (S. 116, 18). In dem Schreckensjahre 1900 hat auch die kath. M. schwer gelitten; 45 Missionare und 9 Schwestern starben den Märtyrertod. Im Gegensatz zu den meisten evang. Missionsgesellschaften, die entweder jeden Schadenersatz ablehnten oder nur ganz mäßige Entschädigungen annahmen, aber jedenfalls sämtlich Sühnegeld für die ermordeten Missionare perhorreszierten, hat die kath. M. als Sühne und Schadenersatz von der chinesischen Regierung die enorme Summe von 30 Mill. Mark beansprucht. Ein kaiserliches Dekret vom 10. April 1908 nahm wegen mißbräuchlicher Ausnützung seitens einiger Mitglieder des Klerus die besonderen Rangprivilegien der kath. Bischöfe und Missionare (s. S. 116, 59) wieder zurück. Alles das hat nicht dazu beigetragen, die Achtung vor der kath. M. in den Augen der Regierung und des Volkes zu erhöhen. Ob die jüngste politische Umwälzung in China der kath. M. förderlich sein wird, erscheint zweifelhaft.

An der kath. Missionsarbeit in China sind beteiligt von Priesterorden: die Augustiner, Dominikaner, Franziskaner, Jesuiten, Lazaristen, Trappisten, Missionare von Scheutveld, vom Mailänder, Pariser, Parmesaner und Römischen Missionsseminar, Missionare von der Gesellschaft des Göttl. Wortes (Steyl); von Laiengenossenschaften: Kleine Brüder Mariens, Maristen-Schulbrüder; von Schwesterngesellschaften: Vinzentinerinnen, Kanossianerinnen, Dominikaner-Tertiaren, Franziskaner-Missionsschwestern, Franziskaner-Tertiaren, Helferinnen der armen Seelen, Schwestern von der Darstellung, von der Vorsehung, vom unbefl. Herzen Mariä, Unbeschuhte Karmelitessen.

Wir geben auf S. 126 die Generalstatistik über China nach H. A. Krose und den „Kath. Missionen" (39. Jahrg., S. 102).

H. Japan und Korea (S. 118, 5 u. 117, 50). Die 20 000 Seelen zählenden Nachkommen der alten japanischen Kirche (s. S. 118, 17) halten sich von dem durch die neuzeitliche kath. Mission begründeten Kirchenwesen getrennt und begnügen sich mit der von Laien gespendeten Taufe. Seit der Erneuerung der Missionsarbeit ist die kath. Mission der evang. M. gegenüber ins Hintertreffen geraten, vornehmlich auch auf dem Gebiete des höheren Schulwesens. Um das Versäumte wieder einzuholen, bereiten die Jesuiten die Gründung einer Hochschule in der Hauptstadt vor. Das seit 1910 Japan als Provinz Tschosön angegliederte Korea wurde 1784 von den Kath. als Missionsfeld aufgenommen. Als sich in den ersten Jahrzehnten die Schar der Katholiken mehrte, erhoben sich immer wiederkehrende Verfolgungen, in denen im Laufe der Zeit 3 Bischöfe, 11 Priester und ungezählte Laien

Stand der katholischen Missionen in China.

Missionsgebiete (Vikariate bzw. Präfekturen [1])	Missionsgesellschaft	Katholiken	Priester europäische	Priester eingeb.	Brüder	Hauptstationen	Schulen	Schüler	Schwestern
Schansi (Nord- u. Süd-Sch.)	Franziskaner	37 060	42	19	7	10	39	233	3 734
Schantung (Nord-, Ost-, Süd-Sch.)	Franziskaner u. Steyler	88 447	106	35	18	90	75	390	5 475
Schensi (Nord-, Zentral-, Süd-Sch.)	Franziskaner u. Römisches Sem.	36 605	32	30	—	27	30	66	1 181
Fukien (Fukien, Amoy) [2]	Dominikaner	52 728	52	25	—	10	60	112	1 821
Honan (Nord-, West-, Süd-H.)	Sem. v. Mailand u. Parma	25 053	42	13	3	10	22	131	1 791
Hongkong	Sem. von Mailand	14 945	13	10	12	111	14	73	2 543
Hunan (Nord-, Süd-H.)	Franziskaner u. Augustiner	11 223	40	9	—	12	34	31	443
Hupe (Nordw.-, Südw.-, Ost-H.)	Franziskaner	58 589	58	41	3	74	35	83	5 053
Kansu (Nord-, Süd-K.)	Scheutvelder	4 494	35	4	—	—	17	13	267
Kiangsi (Nord-, Süd-, Ost-K.)	Lazaristen	43 505	54	25	9	62	31	182	4 100
Kiangsu-Nganhwei (Kiangnan)	Jesuiten	184 364	129	65	112	364	111	1373	37 796
Kwangsi	Pariser Seminar	4 277	26	4	9	26	22	40	434
Kwantung	Pariser Seminar	58 917	70	19	4	474	36	201	3 360
Kweitschau	Pariser Seminar	25 728	51	17	—	109	42	156	2 336
Macao [3]	Weltklerus	30 347	63	8	—	?	3	30	?
Mandschurei (Nord-, Süd-M.)	Pariser Seminar	42 704	57	16	—	340	40	235	5 187
Mongolei (Südw.-, Zentral-, Ost-M.)	Scheutvelder	59 535	130	36	1	?	67	250	5 688
Sztschuen (Nordwest-, Süd-, Ost-Sp., Kientschang)	Pariser Seminar	106 644	130	106	10	1679	171	847	13 505
Tschekiang (Ost-, West-T.)	Lazaristen	28 280	28	22	5	97	17	130	2 953
Tschili (Nord-, Ost-, Zentral-, Südwest-, Südost-Tientsin)	Lazaristen und Jesuiten	282 887	139	110	98	293	72	1123	18 486
Tibet	Pariser Seminar	2 417	21	—	—	6	13	16	241
Yünnan	Pariser Seminar	11 305	29	13	—	39	30	108	1 605
Ili oder Kuldscha	Scheutvelder	300	5	—	—	—	3	1	?
		1 210 354	1352 [4]	627 [5]	291	3833	984	5824	117 999

[1]) China zerfällt in 49 kath. Missionsgebiete, nämlich 43 Vikariate, 4 Präfekturen (Süd-Kansu, West-Honan, Kwangsi, Kwangtung), 1 Diözese (Macao) und 1 selbständige Mission (Ili oder Kuldscha). — [2]) Die zum Vik. Amoy gehörende Insel Formosa ist unter der Statistik über Japan mit angeführt. — [3]) Bei der Diözese Macao sind auch die eingeborenen Christen des gegenwärtigen und vormaligen portugiesischen Anteils an der Insel Timor mit eingerechnet. — [4]) Diese Zahl erhöht sich noch um 27 europ. Priester, welche verschiedene Missionsprokuren verwalten, und um 7 europ. Trappistenpatres, so daß also die Gesamtsumme 1386 P. beträgt. — [5]) Dazu kommen noch 4 chinesische Trappistenpatres, also im ganzen 631 eingeborene P.

Nach einer in den „Katholischen Missionen" (39. Jahrg., S. 307) mitgeteilten Statistik vom J. 1910 beträgt für China die Gesamtsumme der Katholiken 1 292 287, die der europ. Priester 1422, die der eingeborenen Priester 640. Die allerneueste Statistik von F. Schwager („Zeitschrift für Missionswissenschaft" (1912, S. 212) zählt für China: 1 345 376 Katholiken, 1403 europ. Priester, 700 eingeb. Priester, 196 europ. Brüder, 686 europ. Schwestern, 1195 eingeb. Schwestern, 951 Hauptstationen unter europ. und 254 Hauptst. unter eingeb. Priestern, 6377 Volksschulen mit 77 771 Schülern und 48 534 Schülerinnen, 157 höhere Schulen mit 5002 Schülern und 1453 Schülerinnen, 304 Waisenhäuser mit 30 445 Waisenkindern. Unter dem Arbeiterpersonal sind die Trappisten in Nord-Tschili (1 Abt, 15 Priester, 21 Chor- und 42 Laienbrüder) nicht mit eingerechnet.

Märtyrer wurden. Das Ap. Vikariat wurde 1831 errichtet und dem Pariser Missionsseminar anvertraut. Damals war das Land noch unter ziemlich loser Oberherrschaft von China. Als es nach dem Kriege 1894 immer mehr unter japanischen Einfluß kam, sind die Gefahren und Schwierigkeiten der Mission zum großen Teil beseitigt und die Übertritte mehren sich. Doch hat sich auch hier die kath. M. von der evangelischen überflügeln lassen. Japan — einschließlich Korea — ist in 8 kath. Sprengel eingeteilt, die Erzdiözese Tokijo, die Diözesen Hakodate, Osaka, Nagasaki, die Präfektur Schikoku, die Vikariate Taiwan (Formosa), Söul und Taikyu. Mit Ausnahme von Schikoku und Taiwan, welche von Dominikanern versorgt werden, und Taikyus, das den deutschen Benediktinern anvertraut ist, liegt die Missionierung Japans und Koreas in den Händen der Patres vom Pariser Missionsseminar. Außerdem arbeiten dort von Priestergesellschaften Jesuiten, Trappisten, Steyler Missionare, Franziskaner; von Laienorden die Maristenschulbrüder und von Schwesterngesellschaften Vinzentinerinnen (Chartres), Schwestern vom Kinde Jesu (Chaufeilles), Trappistinnen, Franziskaner-Missionsschwestern und Schwestern vom hl. Mauritius.

1. Die Erzdiözese Tokijo umfaßt den mittleren Teil der Insel Hondo (Nippon) mit 9700 Katholiken, welche sich auf 20 Hauptstat. (Tokijo, Yokohama, Nagoya, Kanazawa, Gotemba) verteilen. 37 (darunter 4 eingeb.) P., 30 F., 71 S. In 13 Schulen 2245 Sch.

2. Das Südwestende Hondos nimmt die Diözese Osaka ein, in welcher 30 (darunter 4 eingeb.) P., 6 F. und 23 S. auf 21 Hauptstat. (Osaka, Kobe, Kyoto, Hiroschima, Schimonoseki, Tanabe) 3872 Kath. in Pflege haben. In 5 Schulen 1620 Sch.

3. Die stärkste Katholikenzahl hat die Diözese Nagasaki, welche außer der Hauptinsel Kiuschiu noch die weit ausgedehnte Gruppe der Riukiu-Inseln umfaßt. Auf 40 Hauptstat. (Nagasaki, Kurume, Kokura, Akaogi, Fukuoka, Saga, Nawa) sind 47 104 Kath. gesammelt. 61 (darunter 24 eingeb.) P., 31 F. und 193 S. In 9 Schulen 813 Sch.

4. Den kleinsten Sprengel bildet die Präfektur Schikoku auf der gleichnamigen japanischen Insel, wo seit 1905 6 P. auf 4 Hauptstat. (Matsuyama, Uwayama) nur 336 Kath. in Pflege haben. 2 Sch.

5. Über das Nordende Hondos, die Insel Hokkaido (Jeso) und die Südhälfte Sachalins erstreckt sich die Diözese Hakodate-Sendai mit 18 Hauptstat. (Hakodate, Aomori, Morioka, Sendai, Yamagata, Akita) und 4235 Kath. 32 (darunter 1 eingeb.) P., 29 F. und 49 S. In 7 Schulen 949 Sch.

6. Die zum Vikariate Amoy gehörende Insel Taiwan (Formosa) zählt 12 Hauptstat. (Tainan, Taiwan, Hanking, Kelung, Tamsui) mit 2760 Kath. 12 P., 3 F. und 27 S. In 7 Schulen 116 Sch.

7. und 8. Das frühere Vik. Korea ist seit 1911 in 2 Vik. geteilt, von denen das nach der Hauptstadt Söul benannte die Mitte und den Norden des Landes mit 34 Hauptstat. (Söul, Tschemulpo, Wönsan, Kiöngsöng, Pyöngyang, Kesöng, Ansöng) umfaßt, während das neugeschaffene Vik. Taikyu im Süden 14 Hauptstat. (Taikyu, Fusan, Tschilkok, Kimku, Kotschang) zählt. In beiden Vikariaten zusammen sind von 66 (darunter 15 eingeb.) P. und 53 S. 76 843 Kath. gesammelt. In 117 Schulen 2907 Sch.

Japan und Korea. Summa: 163 St., 244 (darunter 48 eingeb.) P., 99 F., 416 S., 160 Sch., 8647 Schl., 145 046 Katholiken.

I. Die Philippinen. Augustinermönche begannen hier 1522 die Missionsarbeit, an der sich später auch Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten, Beschuhte und Unbeschuhte Augustiner (Rekollekten) Lazaristen, Kapuziner und Benediktiner beteiligten. Unter kräftiger Unterstützung der spanischen Regierung machte die Katholisierung des Archipels gewaltige Fortschritte, wobei freilich viel heidnischer Aberglauben in die christl. Gemeinden mit überging. Wie sehr sich die spanischen Mönche durch ihr ungeistliches Gebahren und ihre Herrschsucht beim Volke verhaßt gemacht hatten, zeigte sich in der stürmischen Zeit des Überganges der Inseln aus spanischen in amerikanische Hände. Die Hälfte des spanischen Ordensklerus mußte damals dem Unwillen der Eingeborenen weichen. Die amerikanische Regierung nahm die kath. Missionare und Geistlichen energisch in Schutz und kaufte, um den Hauptstein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen, den Orden ihren großen Landbesitz zu dem sehr anständigen Preise von 32 Mill. Mark ab. Während der auf die amerik. Okkupation folgenden Wirren kam der Bestand der kath. Kirche auf den Inseln sehr ins Wanken; es bildete sich unter dem Erzbischof Aglipay eine selbständige nationale kath. Kirche, die ein reichliches Drittel ($2^1/_2$ Million) der gesamten kath. Bevölkerung des Archipels zu ihren Anhängern zählt; auch wenden sich nicht wenige Philippiner der evang. Kirche zu. Um die ausgewanderten spanischen Ordensgeistlichen zu ersetzen, sind in den letzten Jahren Missionare von Mill-Hill, Scheutveld, Steyl und vom hl. Herzen Jesu in die Arbeit mit eingetreten.

In kirchlicher Beziehung sind die Philippinen in die Erzdiözese Manila (schon seit 1595), die 7 Diözesen Nueva Segovia, Nueva Caceres, Cebu, Lipa, Samar-Leyte, Zamboanga, Tuguegarao und in die Präfektur Palawan eingeteilt. Die Gesamtzahl der Katholiken (die Aglipayaner inbegriffen) wird auf 6¾ Millionen geschätzt, von denen für unsere Statistik aber nur ungefähr 1 Million als Frucht neuzeitlicher Missionstätigkeit in Frage kommen. Es bleiben zurzeit noch etwa ¾ Million Heiden und Mohammedaner als Objekt der Missionstätigkeit übrig. Am eifrigsten betreiben die Mission unter Heiden und Mohammedanern die Jesuiten auf Mindanao, wo 33 P. und 16 F. auf 14 Hauptstat. (Butuan, Dapitan, Coraga, Jabonga, Talisayan) 157 640 Kath. in Pflege hatten. Eine blühende Mission unter den Heidenstämmen im Nordwesten Luzons unterhielten noch vor wenig Jahren die Augustiner, welche auf 22 Hauptstat. (San José, Bontoc, La Trinidad) 40 733 Neubekehrte gesammelt hatten. Es kommen für die Missionsstatistik der Philippinen somit nur 1 Million Kath., 36 Hauptstat., 33 P., 16 F. und 153 Schulen (unvollständig) in Betracht. Angaben über die Schülerzahl fehlen gänzlich.

Ganz Asien. Summa: 2967 Stat. 5735 (darunter 2394 eingeb.) P., 888 F., 9006 S., 11 990 Schulen (unvollständig) und 415 350 Schüler (unvollst.), 5 584 364 Katholiken.

III. Amerika. A. Das anglosaxonische Amerika. 1. Die Vereinigten Staaten (S. 118, 37). Nach dem neuesten Bericht des Washingtoner „Bureau für die kath. Indianermission" (Kath. Missionen, 40. Jahrg., S. 45) umfaßte die Indianermission im J. 1910 insgesamt 137 Stationen mit 61 457 kath. Indianern, die sich auf 22 Staaten, bzw. Territorien verteilen. Es sind Angehörige und Reste von rund 90 verschiedenen Stämmen. Unter ihnen wirken 164 Missionspriester, von denen 61 dem Welt-, 103 dem Ordensklerus angehören. Unter letzteren sind 48 Jesuiten, 29 Franziskaner, 20 Benediktiner und vereinzelte Salvatorianer, Kapuziner, Norbertiner, Theatiner und Steyler Missionare. Dazu kommen noch 72 Laienbrüder, meist Jesuiten, 373 Schwestern, 104 weltliche Lehrer und Lehrerinnen und 110 Indianerkatechisten. In 63 Schulen werden 4924 Indianerkinder unterrichtet. Am zahlreichsten sind die kath. Indianergemeinden in Neumexiko (18 000 kath. Pueblos-Indianer). Süd-Dakota (6500 Dakota), Nord-Dakota (5863 Dakota), Montana (5800 Flathead- und Blackfeet-Indianer), Minnesota (5000 Odschibwä), Alaska (5000 Indianer und Eskimo), Wisconsin (4076 Odschibwä und Menomoni), Washington (3500 Colville-, Lake-, Okanagan-, Puyallup- und Tulalip-Indianer), Oklahoma (3400 Pottawatomi) und Arizona (3000 Navajo, Pima, Moqui, Papago).

Sehr gering — im Vergleiche mit der evangelischen Kirche mit ihren 8 Millionen ev. Negern — sind die Erfolge der k. M. unter den Negern der V. St., obwohl eine besondere (St. Josephs-) Gesellschaft für dieselbe besteht, die in Baltimore ein eigenes Seminar hat. Nach H. A. Krose (Kath. Missionsstatistik S. 116) gibt es in 24 Sprengeln 143 173 kath. Neger mit 47 Priestern, 49 Kirchen, 122 Schulen und 7148 Schülern. Rechnet man die k. Neger hinzu, welche zerstreut in weißen kath. Gemeinden leben, so wird die Gesamtzahl der kath. Neger vielleicht 200 000 erreichen. Über eine kath. M. unter den eingewanderten Chinesen und Japanern verlautet nirgends etwas.

2. Britisch-Nordamerika (Dominion of Canada und Neufundland S. 119, 29). Die Missionsarbeit unter den Indianern ist immer weiter nach dem Westen und Nordwesten gedrängt worden. Am stärksten ist die kath. Indianermission jetzt in Quebec, Ontario, Manitoba, Alberta, Britisch-Columbia, Athabasca-Makenzie — hier wird auch unter den Eskimo gearbeitet — und im Yukon-Gebiet vertreten. Den Oblaten von der unbefl. Empfängnis (135 P., 75 F.) und den Jesuiten stehen jetzt in der Indianermission auch Sulpizianer, Benediktiner, Maristen und Weltpriester zur Seite. Auf 110 Hauptstationen haben etwa 185 P. und 100 F. 41 512 kath. Indianer in Pflege. In 104 Schulen sind gegen 5000 Kinder gesammelt.

Das anglosaxonische Amerika. Summa: 271 Stat., 396 P., 172 F., 373 S., 289 Schulen, 14 072 Schüler, 302 969 Kath.

B. Das romanische Amerika und Westindien (S. 120, 1). Neuerdings hat man eine Regenerierung mittel- und südamerikanischer Diözesen angebahnt, indem man tüchtige Ordensmänner aus Deutschland auf dortige Bischofssitze und an die Spitze von Priesterseminaren zur Ausbildung eines besseren Nachwuchses berief. Aber im allgemeinen haben die von Rom aus gemachten Anstrengungen (z. B. ein südamerikanisches Seminar daselbst) noch wenig ausgerichtet. Dieser Mangel zeigt sich auch darin, daß für die jetzt noch vorhandenen Heiden wenig geschieht. Doch haben neuerdings einige Orden, wie die Salesianer (Turin) und Franziskaner einen frischeren Zug in die Missionstätigkeit unter der

südamerikanischen Indianerbevölkerung gebracht. Wir gehen nun zu den einzelnen Ländern über.

1. Mexiko (S. 120, 33). Jetzt sind in der Bundesrepublik Mexiko etwa 13 Mill. Kath. (19 Prozent Weiße, 38 Pr. Indianer, 43 Pr. Mischlinge); nur ungefähr 200 000 in den nördlichen Staaten umherschweifende wilde Indianer (Indios bravos) sind noch Heiden. Unter den letzteren, und zwar unter den Tarahumara im Staate Chihuahua treiben die Jesuiten Mission. Einst nach der Aufhebung des Jesuitenordens in Verfall geraten, wurde diese Mission 1892 von der mexikanischen Genossenschaft der Josefitas wieder aufgenommen, von denen sie dann die Jesuiten 1900 zurücknahmen. 12 P., 7 F. und 4 S. arbeiten auf den 7 Hauptstationen Sisoguichic, Cajurichic, Carichic, Jesus-Maria, Nonoava, Norogachic und Tonachi. In 2 Schulen werden 100 Kinder unterrichtet. Über die Zahl der Bekehrten schweigen die Quellen. Ferner soll noch eine Indianermission der Josefitas bestehen, über die ebenfalls alle näheren Angaben fehlen. In den seit 1859 aufgehobenen 5 Missionskollegien der Franziskaner handelt es sich um Indianerparochien, bei denen die Missionstätigkeit schon längere Zeit von der pastoralen abgelöst worden ist. Die stärkste Indianermission ist die der Patres vom Römischen Missionsseminar in Nieder-Kalifornien, wo 9 P. auf 7 Hauptstationen 45 000 Kath., von denen die meisten allerdings nicht die Frucht der neuzeitlichen Mission sind, in Pflege haben. In 1 Schule werden 50 Kinder unterrichtet.

Für Mexiko würde also die (unvollständige) Heidenmissionsstatistik lauten: 14 Stat., 21 P., 7 F., 4 S., 3 Sch., 150 Schl., 45 000 Katholiken.

2. Mittelamerika. Von den über 4 Mill. Einwohnern, welche die 6 mittelamerikanischen Republiken zählen, sind annähernd 4 Millionen Katholiken, darunter 1¾ Mill. längst katholisierter Indianer, die für die Heidenmissionsstatistik nicht mehr in Betracht kommen können. Heidnische Indianer gibt es nur noch in Nicaragua (30 000), Honduras (5000), Costa-Rica (1500) und Panama (2000). Von einer kath. Indianermission verlautet nur etwas aus den beiden letztgenannten Staaten. Es sind die Lazaristen, welche unter den Terraba in Costa-Rica 4 Stationen (Terraba, Boruca, Cabagra) und unter den Talamanca in Panama ebenfalls 4 Stationen (Sipurio, Chirapo, Bribri) unterhalten. 4 P., 1130 Kath.

In dem Vik. Britisch-Honduras (Belize) haben die Jesuiten (14 P., 8 F., 17 S.) 23 500 Kath. in Pflege, die aber nicht für die Missionsstatistik in Frage kommen können, da es sich um alteingesessene Gemeinden farbiger Katholiken handelt. Nur ganz gelegentlich wird in den an Yukatan angrenzenden Gebieten auch an heidnischen Indianern gearbeitet.

Mittelamerika. Summa: 8 Stat., 4 P., 1130 Katholiken.

3. Westindien. Auf den westindischen Inseln ist, soweit es sich nicht um die eingewanderte asiatische Kulibevölkerung handelt, von kath. Heidenmission kaum mehr die Rede. Die kath. Neger- und Mischlingsbevölkerung Westindiens (Cuba 235 Tausend, Portorico 350 T., Haiti 9607. — vom Heidentum noch stark durchsetzt —, Dominikanische Republik 610 T., Jamaica 10 T., Dänisch-Westindien 12 T., Dominika 27 T., Guadeloupe 170 T., Martinique 150 T., St. Lucia 40 T., Granada 40 T., Trinidad und Tobago 90 T., Niederländisch-Westindien 42 T.) ist längst dem kirchlichen Organismus eingegliedert; nur ein geringer Teil — etwa 150 000 — kann als Frucht neuzeitlicher Heidenmission angesehen werden. Eigentliche Mission treibt die kath. K. nur unter der indischen, bzw. chinesischen Kulibevölkerung in Jamaica, Guadeloupe, Martinique und Trinidad, aber auch nur mit schwachen Kräften. Über die Zahl der dabei verwandten Arbeitskräfte und die erzielten Resultate verlautet nichts Bestimmtes. Wenn wir in die Statistik für diesen Zweig der Missionstätigkeit 15 P. und 2500 kath. Kuli einsetzen, so dürfte dies eher zu hoch als zu niedrig bemessen sein.

4. Südamerika. Von heidnischen Ureinwohnern sind hier noch ca. 1½ Millionen Indianer vorhanden, unter welchen in sämtlichen südamerikanischen Staaten bzw. Kolonien — mit einziger Ausnahme von Uruguay, wo es keine heidnischen Indianer mehr gibt — von der kath. Kirche Mission, freilich oft mit nicht hinreichenden Kräften, getrieben wird. Von den dabei beteiligten Orden der Redemptoristen, Jesuiten, Augustiner, Söhne des unbefleckten Herzens Mariä, Dominikaner, Franziskaner, Salesianer und Steyler Missionaren zeichnen sich besonders die letzteren drei durch ihre Regsamkeit aus.

In Colombia wird in 6 verschiedenen Missionsbezirken unter den Indianerstämmen gearbeitet, und zwar von den Augustinern im Vik. Casanare, von der Gesellschaft Mariä in der Apost. Administration der Intendenza Oriental und in der Mission der Llanos de S. Martin, von den Söhnen des unbefleckten Herzens Mariä in der Präfektur Choco, von den Kapuzinern in dem Vik. Goajira und der Präfektur Caqueta. Über die ersten drei auf dem Ostabhang der Kordilleren gelegenen Missionen verlautet nichts Näheres. Das am Stillen Ozean gelegene Choco zählt 3 Hauptstationen (Quibdo, Istmina und Novita) mit 4 P. und

2 F. Unter den Goajira-Indianern auf der gleichnamigen Halbinsel an der venezolanischen Grenze haben spanische Augustiner seit 1888 eine Mission begonnen; 5 P. und 4 F. haben auf den 3 Stationen Riohacha, Guamachal und Guasero Indianergemeinden gesammelt, deren Seelenzahl wir auf höchstens 10 000 schätzen. Die Präfektur Caqueta umfaßt das weite Gebiet im Südosten der Republik, wo bis 1850 die Jesuiten blühende Indianermissionen unterhielten. Spanische Kapuziner erneuerten 54 Jahre später die Mission. Unter 14 P., 3 F. und 9 S. sind auf 5 Hauptstationen (Santiago, Sibundoy, Mocoa) 14 000 Kath. gesammelt. In 26 Schulen werden 1123 Sch. unterrichtet.

Von Venezuela ist nur bekannt, daß dort die Augustiner unter den Indianerstämmen am oberen Orinoko und seinen rechtseitigen Nebenflüssen arbeiten; über die Einzelheiten schweigen die Quellen völlig.

In Britisch-Guayana, welches das Vik. Demerara bildet, verzeichnet die kath. Missionsstatistik wohl 22 000 Kath.; aber von diesen gehören ca. 20 000 der längst gewonenen kath. Neger- und Mischlingsbevölkerung an; für unsere Statistik können nur etwa 1500 kath. Indianer und Kuli auf der Hauptstation Moruka am Küstenfluß Waini in Frage kommen, die von 2 Jesuitenpatres gepflegt werden. Anfang 1910 haben 3 Patres derselben Gesellschaft unter den von der evang. Mission bereits berührten Indianern im Savannengebiete des Hinterlandes nahe der brasilianischen Grenze die Station Takutu begründet mit 800 kath. Indianern.

Auch in dem Niederländisch-Guayana umfassenden Vik. Surinam, in welchem die Redemptoristen tätig sind, gehören die 19 230 Kath. fast durchweg der längst katholisierten farbigen Bevölkerung an; Indianer- und Kulimission wird nur ganz nebenher betrieben, so daß wir als Frucht derselben höchstens 500 Kath. einsetzen können.

Das gleiche in noch höherem Grade gilt von der Französisch-Guayana umspannenden Präf. Cayenne, wo es die Väter vom Hl. Geiste überhaupt noch nicht zu einer Indianermission gebracht haben. Die unter Cayenne von der kath. Missionsstatistik verzeichneten 21 000 Kath. gehören samt und sonders der kolonialen Neger- oder Mischlingsbevölkerung an.

Unter der noch verhältnismäßig zahlreichen Indianerbevölkerung (ca. 600 000) Brasiliens arbeiten seit längerer Zeit Franziskaner, Kapuziner, Benediktiner, Dominikaner, Väter vom Hl. Geiste, denen sich neuerdings auch Salesianer (Turin) zugesellt haben; vielfach gründeten diese Orden im engen Verband mit der Regierung Reduktionen, die oft infolge der wechselnden politischen Konstellation und der Einmischung ungeeigneter Beamten keinen langen Bestand hatten. Die Franziskaner haben auf 5 Hauptstationen (Caruru, Muracaju, Juguira, Iganare) am oberen Rio Negro im äußersten Nordwesten des Landes 3000 kath. Indianer in Pflege, während die Benediktiner am Rio Branco in dem Indianergebiete zwischen Venezuela und Britisch-Guayana auf 2 Hauptstat. 1900 Kath. gesammelt haben. Seit Mitte 1911 haben auch deutsche Franziskaner aus der Prälatur Santarem (am Amazonas) unter den Munducurus zwischen den Flüssen Tapayoz und Xingu eine Station begründet. Die Salesianer üben durch 8 P. und 7 S. ihre Missionstätigkeit unter den Bororos im Grenzgebiet von Matto Grosso und Goyaz aus, wo sie auf 4 Hauptstationen (Barreiro, Rio das Garças, Sangradouro, Palmeiras) 600 kath. Indianer in Pflege haben. Über die Indianermissionen der Kapuziner (30 Stat., 20 000 Indianer), Dominikaner (1 Stat.) und der Väter vom Hl. Geist geben unsere Quellen keine Auskunft.

In Paraguay haben 1910 Steyler Missionare die Arbeit unter den Indianern in einem Teile der ehemaligen Jesuitenreduktionen wieder aufgenommen. In Argentinien wird in 3 verschiedenen Gebieten von Franziskanern und Salesianern unter den Indianern Mission getrieben. Die ersteren unterhalten unter den Chaco-Indianern im Norden 9 Stationen (St. Xavier, Sta. Rosa, St. Martin, Francisco, Reconquista, S. Francisco del Laischi, S. Francisco Solano, Nueva Pompeja, Riodabia) mit ungefähr 9000 kath. Indianern. Eine sehr eifrige Tätigkeit unter den Patagoniern im Süden der Republik entwickeln die Salesianer, die im Vik. Nord-Patagonien 38 P., 54 Stat. (Bahia Blanca, General Acha, Chos-Malal), 91 000 Kath. und in der Präf. Süd-Patagonien 14 Stat. (Chocle-Chocl, General Roca, Conesa-Sur, Patagones, Puerto San Julian), 17 P. und 9600 Kath. zählen. Allerdings entfallen zwei Drittel dieser Zahlen auf die weißen Ansiedler. Derselbe Orden arbeitet auch im argentinischen Teile des Feuerlandes an den Eingeborenen auf den 5 Stationen S. Sebastian, Candelaria, Cabo Peña, Cabo Sta. Ines und Uschuwaia, wo gegen 300 kath. Feuerländer leben.

In Chile sind es Kapuziner, Franziskaner und Salesianer, welche Indianermission treiben. Die ersten beiden haben sich in die Araukaner-Mission in Süd-Chile geteilt, indem in der südlichen Hälfte des Araukanergebiets die bayerischen Kapuziner (23 P., 17 F., 20 S.)

auf 18 Stat. (Tolten, Boroa, Imperial, Las Casas, Panguipulli) 14 000 kath. Indianer und in der nördlichen Hälfte Franziskaner auf 10 Hauptstat. (Temuco, Angol, Collipulli, Mulchen) 12 000 Kath. gesammelt haben. Im chilenischen Anteil des Feuerlandes zählen die Salesianer die 3 Stat. Puerto Porvenir, Buen Pastor und S. Rafaele mit 250 kath. Feuerländern.

Unter der noch ziemlich zahlreichen Indianerbevölkerung (¼ Million) Bolivias sind die Missionsstationen auf 3 Gruppen verteilt. Die Arbeit liegt in den Händen des Franziskanerordens. Im Osten sind unter den Guarayos die 5 Reduktionen Ascension, Yaguaru, Urubicha, Yotau und St. Paul mit ca. 1800 Katholiken angelegt. Im Norden findet sich unter den Uferstämmen am Oberlauf des Beni eine Kette von 7 Stationen (Varinas, Irianas, Tumupaso, S. José, Muchanis, Sta. Ana, Corrudo), während für die im Süden im bolivinischen Chaco wohnenden Chiriguanos 12 Stationen (Cuevo, S. Pascual, Tiguipa, Itau) angelegt sind. Wir schätzen die Zahl der kath. Indianer in den letzten beiden Gruppen auf 5000.

Das weit ausgedehnte Indianergebiet Perus auf dem Ostabhange der Anden ist seit 1900 von Norden nach Süden in die 3 Präfekturen S. Leon de Amazonas, S. Francisco de Ucayali und S. Domingo de Urubamba eingeteilt. In der den Augustinern anvertrauten Präf. S. Leon de Amazonas am Oberlauf des gleichnamigen Flusses arbeiten 4 P. auf den 3 Stationen Peba, Puente Melander und Iquitos. Über die Zahl der Bekehrten verlautet nichts. Die Franziskaner halten in ihrer zwischen den Flüssen Ucayali und Yavari gelegenen Präf. S. Francisco de Ucayali mit 10 P. und 5 F. die 6 Stationen Contamana, Cashiboya, Guillasu, (Oxopampa), Schuaro, Sogormo und Puerto Bermudey mit ca. 700 kath. Indianern besetzt. In 12 Schulen werden 700 Indianerkinder unterrichtet. In der am gleichnamigen Flusse gelegenen Präf. S. Domingo de Urubamba arbeiten 12 Dominikanerpatres auf 6 Stationen (Sta. Ana, Pancartimbo). Über die Frucht ihrer Arbeit geben die Quellen keine Auskunft.

Auch in Ecuador bildet das Urwaldgebiet auf dem Ostabhange der Anden das Arbeitsfeld der kath. Indianermission mit den von Norden nach Süden aufeinander folgenden 4 Vikariaten Napo, Canelos-Macas, Zamora und Mendez y Gualaquiza. Das erstgenannte Vikariat mit seinen 4 Stationen Napo, Archidona, Loreto und Tena stand unter der Verwaltung der Jesuiten, die zur Zeit vertrieben sind. Im Vik. Canelos-Macas arbeiten die Dominikaner und im Vik. Zamora die Franziskaner; über die Zahl ihrer Arbeitskräfte und Stationen war nichts in Erfahrung zu bringen. Die Salesianer (Turin) unterhalten unter den wilden Jivaros des Vik. Mendez y Gualaquiza die 4 Stationen Gualaquiza, Mendez, Macas und Indanza. Die Gesamtzahl der getauften Indianer in den 4 Vikariaten dürfte sich höchstens auf 2000 belaufen.

Südamerika. Summa (unvollständig): 192 Stat., 278 P., 149 F., 48 S., 68 Sch., 2423 Schl., 135 350 Kath.

Ganz Amerika. Summa (unvollständig): 500 St., 699 P., 328 F., 425 S., 360 Sch., 16 645 Schl., 636 949 Katholiken.

IV. Australien und Ozeanien. — 1. Das Festland Australien (S. 121, 54). Die Abtei Neu-Nurcia (Westaustralien) hat auf ihrer Musterfarm 200 kath. Eingeborene und Mischlinge gesammelt. 1 Schule, 50 Sch. Das starke Missionspersonal (16 P., 27 F., 16 S.) dient zugleich den weißen Ansiedlern. Eine Tochterstation, Drysdale River, ist seit 1908 auf der Nordküste Westaustraliens im Betriebe. 2 P., 1 F., 1 Sch., 9 Schl., 9 Kath.

Im Vik. Kimberley im Norden von Westaustralien arbeiteten auf der Station Beagle-Bai 1890—1901 französische Trappisten unter den Eingeborenen; dann übernahmen die Pallotiner den Missionsposten, die nunmehr auf 3 Stationen (Beagle-Bai, Broome, Disaster-Bai) 500 kath. Eingeborene in Pflege haben. 4 P., 9 F., 11 S. In 5 Schulen werden 160 Kinder unterwiesen. Über die in Queensland innerhalb des Vik. Cooktown von Augustinern unter den Eingeborenen betriebene Mission ist aus den Quellen nichts Näheres zu ersehen. Die 1881 von österreichischen Jesuiten im Nordterritorium in der Diözese Port Viktoria (Palmerston) am Daly-Fluß begonnene Mission ist neuerdings von den Missionaren vom hl. Herzen Jesu übernommen worden. 1 St., 2 P., 6 S., 1 Sch., 50 Schl., 400 Kath.

Festland Australien. Summa: 6 St., 24 P., 36 F., 32 S., 8 Sch., 260 Schl., 1109 Kath.

2. Neuseeland (S. 122, 18). Seit der Wiederaufnahme der Maorimission (S. 122, 30) versehen die Maristen die Erzdiözese Wellington, wo 7 P., 1 F. und 13 S. auf 8 Hauptstationen (Wellington, Napier, Okato, Patipati, Hiruhamara) 2102 kath. Maori in Pflege haben. In 5 Schulen 128 Sch. Die Diözese Auckland haben die Missionare vom Mill-Hiller

9*

Seminar als ihr Arbeitsfeld übernommen und auf 9 Hauptstat. (Auckland, Tokano, Matata, Whangaroa, Hokianga) 3000 Kath. gesammelt. 17 P., 12 S. In 3 Schulen 150 Sch.

3. Neukaledonien (S. 122, 38). Aus den Quellen ist nicht ersichtlich, wie sich das Missionspersonal (51 P., 97 F., 51 S.), von dem ein Teil auch unter der Kolonialbevölkerung arbeitet, und die 10 234 eingeb. Katholiken auf Neukaledonien und die Loyalty-Inseln verteilen. Auf Neukaledonien zählt man 24 Hauptstat. (Numea, Kamala, Naketi, Balade, Bonde, Kumao, Belep, Vao), auf Uwea 3 (St. Joseph, Fajau, Muli) auf Lifu 3 (Nathalo, Eacho, Gatcha) und auf Mare 2 (La Roche, Cerethe). Im Vik. sind in 43 Schulen 1885 Sch. gesammelt.

4. Die Neuhebriden (S. 123, 7) sind 1904 zum Vikariat erhoben worden. Auf dieser, unter dem Kondominium Englands und Frankreichs stehenden Gruppe treiben seit einigen Jahrzehnten die Maristen unter Förderung durch die französische Kolonialbehörde eine gehässige Gegenmission. Auf 19 Hauptstationen, die sich auf die 7 Inseln Efate (3 Stat., darunter Port Vila, der Sitz des Vikars), Epi (1 St.), Ambrim (3 St.), Malekula (4 St.), Espiritu Santo (2 St.), Opa (2 St.) und Araga (4 St.) verteilen, sind 1400 Kath. gesammelt. 29 P., 6 F., 19 S. In 22 Schulen werden 400 Sch. unterrichtet.

5. Das Vik. Mittelozeanien (S. 123, 12). Auf Tonga (s. S. 123, 16) ist nur ein kleiner Teil der Bevölkerung kath. geworden (3000 Kath. neben 17 000 Evang.). Außer Tonga sind neuerdings auch die brit. Ellice-Inseln in das Vik. mit einbezogen worden. Doch liegt auch jetzt noch der Schwerpunkt der Arbeit in Futuna und Wallis — hier ist das Priesterseminar —, wenngleich der Vikar in Nukualofa auf Tongatabu residiert. Die Maristen (28 P., 2 F., 45 S.) haben auf 16 Hauptstationen, von denen 5 auf Tongatabu (Nukualofa, Pea, Mua), je 1 auf Lefuka, Vavau, Niuafu, Niuatabutabu, 3 auf Futuna (Poi, Sigave) und 4 auf Wallis (Hihifo, Matautu) entfallen, 8616 Kath. in Pflege. In 30 Schulen sind 2039 Sch. gesammelt.

6. Die Samoa-Inseln (S. 123, 22). Von den 16 Hauptstationen entfallen auf Deutsch-Samoa 13 (Apia, Vaea, Leulumoenga, Safata, Manono, Felialupo), auf Amerikanisch-Samoa 2 (Leone, Pangopango) und auf die in das Vik. mit einbezogenen englischen Tokelau-Inseln 1 (Nukunono). In der ganzen Gruppe zählen die Maristen 28 (davon 4 eingeb.) P., 13 (2 eingeb.) F., 25 (10 eingeb.) S., 118 Schulen, 2017 Schüler und 8078 Kath.

7. Die Viti-Inseln (S. 123, 32). Die Maristen haben im Archipel — das abseits gelegene kleine Rotuma mit eingeschlossen — 18 Hauptstat. (Suva, Rewa, Naidiri, Solevu, Wairiki, Motusa), 32 P., 28 F., 88 S., 42 Schulen, 2915 Sch. und 11 038 Kath.

8. Britisch-Neuguinea (S. 123, 49). Die Kath. haben sich hier in ein Gebiet eingedrängt, in dem die ev. Londoner M. unter vielen Schwierigkeiten Bahn gebrochen hatte. Da die britische Regierung eine weitere planmäßige Verstörung der ev. M. nicht duldet, hat die k. Miss. ihre Arbeit jetzt fast ausschließlich auf das Gebiet des St. Joseph-Flusses konzentriert und ist von da bis tief ins gebirgige Innere vorgedrungen. Der Bischof residiert in Port Leo auf der Yule-Insel. Auf 10 Hauptstat. (Port Leo, Inawabui, Vereina, Inawi, Oriropetana, Thursday-Insel) haben 26 P., 33 F. und 34 S. 6000 Kath. in Pflege. In 34 Schulen sind 1390 Kinder gesammelt.

9. Neupommern (S. 123, 54). Der Bischofssitz ist Vunapope (bei Herbertshöhe), wo sich eine Gewerbeschule für Halbweiße, eine Erziehungsanstalt für halbweiße Kinder (50), ein Katechetenseminar (50—60), ein Knabenwaisenhaus (50), ein Mädchenwaisenhaus 110) und eine Handarbeitsschule für größere Waisenmädchen befinden. 31 P., 37 F. und 31 S. haben auf 28 Hauptstat. (Vunapope, Tavui, Malakun, Matupi, Nondup, Vunamarita, St. Paul, Toriu, Ulapatur, Namatanai) 18 118 Kath. gesammelt. In 132 Schulen 4389 Sch. Vom Vik. Neupommern sind 1896—98 die 3 folgenden Präfekturen abgezweigt:

10. Präf. Kaiser-Wilhelms-Land (S. 124, 5). 25 P., 23 F. und 36 S. haben auf 14 Hauptstat. (Tumleo, St. Anna, Poro, Matuka, Malol, Monumbo, Bogia, Alexishafen) 2128 Kath. in Pflege. In 18 Schulen 1200 Sch.

11. Die 1898 begründete Präf. Nord-Salomo-Inseln umfaßt die Nordhälfte des Salomo-Archipels mit den deutschen Inseln Buka und Bougainville und den englischen Shortland-Inseln, Choiseul und Sta. Isabel. Hier haben die Maristen (12 P., 5 F., 19 S.) auf den erstgenannten 3 Inseln 5 Hauptstationen (Poporag, Kieta, Buin, Koromira, Banoni) angelegt. 740 Kath. In 8 Schulen 257 Sch.

12. Zu der 1897 begründeten Präf. der Süd-Salomo-Inseln gehören die übrigen eng-

lischen Inseln der Gruppe, von denen die Maristen bisher in der Hauptsache nur Guadalcanar in Angriff genommen haben, ohne Rücksichtnahme auf die vorher schon im Archipel tätige ev. M. Auf 3 Hauptstat. (Ruasura, Longoo, Moli) haben 17 P., 1 F. und 8 S. 2079 Kath. in Pflege. In 32 Schulen 279 Sch.

Das 1844 von Westozeanien abgelöste Vik. Mikronesien besteht nicht mehr. Schon 1886 wurden die Karolinen unter Leitung spanischer Kapuziner davon abgezweigt; 1904 übernahmen deutsche Kapuzinerpatres die Mission der Ostkarolinen. Im folgenden Jahre wurden die Karolinen als Präfektur der rheinisch-westfälischen Ordensprovinz der Kapuziner übertragen, bis es dann schließlich 1911 zur Bildung zweier Vikariate kam, von denen das eine, die Karolinen und deutschen Marianen, von deutschen Kapuzinern und das andere, Guam, die amerikanische Marianen-Insel, von spanischen Kapuzinern verwaltet wird.

13. Das Vik. der Karolinen und Marianen schließt außer den genannten Inselgruppen zugleich die Palau-Inseln mit ein. Als seinerzeit auf päpstlichen Schiedsspruch hin die Karolinen Spanien zufielen, suchten spanische Kapuziner, gedeckt von der spanischen Militärmacht, die evangelischen Missionsgemeinden auf der größten Karolineninsel Ponape mit Gewalt der kath. Kirche einzuverleiben, so daß es zu Aufständen und Blutvergießen, sowie zur Vertreibung ev. Missionare kam. Obwohl sie ihr Ziel nicht völlig erreichten, haben sie doch durch Einschüchterung eine beträchtliche Anzahl eingeb. Christen zu sich herübergezogen, die nun seit der deutschen Herrschaft unter der Pflege deutscher Kapuziner stehen. Das Vik. zählt auf 15 Stationen, von denen auf Ponape 4 (Tschokotsch, Kolonie, Auak, Roi), auf die Palau-Gruppe 2 (Korror, Malegojok), auf Jap 6 (Sta. Cruz, Sta. Christina) und auf den 3 Marianen-Inseln Saipan, Tinian und Rota je 1 entfallen. Auf den Karolinen und Palau-Inseln zählt die k. M. 1783, auf den Marianen 3000 Christen. Die Arbeitskräfte im ganzen Vikariate beziffern sich auf 15 P., 15 F. und 10 S. In 21 Schulen 906 Sch.

14. Im Vik. Guam, das die gleichnamige amerikanische Marianen-Insel umfaßt, leben in 5 längst bestehenden Pfarrgemeinden als Frucht der alten k. M. 10 000 eingeborene Katholiken, die von einem spanischen Weltpriester und 3 span. Kapuzinern pastoriert werden.

15. Das Vik. Marshall-Inseln, das früher ebenfalls zu dem aufgelösten Vik. Mikronesien gehörte, wurde 1904 zur Präf. und später zum Vik. erhoben. Die Mission, die auch die abseits gelegene deutsche Insel Nauru mit umfaßt, liegt in den Händen der Kongr. vom heiligsten Herzen Jesu von Issoudun, die sich hier in ein altevang. Missionsgebiet eindrängt. Die 730 eingeb. Katholiken, die sich auf die Inseln Jaluit, Arno, Ligieb und Nauru verteilen, sind sämtlich Konvertiten aus den evang. Missionsgemeinden. 6 P., 7 F., 15 S. In 10 Schulen 150 Sch.

16. Das 1897 selbständig gemachte Vik. der Gilbert-Inseln umfaßt gleichzeitig die Ellice-Inseln und ist ebenfalls der Kongr. vom heiligsten Herzen Jesu von Issoudun anvertraut. Hier gilt in noch höherem Grade, wie von dem vorhergehenden Vikariate, daß die k. M. auf diesem von der amerikanischen und englischen ev. M. nahezu völlig christianisierten Gebiete sich darauf beschränkt hat, auf unlautere Weise einen beträchtlichen Teil der ev. Gemeinden zu sich herüberzuziehen. Mit Ausnahme von Kuria, Tamana und Arorae hat die k. M. auf sämtlichen Inseln des Archipels Stationen angelegt. In 13 Hauptstationen (Nonuti, Taritari, Nukunau, Peru, Banaba) haben 23 P., 12 F. und 19 S. 13 987 Kath. gesammelt. In 100 Schulen 3000 Sch. — Aus dem ursprünglichen Vik. Ostozeanien wurden im J. 1844, bzw. 1848 die 3 folgenden gebildet und der Gesellschaft der heiligsten Herzen Jesu und Mariä (Picpus-Kongr.) übertragen:

17. Tahiti (S. 124, 30). Die Picpus-Väter haben in den letzten Jahrzehnten der Versuchung nicht wiederstehen können, in benachbarte, längst von der ev. M. christianisierte Inselgruppen einzudringen und dieselben dem Vik. Tahiti anzugliedern. Mit den Hervey- oder Cook-Inseln machte man 1894 den Anfang und gründete auf der Hauptinsel Rarotonga an denselben Orten, wo schon ev. Missionsstationen vorhanden waren, 3 Stationen. Im Laufe der Jahre hat die k. M. dann auch die Inseln Aitutaki, Mauke, Atiu und Palmerston besetzt. Ferner ließen sich 1909 die Missionare der Picpus-Kongr. im Manihiki- oder Penrhyn-Archipel auf der Hauptinsel Manihiki nieder und zogen dort ein kleines Häuflein Evangelische an sich. Im gleichen Jahre kamen auch die Tubuai- oder Austral-Inseln an die Reihe und die letzte Neugründung des Apost. Vikars von Tahiti ist eine Gegenmission auf Huahine und Rajetea in der Gruppe der Gesellschaftsinseln. Im ganzen zählt das Vik. 28 Hauptstationen, von denen 13 auf Tahiti-Moorea (Papeete, Haapape, Pueu,

Papetoai), 7 auf den Tuamotu-Archipel (Rangiroa, Fakarawa, Anaa, Rikitea), 5 auf die Hervey-Inseln (Avarua-Arorangi), 2 auf Rajatea-Huahine und 1 auf die Austral-Inseln entfallen. 31 P., 7 F., 23 S., 7700 Kath. In 25 Schulen 790 Sch.

18. Markesas-Inseln (S. 124, 60). Die Bevölkerung ist in schnellem Aussterben begriffen — von 46 000 im J. 1840 ist sie auf 3161 im J. 1911 gesunken —; 10 P., 2 F. und 8 S. haben auf 8 Hauptstationen, von denen auf Hivaoa 3 (Atuona, Hanatapa, Puamau), auf Nukuhiwa 2 (Taiohae, Hatiheu), auf Tahuata, Uapu und Fatuhiwa je 1 entfallen, 2608 Kath. in Pflege. Die französische Regierung hat die Missionsschulen schließen lassen.

19. Hawaii (Sandwich-Inseln S. 125, 8). Die Inseln bieten jetzt eine bunte Musterkarte der verschiedenartigsten Bevölkerung. Am stärksten sind jetzt von Asiaten die Japaner (ca. 70 000). Chinesen (25 000) und Koreaner, von Europäern Portugiesen vertreten, welch letztere fast ausnahmslos kath. sind. Unter den eingeborenen Kanaka, die auf ca. 36 000 — einschließlich der Halbblütigen — zusammengeschmolzen sind, sowie unter den eingewanderten Japanern und Chinesen zählt die k. M. im ganzen 16 000 Christen. Auf 14 Hauptstationen, von denen je 3 auf Oahu (Honolulu, Waialua, Waimatu) und Maui (Wailuku, Puniki, Lahaina), je 2 auf Molokai (Ka.aupapa, Kalawao) und Kauai (Koloa, Kapaia) und 4 auf Hawaii (Hilo, Honaunau, Halawa, Waipio) entfallen. Von den für das Vik. angegebenen Arbeitskräften — 38 P., 35 F., 60 S. — ist ungefähr die Hälfte unter der weißen Bevölkerung tätig. In 13 Schulen werden 1923 Sch. unterrichtet.

Ganz Australien und Ozeanien. Summa: 271 Stat., 441 P., 343 F., 516 S., 658 Sch., 24 361 Schl., 131 450 Kath.

Für die gesamte katholische Heidenmission ergeben sich folgende Zahlen: 1354 Stat., 8492 P., 2506 F., 11 603 S., 15 555 Sch., 632 392 Schl., 6 980 647 Katholiken.

G. Kurze.

Mission unter den Heiden, protestantische. — Seit der bezügliche Artikel von Professor D. Warneck im XIII. Bde (125—171) im Jahre 1903 erschienen ist, sind neun Jahre vergangen, die nicht nur auf fast allen Gebieten ein beträchtliches Wachstum des Missionswerkes und dadurch eine Verschiebung seiner Zahlen mit sich gebracht, sondern teils durch große weltgeschichtliche Ereignisse, teils durch mit erstaunlicher Schnelligkeit sich vollziehende Entwicklungen eine Veränderung der gesamten Missionslage hervorgerufen haben. Zudem ist in dieser Zeit missionsliterarisch fleißig gearbeitet worden. Es ist deshalb eine Ergänzung jenes Artikels notwendig.

I. Missionsgeschichte. Warneck, Abriß einer Geschichte der protest. Missionen [9]. 1910. R. E. Speer, Missions and modern history. 2 Bde London 1904. H. Ussing, Evangelie's ejrsgang ud over Jorden. Kopenhagen 1908. D. L. Leonard, Hundred years of missions. New York 1865. J. Lowrie, Ely volume, or the contributions of our foreign missions to science and human well being. Boston 1881. Edinburgh World Missionary Conference 1910 Bd I. Carrying of the Gospel to all the non-Christian World. Edinburg 1910. Statistical Atlas of Christian Missions, Edinburg 1910. World Atlas of Christian Missions. New York 1911. East and West, Quartalschrift der hochkirchlichen SPG; seit 1903. International Review of Missions, Quartalschrift des von der Edinburger Weltmissionskonferenz eingesetzten Continuation Committee, seit 1912.

II. Missionsorgane. R. Handmann, Die evang.-luth. Tamulenmission in der Zeit ihrer Neugründung. Leipzig 1903. G. Haccius, Hannoversche Missionsgeschichte Bd 1[2] 1902; Bd 2, 1907, bis zum Tode von Louis Harms. W. Wendebourg, Louis Harms als Missionsmann 1910, beide Hermannsburg. G. Evers, Christian Jensen. Breklum 1908. W. Canton, History of the British and Foreign Bible Soc. 4 Bde London 1910; ein populärer Auszug daraus: Canton, Story of the Bible Society. New York 1904. W. O. B. Allen and E. McClure, Two hundred years; the history of the Society for promoting Christian Knowledge 1698—1898. London 1898. W. Strong, The Story of the American Board. Boston 1910. De Gaan Fortmann, De Geschiedenis der Medische Zending. Nijkerk 1908.

Der während des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts zu beobachtende Aufschwung des Missionslebens hat im letzten Jahrzehnt durchaus angehalten. Er hat sich hauptsächlich nach drei Richtungen hin geltend gemacht. a) Die alten Missionsorgane haben sich fast ausnahmslos stark nach allen Seiten hin entwickelt, und zahlreiche neue, meist kleine Missionsorgane sind ihnen zur Seite getreten, so daß es immer schwerer wird, die Übersicht über die mannigfach verzweigten Sendungsveranstaltungen zu behalten. Dabei macht sich immer stärker die Richtung auf Verkirchlichung des Missionslebens geltend. Auf dem

Kontinent Europas und in England ist zwar der das 19. Jahrhundert beherrschende Typus von selbständigen, unabhängig neben dem offiziellen Kirchenapparat stehenden Missionsgesellschaften vorherrschend geblieben, auf dem Kontinente wegen der schwierigen landeskirchlichen Verhältnisse, in der englischen Staatskirche und z. T. auch in Schweden wegen der einander gegenüberstehenden kirchlichen Richtungen, welche gerade in den Missionsgesellschaften zu ihrer schärfsten Ausprägung gelangen. Einzelne Ansätze zu kirchlich eingegliederten Missionen, wie die Brüdermission, die schwedische Kirchenmission und die calvinisch-konfessionelle Mission der gereformeerten Kerken in Holland haben ihren Grund in dem besonderen kirchlichen Gepräge ihrer tragenden Freundeskreise. In den nonkonformistischen Kirchen Englands, in Schottland und vor allen Dingen in den Vereinigten Staaten und Kanada ist die Verkirchlichung der Missionen ganz überwiegend durchgedrungen; d. h. in allen diesen mannigfaltigen Denominationen ist die Mission so sehr als eine zentrale, unentbehrliche Lebensäußerung des kirchlichen Lebens anerkannt, daß die offiziellen Kirchenverwaltungsinstanzen, meist die Synoden und Generalsynoden, die Oberleitung des Missionsbetriebes in Anspruch nehmen und die Heidenmissionsbehörden einsetzen. Da in der hochkirchlichen Richtung der anglikanischen Welt ohnehin die praktische Sendungsveranstaltung als zu den Vorrechten des bischöflichen Amtes gehörig angesehen wird und die hochkirchlichen Missionsorgane dementsprechend organisiert sind, hat sich in der größeren Hälfte der protestantischen Welt die Eingliederung der Mission in den amtlichen Organismus der Kirchenverwaltung durchgesetzt. Daneben geht eine starke Strömung zur Bildung von Missionsgesellschaften über die trennenden Schranken der Denomination hinweg, teils zur Inangriffnahme bestimmter Missionsgebiete (die China-Inlandmissionen mit ihren selbständigen Zweigorganisationen in allen Teilen der protest. Christenheit; die Christliche und Allianz-Mission, die Nordafrika-Mission u. a.), noch mehr und wichtiger zur Bearbeitung spezieller Aufgaben (bes. die Bibel-, Traktat- und Literaturgesellschaften, Vereine und Gesellschaften für ärztliche Mission u. a.). Außerdem bilden sich in wachsender Zahl, zumal in Amerika, aber auch in allen andern Teilen der protestantischen Welt Sonderkomitees, teils um einzelne kleine Missionsunternehmungen zu tragen, vielfach solche persönlichen Charakters, teils für Schulanstalten, ärztliche Institute u. dgl. Es ist bei dieser Zersplitterung kaum noch möglich, die Zahl der evangelischen Sendungsorgane anzugeben, weil deren Berechnung abweichende Ergebnisse ergibt, je nach der Begriffsbestimmung eines Sendungsorgans, die zugrunde gelegt ist. Prof. Warneck, der nur solche zählen wollte, welche unabhängig Missionare aussenden und die Sammlung und den Aufbau eingeborener Kirchen zum Zweck haben, zählte ca. 160 selbständige Sendungsorgane; der Statist. Atlas of Christ. Miss. von der Edinburger Weltmissionskonferenz dagegen, der die zweite Hälfte jener Definition nicht anerkannte und deshalb alle Organe zählte, die selbständig Missionare berufen und aussenden, zählt 338 und sieht sich trotzdem in der amerikanischen ergänzten Ausgabe noch genötigt, Nachträge zu machen.

b) In der Frage der Beschaffung des Missionspersonals sind gleichfalls der Kontinent Europas und die angelsächsische Welt verschiedene Wege gegangen. Auf dem Kontinente ist es neben vereinzelten Versuchen, nur oder vorwiegend studierte Theologen auszusenden (Leipziger Mission, zumal bis 1885; Betheler Mission), die allgemeine Praxis geworden, das Missionspersonal auf eigens dazu gegründeten Seminaren — solche bestehen in Verbindung mit allen größeren kontinentalen Gesellschaften — eigens für den Missionsberuf vorzubilden. Dabei hatte man den Vorteil, die Kandidaten aus den breiten Volksschichten auszuwählen, sie fachmännisch sorgfältig auf ihren Beruf vorzubereiten, ihnen einen für das Zusammenarbeiten draußen wertvollen Korpsgeist einzupflanzen und eine wohldisziplinierte, gleichartige Streitertruppe zur Verfügung zu bekommen. Man hatte den Nachteil, daß der Missionarsberuf eine anerkannte Stellung in dem sozialen Klassengefüge der Heimat nur unvollkommen fand, und daß er auf die gebildeten Volksschichten geringe Anziehungskraft ausübte. In der angelsächsischen Welt ist es diesseits und jenseits des Ozeans die fast durchgängige Praxis geworden, daß die Missionare die volle Qualifikation für den heimatlichen Dienst in Kirche, Schule und ärztlichem Beruf haben müssen. Ganz überwiegend überläßt man es ihnen, sich diese Vorbildung auf den allgemeinen kirchlichen und staatlichen Bildungsinstituten zu suchen. Nur die anglikanische Kirche in England hat dauernd eigene Institute für diesen Zweck unterhalten. Ist damit den Sendungsorganen das große Maß von Arbeit abgenommen, das die Vorbildung der Missionare erfordert, so ist damit umgekehrt die Frage der Rekrutierung des Missionspersonals brennend geworden. Hier ist seit 1885 in Nordamerika, später auch in England das Student Volunteer Movement eingetreten, das zumal unter der genialen Führung Dr. John Motts diese Frage für Amerika

löst. Das amer. Stud. Vol. Mor. hat den amerik. Miss.-Ges. bis zum Jahre 1910 4784 Missionare zur Verfügung gestellt. Aus einer Erweckungsbewegung in Verbindung mit der evangelistischen Arbeit Moodys hervorgegangen, hat sich das Stud. Vol. Mor. in Verbindung mit andern akademischen Bewegungen ausgesprochen christlichen Charakters (World's Stud. Christ. Fed., College YWCA) den Weg an 596 Gymnasien, Realgymnasien und Universitäten gebahnt. Auch in England und Schottland hat die Bewegung großen Anklang gefunden und ist vortrefflich organisiert. Die Höhepunkte ihrer Arbeit sind die in jedem vierten Jahre abgehaltenen großen Studentenkonferenzen, in Nordamerika wandernd, zuletzt an der Jahreswende 1909/10 in Rochester mit 3000 Studenten und Professoren von 735 Instituten, in England regelmäßig in Liverpool, zuletzt Anfang Januar 1912.

c) Daneben haben neue Missionsbewegungen eingesetzt, die in den Vereinigten Staaten ihren Ursprung nahmen, von dort aber bald nach Europa, u. z. sowohl nach Großbritannien wie nach den verschiedenen Ländern des Kontinents, hinüberwirkten. Die Missionsstudienbewegung nahm ihren Ausgang von der ökumenischen Missionskonferenz in New York 1900 und der offenkundigen Tatsache, daß weder die Schulen und Hochschulen noch die großen kirchlichen Unterrichts- und Vereinsveranstaltungen eine angemessene Einführung in das Missionsleben vermitteln. Man beschloß diesem Mangel dadurch abzuhelfen, daß man junge Leute beiderlei Geschlechts anregte, in kleinerem Kreise planmäßig einzelne Missionsgebiete zu studieren. Man schuf zu diesem Zwecke eine eigene Studienbuchliteratur, welche, zumal in Nordamerika, aber auch in England eine ungeheure Verbreitung gefunden hat (Auflagen einzelner Bücher bis zu 1/4 Million), und man tat Fleiß, eine Elite heranzubilden, die solche Studienkreise geschickt und anregend durchführen kann. Die Bewegung 1901—1911 als Young Peoples Miss. Movement bekannt, seitdem Miss. Education Movement benannt, wird zur Zeit in Amerika von 41 Sekretären im Hauptamte gepflegt und hat im Jahre 1909 etwa 175 000 junge Leute um sich gesammelt. Sie ist für die Einwurzelung des Missionslebens in der Jugend von größter Bedeutung. — Die Laien-Missionsbewegung nahm ihren Ausgang von der Zentenarfeier des sog. Heuschober Meetings, die 1906 als Feier des Anfangs der amerik. Mission begangen wurde. Bei dieser Gelegenheit wählten einige für die Mission erwärmte wohlhabende Laien ein Komitee, um die gebildeten Männerschichten mit dem Missionsgedanken zu erreichen. In Verbindung mit organisationsbegabten und redegewaltigen Sekretären gelang es diesem, in den Wintern 1908/09, 1909/10 und 1910/11 große Missionskampagnen durch Kanada und die Vereinigten Staaten zu veranstalten und nationale „Missionskongresse" (in Toronto und Chikago) abzuhalten, welche die Missionsbestrebungen zeitweilig in den Vordergrund des öffentlichen Interesses rückten. Die Laien-Miss.-Beweg. hat in einigen andern Ländern großen Anklang gefunden, besonders in Viktoria (Australien); dagegen geht es mit ihrer Einbürgerung in den verschiedenen Ländern Europas langsam. In Deutschland haben Prof. D. Meinhof-Hamburg und Direktor D. Spiecker-Berlin 1908 einen Laien-Miss.-Bund gegründet.

Wir müssen uns darauf beschränken, eine statistische Übersicht über die hervorragendsten selbständigen Sendungsorgane zu geben, und zwar nach Ländern, und in denen englischer Zunge zugleich nach Denominationen geordnet, mit Angabe des Gründungsjahres, der heimatlichen Jahreseinnahme (mit Ausschluß der auf Propagandazwecke innerhalb christlicher Kirchen und auf die kirchliche Pflege der weißen Kolonialbevölkerung verwendeten Mittel), und der Arbeitsgebiete. In den außerkontinentalen Ländern führen wir nur die Gesellschaften mit einer Jahreseinnahme von wenigstens 200 000 M. auf. Es ist bei diesen außerkontinentalen Gesellschaften schwierig und unzuverlässig, die Auseinanderrechnung des auf die Mission unter Nichtchristen und des für andere Zwecke verwandten Anteils der Einnahmen selbst vorzunehmen. Für den Edinburger Statist. Atlas of Christ. Miss. haben die Missionsgesellschaften selbst meist diese Sonderung vorgenommen; wir legen deshalb diese als die relativ zuverlässigsten Zahlen zugrunde.

Großbritannien.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
A. England.				
a) Anglikanische Staatskirche				
1. G. für Ausbreitung des Ev. SP.G. (hochkirchlich)	1701	3 898 000	ca. 3 Mill.	Das gesamte britische Kolonialreich; außerdem China, Japan, Korea, Palästina, Ägypten, Madagaskar, Zentral- und Südamerika. Die Gesellschaft hat ihren Arbeitsbereich so weit, als die anglikanische Kirche ihre Bistümer vorschiebt; denn sie sieht ihre Aufgabe darin, den Bischöfen Geldmittel für ihre Arbeiten darzureichen. Diese umfassen auf allen Gebieten ebensosehr die kirchliche Pflege der weißen Kolonialbevölkerung wie die Mission an Nichtchristen. Es ist deshalb von der ca. 3 898 000 M. betragenden Gesamteinnahme ein Viertel für die Arbeit an der Kolonialbevölkerung abzurechnen. Neben ihr, zum Teil lose mit der SPG verbunden, zum Teil ganz selbständig, bestehen noch zahlreiche Assoziationen und Sendungs- oder Unterstützungsorgane, die für Heidenmissionszwecke mehr als 500 000 M. flüssig machen.
2. Englisch-kirchliche Missionsgesellsch. CMS. (evangelikal)	1799	7 775 000	7 775 000	Indien, Japan, China, Westafrika, Uganda, Persien, Ägypten, Palästina, Deutsch-Ostafrika, Kanada, Britisch-Kolumbia.
3. Südamerikanische Miss.-Ges. (hochkirchlich)	1844	521 000	ca. 200 000	Südamerika. Auch diese Gesellschaft verwendet einen beträchtlichen Teil ihres Einkommens auf die kirchliche Pflege der britischen Auswanderer.
4. Universitäten-Mission (hochkirchlich)	1858	450 000	450 000	Deutsch- und Portugiesisch-Ostafrika, Sansibar und Britisch-Njassaland.
5. Church of England Zenana Miss. Soc.	1880	1 046 000	1 046 000	Indien, Ceylon, China, Britisch-Malaysia.
b) Baptisten				
6. Baptist. Miss.-Ges.	1792	1 877 000	1 777 000	China, Indien, Ceylon, Kongo, Angola. Dazu hat der Women's Board ein selbständiges Einkommen von 305 000 M.
c) Kongregationalisten				
7. Londoner Miss.-Ges.	1795	3 926 000	3 926 000	Indien, Südafrika, Madagaskar, China, Polynesien, Britisch-Neuguinea.
d) Friends (Quäker)				
8. Miss.-Verein der Freunde	1866	647 000	647 000	China, Indien, Ceylon, Syrien, Madagaskar.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
e) Methodisten				
9. Methodist. Miss.-Ges.	1813	6 989 000	5 828 000	Indien, Ceylon, China, Westafrika, Südafrika, Zentral-Südamerika und Westindien. Dazu hat der Women's Board ein selbständiges Einkommen von 400 000 M.
10. United Meth. Church Miss. Soc.	1857	482 000	346 000	China, Sierra Leone, Britisch-Ostafrika, Jamaika, Panama.
f) Presbyterianer				
11. Foreign Miss. Comm. of the Presb. Church	1847	477 000	477 000	Formosa, China, Malakka, Indien.
g) Interdenomin. Gesellschaften				
12. Zenana Bible and Medic. Miss.	1852	350 000	350 000	Indien.
13. China-Inlandmission	1865	1 872 000	1 872 000	China.
14. Nordafrik. Mission	1881	188 000	188 000	Nordafrika.
15. Regions beyond Miss. Union	1899	520 000	380 000	Kongo, Indien.
B. Irland, Schottland und Wales.				
16. Foreign Miss. of the Presb. Church of Ireland	1840	324 000	324 000	Mandschurei, Indien.
17. United Free Church of Scotland Foreign Miss. Committee	1843	2 415 000	2 415 000	Indien, Südafrika, Südnigeria, Livingstonia, Neue Hebriden, Westindien, Mandschurei. Dazu hat die Frauen-Miss.-Ges. ein Einkommen von 481 000 M.
18. Church of Scotland Foreign Miss. Committee	1829	594 000	594 000	Indien, China, Njassaland, Britisch-Ostafrika. Dazu haben die vorhandenen Missionsvereinigungen Women's Association 400 000 M., Gilden Mission 48 000 M.
19. Welsh Calvinistic Methodist Foreign Missions	1840	321 000	310 000	Assam.

Dazu kommen 20. und 21. die Open Brethren (Plymouth-Brüder) und die Heilsarmee, die eine ein loser Verband, dessen heimatliche Instanz kaum mehr als eine Gabenvermittlungsstelle ist; durch ihre Hände gehen jährlich ca. 500 000 M., wovon etwa 380 000 M. unter die angeschlossenen Heidenmissionare verteilt werden. Diese Missionare sind über die ganze nichtchristliche Welt hin zerstreut, haben aber nur in einigen Ländern, wie in Indien, geschlossene Missionsgebiete. Die Heilsarmee unterhält von ihrem Einkommen von 514 000 M. auch zahlreiche Evangelisten in Japan, Korea, Indien, Ceylon, Südafrika und andern Ländern; es ist aber nicht möglich anzugeben, wieviel von ihrem Einkommen sie auf diese Missionszwecke verwenden.

Der Übersichtlichkeit wegen buchen wir anhangsweise die großen Verbände, welche die evang. Missionen aller Kirchenabteilungen wesentlich unterstützen, teils indem sie auf ihre Kosten für den Druck und z. T. auch für die Verbreitung der missionarischen Bibelübersetzungen und sonstiger Schriften Sorge tragen, teils indem sie spezielle Arbeitszweige, wie die ärztliche Hilfeleistung, die Arbeit an der gebildeten Jugend der Heidenländer u. dgl., in Angriff nehmen. Wir führen auch hier nur die großen Gesellschaften mit mehr als 200 000 M. Jahresbudget auf. Sie werden nach angelsächsischem Modus unter die regulären

Missionsgesellschaften gezählt, nach kontinentaler Anschauung als Hilfsgesellschaften angesehen.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
22. Britisch and Foreign Bible Society	1804	4 820 000	1 610 000	Fast alle Missionsfelder der Erde.
23. National Bible Soc. of Scotland	1861	658 000	300 000	Japan, Korea, China, Mandschurei, Indien, Ceylon, Türkei, Westindien, Zentral- und Brit.-Ostafrika.
24. Christian Litterature Soc. f. India (früher „Christ. Vernacular Soc. f. India“)	1858	246 000	246 000	Indien, Ceylon.
25. Religious Tract. Soc.	1799	438 000	80 000	Fast alle Missionsfelder der Erde.
26. Soc. f. Promot. Christ. Knowledge	1698	2 120 000	1 Mill.?	Die anglikanischen Missionsfelder.

Zu diesen britischen Hauptmissionsgesellschaften kommen nun noch 51 kleinere selbständige Missionsbetriebe, die teils der anglikanischen Kirche (9), teils den Baptisten (3), teils den Methodisten (2), teils den Presbyterianern (4) angehören, vor allem aber interdenominationell oder undenominationell sind (23), und eine Menge (namentlich Frauen-) Hilfsmissionsgesellschaften, welche z. T. bedeutende Beträge oft für besondere Zwecke leisten, auch Missionare und Missionarinnen stellen. Nimmt man sie alle zusammen und rechnet die zahlreichen Laienmissionare ein, welche fast alle britischen Sendungsorgane, einige ausschließlich, andere vorwiegend in ihrem Dienst haben, so stellt sich die Gesamtleistung Großbritanniens für die Heidenmission auf $41^3/_4$ Mill. Mark, 3550 Missionare und 1970 Missionarinnen.

Vereinigte Staaten.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
1. American Board of Comm. for Foreign Miss.	1810	3 519 000	3 289 000	Indien, Ceylon, Japan, China, Angola, Südafrika, Türkei, Mikronesien.
2. Amer. Missionary Association	1846	1 528 000	227 000	Indianer, asiatische Einwanderer.
3. Amer. Baptist Foreign Miss. Soc.	1814	2 908 000	2 751 000	Indien, Japan, China, Kongo, Angola. Dazu zwei Frauenmissionsgesellschaften mit einem Einkommen von 781 000 M.
4. Amer. Bapt. Home Miss. Soc.	1832	3 800 000	112 000	Indianer und asiatische Einwanderer.
5. General Conf. of Free Baptists	1833	226 000	156 000	Indien, Liberia.
6. Foreign Miss. Board of the Southern Bapt. Convention'	1845	1 689 000	898 000	Japan, China, Südnigeria.
7. Seventh Day Adventists Miss. Board	1863	1 638 000	ca. 700 000	Japan, Korea, China, Indien, Deutsch-Ostafrika und viele andere zersplitterte Missionen.
8. Foreign Christ. Miss. Soc. (Disciples)	1875	1 152 000	ca. 1 000 000	Japan, China, Indien, Türkei, Kongo.
9. Christian Women's Board of Missions	1874	917 000	222 000	Indien, Liberia, Westindien, asiatische Einwanderer in den Vereinigten Staaten.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
10. Amer. Friend's Board of For. Miss.	1871 1894	388 000	388 000	Japan, China, Indien, Palästina, Brit.-Ostafrika, Westindien, Alaska. Dazu ein Women's Board mit 218 000 M. Einnahme.
11. Board of For. Miss. of the General Synod of the Evang. Luth. Churches	1841	345 000	345 000	Indien, Liberia.
12. Board of For. Miss. of the General Council of the Evang. Luth. Churches	1867	140 700	140 700	Indien, Japan. Dazu 7 Womens Boards, die ein mäßiges Einkommen von 500—40 000 M. selbständig verwalten.
13. Schwedischer Missionsbund in Amerika	1885	209 000	209 000	China, Alaska.
14. Vereinigte norwegische Kirche von Amerika	1890	243 000	243 000	China, Madagaskar.
15. Board of For. Miss. of the Meth. Episc. Church.	1819	5 701 000	4 304 000	Indien, Japan, Korea, China, verschiedene Missionsfelder in Afrika.
hierzu: a) ein ihre Fonds selbständig verwaltender Frauen-Missions-Board	1869	2 687 000	2 410 000	Auf denselben Missionsfeldern.
b) der Home Mission Board dieser Kirche	1904	4 506 000	207 000	Indianer, asiatische Einwanderer in den Ver. Staaten, Eskimos. Diese Familie von Mission Boards einer Kirche repräsentieren die respektabelste Missionsleitung der Vereinigten Staaten.
c) der Women's Board for Home Miss.	1880	1 489 000	129 000	
16. Board of Miss. of the Meth. Episc. Church, South	1846	3 056 000	2 464 000	Japan, Korea, China, Indianer.
17. General Miss. Board of the Free Meth. Church of North Am.	1882	223 000	189 000	Japan, Indien, China, Ceylon, Südafrika, Portugiesisch-Ostafrika, Westindien.
18. Board of Foreign Miss. of the Presb. Church in the United States	1837	4 618 000	3 887 000	Japan, Korea, China, Siam, Laos, Indien, Syrien, Persien, Kamerun, Gabu, asiatische Einwanderer. Die Women's Boards dieser Kirche verausgaben den größten Teil ihres Einkommens durch obigen Board. Auch verwendet der Home Miss. Board dieser Kirche von seinem Einkommen von über 4 Mill. M. einen erheblichen Teil für die Arbeit unter den Nichtweißen der Vereinigten Staaten und in Alaska.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
19. Board of For. Miss. of the Synod of the Reformed Presb. Ch. (Covenanters)'	1856	179 000	179 000	Syrien (Cypern), China.
20. United Presb. Ch. Board of For. Miss.	1859	1 285 000	1 285 000	Pandschab, Ägypten.
21. Exec. Comm. of For. Miss. of the Presb. Ch. in the United States (South)	1861	1 360 000	1 100 000	Japan, Korea, China, Kongo.
22. Domestic and For. Miss. Soc. of the Prot. Episc. Ch. in the United St.	1820	3 047 000	2 634 000	Japan, China, Liberia, Westindien, Mittel- und Südamerika. Außerdem verwendet dieser Board von seinem (über 3 Mill. Mark betragenden) Einkommen für Home Missions, etwa 422 000 M. für Missionsarbeit unter Indianern, asiatischen Einwanderern in den Vereinigten Staaten und den Philippinen.
23. Reformed Church in Amer. (Dutch)	1832	829 000	829 000	Japan, China, Indien, Arabien.
24. German Ref. Ch. in the United St.	1878	411 000	411 000	Japan, China.
25. United Brethren in Christ., For. Miss. Soc.	1853	385 000	324 000	Japan, China, Sierra Leone, Philippinen.
26. Women's Union Miss. Soc. of Amer.	1860	273 000	273 000	Japan, Indien, China.
27. Christian and Miss. Alliance	1897	652 000	560 000	Japan, China, Indien, Palästina, Sierra Leone, Kongo, Philippinen, Südamerika. Außerdem wurden 193 000 M. zur Unterstützung von Hungernden und Waisen gesandt.

Zu diesen größeren kommen noch etwa 60 kleinere Missionsorgane, die sich auf folgende Denominationen verteilen: Adventisten 1, Baptisten 6, Brüder in Christo 2, Christian Connection 1, Churches of God 1, Congregational 1, Disciples 1, Deutsch-evangelische 3, Evangelistic Associations 4, Friends 3, Lutheraner 5, Mennoniten 1, Methodisten 6, Pfingstkirche 1, Presbyterianer 3, Reformierte 5, United Brethren 1, Universalisten 1, Undenominationelle 13. Allerdings sind darunter einige, die nur in den Gebieten unter der Flagge der Union sog. Homemission an den Negern oder den eingewanderten Asiaten treiben; dazu einige andere wie die „University Medical School in Canton" oder die „Yale For. Miss. Soc.", die nur für eine spezielle Hochschule in China, Indien oder dem Orient arbeiten, für diese aber eine selbständig sammelnde und aussendende Gesellschaft sind. Da die Spaltungslinie des amerikanischen Missionslebens die Denomination ist, diese aber sich unablässig weiter vervielfältigt, und jede größere Denomination neben dem Foreign Board auch einen Home Board hat, läßt sich die Reihe der irgendwie an der Arbeit unter den Nichtchristen beteiligten Sendungsinstanzen fast ins Ungemessene verlängern. Wir haben 87 selbständige Sendungsorgane gezählt, die Amerikaner selbst zählen 96 nebst 108 Hilfsgesellschaften. Mit Einrechnung der letzteren, namentlich der Frauen-Miss.-Gg., stehen für

die Heidenmission stehen 2200 männliche und 1580 weibliche Missionare im Dienst, und das Einkommen beträgt 37 Millionen.

Britisch-Nordamerika; andere Länder des britischen Kolonialreiches.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
I. Britisch-Nordamerika.				
1. Miss. Soc. of the Church of Engl. in Canada	1883	487,000	300 000	Früher Domestic and Foreign Miss. Soc. of the Ch. of Engl. in Canada. Viele kanadischen Missionsorgane verbinden „Home“ und „Foreign“ missions. Japan, China, Indien, Persien, Palästina, Brit.-Ostafrika. Die meisten Missionare arbeiten entweder im Verbande der CMS oder der Südamer. M.-G.
2. Foreign Miss. Board of the Bapt. Convention of Ontario and Quebeck	1866 selbständig 1873	233 500	200 000	Indien, Südamerika.
3. a) M. Soc. of the Method. Ch. Canada	1824	2 175 000	842 000	Japan, China, Indianer Kanadas. Asiatische Einwanderer.
b) selbständig daneben ein Frauenboard (Woman's Miss. Soc. of the Meth. Ch. Canada)	1881	410 000	355 000	wie sub a.
4. Foreign Miss. Com. of the Presb. Ch. in Canada	1844 und 1854	990 000	990 000	Formosa, Korea, China, Neue Hebriden, Indien, Kanada, Britisch-Guyana.

Dazu kommen 6 kleinere Missionsgesellschaften (drei baptistische). Das Missionsleben Kanadas hat im letzten Jahrzehnt einen besonders großen Aufschwung erlebt; die Laien-Miss.-Bewegung hat hier die durchschlagendsten Erfolge erzielt. Die Gesamtleistung Kanadas für Mission unter den Nichtchristen beträgt 3 Mill. Mark.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
II. Australien.				
1. Australian Board of Missions	1850	160 000	160 000	Australien, Melanesien.
2. Method. Miss. S. of Australasia	1855	520 000	520 000	Neuguinea, Bismarck-Archipel Samoa, Fidschi, Chinesen in Viktoria.
3. Neu-Hebriden-Mission (Presb.)	1848	180 000	180 000	Neue Hebriden.
4. Melanesische Mission	1849	320 000	320 000	Melanesien.

Dazu kommen 19 kleinere Missionsgesellschaften und Miss.-Behörden, hauptsächlich weil die einzelnen Kirchengruppen der Presbyterianer, Baptisten usw. in jedem der australischen Staaten besonders organisiert sind. So sind unter diesen kleinen Miss.-Behörden 7 baptistische und 8 presbyterianische. Außerdem haben mehrere englische Miss.-Ges., wie die CMS, die China-Inl.-Miss., die LMS und die australische Melanesische Mission in verschiedenen Staaten Hilfsorganisationen. Die gesamte Missionsleistung des protest. Australien mit Neuseeland beträgt 1½ Mill. Mark.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
III. Südafrika.				
1. South African (Meth.) Miss. Soc.	1886	2 Mill.	1 380 000	Südafrika. In dem Betrag sind die Beiträge der Eingeborenen für Kirchen und Schulen mit verrechnet. Dazu kommen 632 000 M. Schulgrants der Regierung.
2. Dutch Reform. Church of South Africa	1824	370 000	370 000	Südafrika, Südrhodesia, Njassaland.
3. South Africa General Mission	1889	304 000	304 000	Süd- und Zentralafrika.
4.—7. Die Missionsbehörden der südafrikanischen anglikanischen Bistümer				Es ist überall in diesen Diözesen schwer anzugeben, ein wie hoher Prozentsatz des regelmäßigen Jahresbudgets auf eigentliche Missionsarbeit verwandt wird. Auch die andern anglikanischen Diözesen in Südafrika (St. Helena, Bloemfontein, Zululand, St. Johns. Kaffraria, Maschonaland, Lebombo) haben ein mehr oder weniger umfangreiches, selbständiges Missionswerk.
a) Kapstadt	1897	926 000	400 000?	
b) Grahamstown	1853	650 000	400 000?	
c) Natal	1853	372 000	250 000?	
d) Pretoria	1876	732 000	500 000?	

Dazu kommen 6 kleinere Missionsgesellschaften und mehrere Hilfsorganisationen englischer Gesellschaften. Die Missionsleistung Südafrikas beträgt 1 955 000 M. Außerhalb Südafrikas bestehen noch in Westafrika mehrere selbständige Kirchenkomitees mit eigener Vermögensverwaltung, zumal in Verbindung mit den Missionen der CMS, so die Sierra Leone Native Pastorate Auxiliary Association (1862; Budget 58 000 M.), die Sierra Leone Church Missions (1876; Budget 25 000 M.), das Lagos District Council and Missions (1876; Budget 160 000 M.), das Niger Delta Pastorate (1892; Budget 40 000 M.), und einige kleinere Missionen unter europäischer Leitung in Ägypten, Algier u. a. O. Das Gesamteinkommen dieser kleineren Organisationen beträgt kaum 320 000 M. Auch in Indien und verschiedenen andern Ländern bestehen eine ganze Anzahl mehr oder weniger selbständiger Missionsorgane, nach dem gerade in seinem Directory sehr sorgfältigen Edinburgh Statistical Atlas in Indien nicht weniger als 25, in Japan 8, in China 5, in Korea 1, in der Türkei 4, in Holländisch-Indien 2. Manche von ihnen werden uns noch später begegnen, wie die Mukti Mission der Pandita Ramabai (1896, Budget 124 000 M.), die „Puna und indische Dorfmission" (1893; Budget 120,000 M.) weitaus die meisten indessen haben nur ein sehr beschränktes Einkommen, und wenn dasselbe für die indischen Missionsorgane auf 800 000 M, für die japanischen auf 740 000 M., für die chinesischen auf 500 000 M. berechnet wird, so sind darin einesteils beträchtliche Aufbringungen für den kirchlichen Betrieb der auf eigene Füße gestellten Volkskirchen, andernteils erhebliche Zuschüsse aus den Ländern der Christenheit enthalten. Die westindischen Kirchen (der Baptisten, Methodisten und Kongregationalisten) scheiden aus der Missionsstatistik besser aus, da sie ebenso wie die Negerkirchen der Verein. St. selbständige Kirchengebilde geworden sind.

Auf dem Kontinent Europas registrieren wir die Missionsgesellschaften mit mehr als 100 000 M. Einkommen. Wir beginnen mit

1. Deutschland.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Missionsgebiete
1. Mission der Brüdergemeine	1732	1 103 090	Da in Deutschland fast durchgehends die Missionsgesellschaften nur unter Nichtchristen arbeiten, erübrigt sich die Scheidung des Gesamteinkommens von dem Teile, der auf die Arbeit unter Nichtchristen verwandt wird. Labrador, Alaska, Kalifornien, Westindien, Guyana, Moskito, Süd- und Deutsch-Ostafrika, Himalaja, Australien.
2. Basler M.-G.	1815	1 710 000	Südindien, China, Goldküste, Kamerun.
3. Berliner M.-G.	1824	1 024 000	Süd- und Deutsch-Ostafrika, Süd- und Nordchina.
4. Rheinische M.-G.	1828	1 015 000	Sumatra, Nias, Borneo, Süd- und Deutsch-Südwestafrika, Kaiser-Wilhelms-Land, China.
5. Norddeutsche M.-G.	1836	190 000	Togo.
6. Leipziger ev.-luth. M.-G.	1836	647 000	Südindien, Deutsch- und Britisch-Ostafrika.
7. Goßnersche M.-G.	1836	483 000	Indien.
8. Hermannsburger M.-G.	1849	464 000	Südafrika, Indien, Persien.
9. Breklumer M.-G.	1877	239 000	Indien, Deutsch-Ostafrika.
10. Neukirchner M.-G.	1881	119 000	Java, Ostafrika.
11. Allg. ev.-prot. M.-Verein	1884	125 000	China, Japan.
12. Bielefelder M.-G.	1886	238 000	Deutsch-Ostafrika.
13. Neuendettelsauer M.-G.	1886	118 000	Kaiser-Wilhelms-Land, Australien.
14. M.-G. der deutsch. Bapt.	1890	122 000	Kamerun.
15. Liebenzeller China-Inl.-Mission	1899	165 000	China, Karolinen.

Dazu kommen drei Gesellschaften, die ausschließlich oder überwiegend unter den orientalischen Christen Vorderasiens arbeiten (der Jerusalems-Verein, die Deutsche Orientmission und der Lohmannsche Hilfsbund für das armenische Liebeswerk), drei Frauenmissionsgesellschaften (Frauenverein f. christl. Bildung des weibl. Geschlechts i. Morgenl.; Berliner Frauenverein für China; Deutsche Blindenmission in China), drei im engeren oder loseren Anschluß an die englische China-Inlandmission begonnenen Chinamissionen (Deutsche Allianzmission in Barmen; Pilgermission von S. Chrischona bei Basel; Kieler China-Mission) und drei andere kleine Missionen (die Sudan-Pioniermission, die Missionen der Hannoverschen Freikirche und der deutschen Adventisten). Das Verhältnis der zuerst aufgeführten 8 größeren zu den übrigen 19 kleineren Gesellschaften ist, daß die ersteren von den 692 Hauptstationen 555, die übrigen insgesamt nur 135, von den 939 ordinierten Missionaren 776 gegen 163 der kleineren Gesellschaften in ihrem Dienste haben. Die gesamte deutsche Mission zählt ein Arbeitspersonal von 1383 Missionsarbeitern (939 ordinierte, 21 Ärzte, 221 Hilfsarbeiter allerlei Art, 202 Missionsschwestern) und eine Jahreseinnahme von $8\frac{1}{3}$ Mill. M., worin allerdings einerseits die bedeutenden Gaben zur Deckung von Defizits wie die Zinsen von Spezialfonds, andererseits die (zumal bei der Brüdergemeine und der Basler Mission beträchtliche) Beiträge aus nichtreichsdeutschen Gebieten eingeschlossen sind.

2. Holland.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Missionsgebiete
1. Nederl. Zendelinggenootschap	1797	238 000	Alle holländischen M.-G. (außer dem kleinen Verein für Ausbreitung des Ev. in Ägypten mit nur einem Missionar) arbeiten ausschließlich in Holl.-Indonesien, und zwar 1. auf Ostjava, Celebes, Sumatra; 2. auf Neuguinea, Buru u. Halmaheira; 3. auf Westjava; 4. auf Java und Sumatra; 5. auf Java und Sumba.
2. Utrechtsche M.-G.	1859	234 000	
3. Nederl. Zendings-Vereeniging	1856	145 000	
4. Mennonit. M.-G. (Doopgezinnte)	1847	98 462	
5. Reformierte Kirchenmission	1892	170 000	

Die holländische Missionstätigkeit bietet das Bild einer großen Zersplitterung. Es sind in dem kleinen Lande nicht weniger als 9 selbständig aussendende Missionsorgane und zwei weitere, die selbständige Aussendung vorbereiten. Dabei haben nur die fünf namentlich angeführten Gesellschaften mehr als 10 Missionare und nur eine (1) mit Einschluß von 5 Missionsschwestern 31 Missionare auf 25 Hauptstationen. Die älteste und einst bedeutendste Niederl. M.-G. (1) ging in der Mitte des 19. Jahrhunderts durch schwere Krisen, da zeitweilig die theologisch-liberale Richtung in ihr die Oberhand gewann und infolgedessen sich die kirchlich-gläubigen Kreise von ihr trennten. Sie mußte aus Mangel an Mitteln ihr fruchtbarstes Missionsgebiet, die Minahassa auf Celebes, an die niederländische Kolonialkirche abtreten. Doch hat neuerdings gegenüber dieser Zersplitterung eine starke Strömung zur Sammlung eingesetzt. Drei Gesellschaften haben sich zur Unterhaltung eines gemeinsamen Missionsseminars, der Niederländischen Missionsschule, zusammengeschlossen. Sie haben auch einen gemeinsamen Missionsdirektor, zumal zur Pflege des heimatlichen Missionslebens, und in Verbindung mit andern Gesellschaften, auch der holländischen Bibelgesellschaft, einen Missionskonsul in Batavia angestellt. Auch die in Holland stark pulsierende Missionsstudienbewegung ist ein Bindeglied zwischen den zersplitterten Missionskreisen. Die Gesamtaufbringung Hollands für die Mission im Jahre 1909 betrug 1 042 000 M., worin allerdings etwa 60 000 M. Beiträge für die Rheinische und die Neukirchner M. mit verrechnet sind.

Dazu kommen die der niederl. Kolonialkirche inkorporierten eingeborenen sog. gefestigten Gemeinden, das Ergebnis und Erbe früherer Missionsarbeit, die neben den 40 „Prädikanten" der „protestantischen Kirche in Niederländisch-Indien", welche zur Pastoration der weißen Gemeinden berufen sind, von 34 Hilfspredigern verwaltet werden. Für ihren Unterhalt sorgt die Regierung, die jetzt auch mit bedeutenden Mitteln die erzieherische, die ärztliche und die literarische Tätigkeit der Missionare unterstützt.

3. Französische Missionsgesellschaften.

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Missionsgebiete
1. Pariser evang. M.-G.	1825	640 000	Senegambien, Franz.-Kongo, Bassutoland, Madagaskar, Tahiti, Maré.
2. Miss. der freien Kirchen der roman. Schweiz (Miss. Romande)	1879	193 000	Transvaal, Portug.-Ostafrika.

4. Skandinavische Missionsgesellschaften.

Missionsorgan	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Missionsgebiete
a) Schweden.			
1. Schwedische Kirchenmission	1874	342 000	Südindien, Sulu- und Matebeleland.
2. Evangel. Vaterlandsstiftung	1861	479 000	Abessinien, Indien.
3. Schwed. Miss.-Bund	1878	462 658	Kongo, Kaukasien, China, Ostturkestan.
4. Schwed. China-Mission	1887	96 000	China.

Dazu kommt der Heiligungsbund in Nerike (mit einer Einnahme von 50 000 M.), die Jönköpinger Allianzmission (mit einer Einnahme von 54 000 M.), der schwedische Jerusalemsverein, die Missionen der schwedischen Baptisten und Methodisten und eine Frauenmiss.-G. Die Gesamteinnahme der schwedischen Missionen ist in einem erfreulichen Aufschwunge begriffen; sie betrug 1856: 20 000 M.; 1876: 223 000 M.; 1896: 467 000 M.; 1908: 1 443 000 M. Das schwedische Missionsleben ist also trotz seiner Zersplitterung in einer großen Aufwärtsbewegung begriffen.

b) Norwegen.			
1. Norwegische M.-G.	1842	764 000	Natal und Sululand, Madagaskar, China.
2. Norweg. Luther. China-Missionsbund	1889	198 000	China.

Dazu die Schreudersche Kirchenmission (mit einer Einnahme von 20 000 M.), eine „freie ostafrikanische Miss.", eine norwegische Tschili-Miss. (in Nordchina) und ein norwegischer Zweig der engl. China-Inlandmission. Außerdem wird von Norwegen, Schweden, Dänemark und den Skandinaviern in den Vereinigten St. die „Indian Home Miss. to the Santhals" (gegründet 1867) unterhalten, mit einer Gesamteinnahme von 140 000 M. Die gesamte Missionsleistung Norwegens beträgt nicht ganz 1 Mill. Mark.

c) Dänemark.			
Die dänische M.-G.	1821	336 000	Südindien, Mandschurei.

Außerdem 4 kleine M.-G. Die dänische Gesamtleistung beträgt nur etwa 400 000 M.

In Finnland endlich hat die 1859 gegründete „Finnische Miss.-G." eine Jahreseinnahme von 271 000 M. Sie arbeitet im Ovambolande (D.S.W.Afrika) und in China. Neben ihr haben sich seit 1873 ein Luther. Evangeliumsverein (für Japan) und zwei kleine interdenominat. Missionsvereine (für China) gebildet.

Eine sehr wesentliche Unterstützung erhalten die evang. Missionen aller Kirchenabteilungen durch eine Reihe Bibel- und Traktatgesellschaften, welche auf ihre Kosten für den Druck und zum Teil auch für Verbreitung von missionarischen Bibelübersetzungen und sonstigen Schriften Sorge tragen. Da die meisten von ihnen einen mehr oder minder beträchtlichen Arbeiterstab sowohl von Europäern bzw. Amerikanern wie an Eingeborenen in ihrem Dienste haben, und sie an Druckereien, Schriftenniederlagen, Verkaufsstätten u. dgl. einen umfangreichen Apparat unterhalten, so legen sie Wert darauf, auch unter den Sendungsorganen der evang. Kirchen aufgeführt zu werden. Zumal in Indien ist ihre Arbeit weitverzweigt; hier arbeiten in Verbindung mit der Brit. u. Ausl. Bibelges. 7 provinzielle Hilfsgesellschaften, in Verbindung mit der englischen Traktatges. 9 „Traktat- und Buchgesellsch.", in Verbindung mit der christl. Literaturges. 8 Zweiggesellsch. Wir führen außer den bereits bei Großbritannien (S. 138, 55 ff.) gebuchten noch folgende an:

Missionsorgane	Jahr der Gründung	Gesamteinnahme der Gesellschaft	Davon für Mission unter Nichtchristen	Missionsgebiete
1. Amerik. Bibelgesellsch.	1816	2 100 000	1 458 000	Die Miss.-Gebiete der amer. Gesellschaften.
2. Niederländ. Bibelges.	1814	88 000	22 000	Holländisch Indien.
3. Christl. Liter. Gesellsch. für China	1887	1 134 000	1 134 000	China (früher „G. zur Verbreitung christl. und allgem. Kenntnis unter den Chinesen").

Außerdem bestehen in China mehr oder weniger unabhängig von den Organisationen der Sendungsländer eine Anzahl von Literatur- und Traktatgesellschaften, meist mit einem beschränkten Einkommen.

Summieren wir nun die Gesamtleistung des Protestantismus aller Nationen und Kirchen für die Heidenmission, so stellt sie sich auf 5522 ordinierte Missionare, 641 Missionsärzte, 2503 Lehrer und sonstige Laien, 341 Ärztinnen und 4988 Missionsschwestern, insgesamt 14,000 selbständige Missionsarbeiter, zu denen noch 5400 Missionarsfrauen kommen. Zu ihrem Unterhalt und der Fortführung des gesamten Missionsbetriebes bringt die protestantische Christenheit jährlich 100 422 000 M. auf. Leider ist ein sehr großer Teil der Sendungsorgane relativ klein. Wenn der Edinburger Statistische Atlas 338 selbständig sendende Instanzen rechnet, so verfügen davon nur 160 über ein Einkommen für Missionszwecke von 40 000 M. im Jahre.

Das immer wachsende Bedürfnis nach gegenseitiger Verständigung hat schon seit Jahrzehnten zur Veranstaltung allgemeiner Missionskonferenzen geführt, sowohl solcher, welche die gesamten Missionsorgane eines bestimmten Gebietes (Indien, China, Japan, Südafrika), oder einen bestimmten Ausschnitt aus der Arbeit (Konferenzen für die Mohammedanermission 1906 in Kairo, 1911 in Lakhnau), wie solcher, welche die Missionsorgane des gesamten Protestantismus zu gemeinsamen Beratungen versammelten. Nach einer vorläufigen Versammlung von 150 führenden Missionsmännern 1854 in New York fand die erste allgemeine Missionskonferenz 1860 in Liverpool, die zweite und dritte 1878 und 1888 in London statt. Die vierte im Jahre 1900 legte sich den Namen „Ökumenische Konferenz" bei und war von 115 Gesellschaften aus 48 verschiedenen Ländern mit 1500 Delegierten beschickt. Die fünfte Konferenz, die „Weltmissionskonferenz" fand im Juni 1910 in Edinburg statt; sie war in sorgfältiger Weise von acht wissenschaftlichen Kommissionen vorbereitet und war der erste große, planvoll durchgeführte Versuch, die gesamte Missionsenergie der evangelischen Christenheit zu konzentrieren. Außer diesen internationalen Konferenzen finden in verschiedenen Teilen der sendenden Christenheit regelmäßige Fachmännerkonferenzen der führenden Missionsleute statt, so seit 1866 in der Regel in jedem vierten Jahre die kontinentale Missionskonferenz in Bremen, seit 1893 in jedem Januar die „amerikanische Konferenz der Missionsleitungen", seit 1911 im Juni jedes Jahres die Konferenz der britischen Missionsleiter. Diese verschiedenen Konferenzen bilden nicht bloß ein brüderliches Einigungsband unter den oft recht verschieden gearteten Missionsorganen, sondern in ihren umfangreichen Protokollen bieten sie auch ein höchst wertvolles Quellenmaterial für die Missionstheorie. Besonders die acht Bände Reports der acht Edinburger Kommissionen sind für die gesamte Missionsauffassung der Gegenwart ein typisches Zeugnis.

Aus der Menge der hervorragenden Persönlichkeiten, denen das heimatliche Missionsleben wie die Organisation des Missionsbetriebes besondere Förderung verdankt, müssen wir uns leider begnügen, einige Namen zu nennen; aus England: W. Carey, Haweis, Ch. Simeon, J. Pratt, Henry Venn, E. Bickersteth, H. Taylor, Erskine, Inglis, Alex. Duff, G. Robson, Eug. Stock, Dr. Wardlaw Thompson; aus Nordamerika: Mills, Anderson, A. C. Thompson, Simpson, Mott, Rob. Speer, A. Brown, J. Barton, Präsident Goucher, Campb. White, Prof. H. Beach; aus Holland: Heldring, Neurdenburg, van Rhijn, Witteveen, Gunning; aus Deutschland: Spittler, W. Hoffmann, Josenhans, Th. Oehler, Barth, Voltening, Ahlfeld, Wallmann, Wangemann, Knak, Plath, Graul, Goßner, L. Harms, Christlieb, Ch. Buchner, Prof. G. Warneck, Prof. R. Grundemann; aus Skandinavien: Rönne, Kaltar, Vahl, Sörensen, Dahle, Waldenström, Franson, Folcke.

III. Die Missionsgebiete. World Miss. Conf. Bd I. Carrying the Gospel to all the non-Christian World.

Nachdem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich die protestantische Mission wesentlich im Stadium der Grundlegung befand, wo man sich ohne bestimmte Pläne von Gottes Leiten auf die verschiedensten Missionsgebiete führen ließ, standen in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts überwiegend Afrika und Indien im Vordergrund des Interesses. Da größere Erfolge auch in Indien nur unter den kulturärmeren Schichten, den Wald- und Bergvölkern, erzielt wurden, war die Missionsarbeit wesentlich auf die Völker mit niederen, animistischen und fetischistischen Religionen eingestellt. Obgleich nun zumal seit dem Tode Livingstones 1883, der Entdeckung und Aufschließung des Kongobeckens durch Stanley 1877/78 und der kolonialen Ära 1884 auch Afrika in viel weiterem Umfang als früher in Angriff genommen ist, so verschiebt sich doch, seitdem die großen Kulturreiche Asiens in den Vordergrund des missionarischen Interesses getreten sind, der Schwerpunkt der protestantischen Missionen in das südliche und östliche Asien. Von den 5522 ordinierten Missionaren stehen nur etwa 200 in Australien, 1555 in Afrika, dagegen 1312 in China und Japan, 1423 in Indien und Ceylon. Die ungeheuren Völkermassen Asiens mit ihren neuen, verwickelten Missionsproblemen beginnen das missionarische Denken zu beherrschen. Und während die Welt des Islams noch bis zur Jahrhundertwende als ein verschlossenes Gebiet galt, in dem man nur vorbereitende Arbeit trieb, zumal durch eine ausgedehnte Evangelisations- und Schultätigkeit in den orientalischen Kirchen, ist seither einerseits durch die Umwälzungen in der Türkei und Persien eine völlig neue Missionssituation gegeben, deren Möglichkeiten und Schwierigkeiten sich zur Zeit noch nicht übersehen lassen; andererseits ist die Aufmerksamkeit der Christenheit nachdrücklich auf das schnelle Vordringen des Islams im äquatorialen Afrika, im holländischen Indien und in andern Teilen der Erde gerichtet, und die Mission hat in dieser Propaganda ihren gefährlichsten Wettbewerber und Wegbestreiter kennen gelernt und schickt sich an, mit ihm ein entscheidendes Ringen zu beginnen. Nicht nur weil somit der Arbeitskreis der evangelischen Mission sich mehr und mehr über die ganze bewohnte Erde erstreckt, sondern auch weil die die ganze Menschheit umfassenden und für ihre Weiterentwicklung entscheidenden Probleme angegriffen werden, ist die Mission in das Stadium der Weltmission eingetreten. Überblicken wir dies weite Arbeitsgebiet in geographischer Ordnung, indem wir in Ergänzung der Warneckschen Darstellung (XIII 148—168) die wichtigeren Ereignisse des letzten Jahrzehnts berichten und den gegenwärtigen Stand der Arbeit skizzieren.

a) Amerika. I. Nordamerika. Literatur. F. Awdry & E. Green, By Lake and Forest. London 1906. R. L. Stewart, Sheldon Jackson. New York 1908. E. A. Talbot, Samuel Chapman Armstrong. New York 1904. Bishop Whipple, Ligths and Shadows of a long Episcopate. New York 1909 E. R. Young, The Apostle of the North, Rev. James Evans. New York 1899. A. Lewis, The Life and Work of tde Rev. E. J. Peck among the Eskimos. New York 1904. H. A. Cody, An Apostle of the North. Life and Memoirs of W. C. Bompas. New York. S. Jackson, Alaska and Missions on the North Pacific Coast. New York 1860. S. Jackson, Rise and Progress of the Presbyterian Church in Alaska. Washington 1886. Booker Washington, Story of the Negro, 2 Bde New York 1909. Negroes in the United States. Washington 1904. Religious Bodies 1906. Washington 1910. (Die letzten beiden Werke Veröffentlichungen des Statistischen Bureaus der V. St.)

Für die nichtweiße Bevölkerung Nordamerikas ändern sich schnell die Lebensbedingungen. Verhältnismäßig am wenigsten für die etwa 16 000 Eskimo, welche von dem fast christianisierten Grönland im Osten bis nach Alaska im Westen die unwirtlichen Gestade des nördlichen Eismeeres bewohnen. Sie sind so zersplittert und zerstreut, daß es immer schwerer wird, ihren einzelnen, wechselnden Horden nachzugehen. In dem dünnbevölkerten Labrador, wo seit 1771 die Brüdergemeine auf sechs, zum Teil dem Wechsel unterworfenen Stationen 1230 von ihnen in Gemeinden gesammelt hat, graben einerseits die von Neufundland her im Sommer das Meer frequentierenden Hochseeflotten, andererseits die im Süden in das Land dringenden Ansiedler den Eingeborenen die Existenzmittel ab, und der von dem edlen und tatkräftigen Hochseefischer-Missionar Dr. Grenfall gemachte Versuch, Renntiere im Lande einzubürgern, um dadurch eine neue Existenzunterlage zu schaffen, befindet sich noch in den Anfängen. Geglückt ist dieser Versuch in größerem Umfange in Alaska unter der Leitung Dr. Sheldon Jacksons, der dadurch ein Wohltäter der Eskimo geworden ist. Leider zehren Branntwein und unsaubere Krankheiten, welche verdorbene Weiße ins Land gebracht haben, an dem Lebensmarke des Volkes, und an manchen Stellen scheint es dem Aussterben nahe.

In dem ungeheuer weiten Kanada oder Britisch-Nordamerika führt die hauptsächlich seit 1905 einsetzende Hochflut der Einwanderung völlig neue Verhältnisse herbei. In jedem

Jahre strömen an 200 000 Ansiedler in das menschenleere Land, im Jahre 1908 wurden fast 5 Mill. Acker „herrenloses Land" an sie abgegeben. Kanada hofft fast ein ebenso großes Areal wie die gesamten Vereinigten Staaten unter Kultur nehmen zu können; dies Weltreich der Zukunft vorzubereiten und zu schaffen, ist das heiße Begehren sowohl der Behörden wie der landhungrigen Ansiedler. Im Vergleich zu dieser einflutenden weißen Bevölkerung bilden die 110 343 eingeborenen Indianer einen immer ungünstiger werdenden Prozentsatz. Sie wohnen ungleich über die jetzt 11 Provinzen des Landes verteilt: je etwa ein Fünftel in den drei Provinzen Ontario, Nordwest-Territorium und Britisch Columbia, ein weiteres Zehntel in Quebeck. Die übrigen drei Zehntel sind mit sehr breitem Wurfe über die unendlichen Ebenen an den Flußläufen und Seen verteilt. Ihrer Religion nach sind 40 820 römische Katholiken und 36 826 Protestanten. Von diesen letzteren kommen fast gleichviel, je 16 500 auf die anglikanischen Missionen der CMS. und der SPG. und auf die Methodisten; von dem kleinen verbleibenden Rest von 3500 gehören 1600 der presbyterianischen und 1100 der baptistischen Mission an. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf dem Gebiete der Erziehung und diese wird von der Regierung kräftig unterstützt. Etwa die Hälfte der Kinder im schulpflichtigen Alter sind in den 308 Schulen, davon 148 der protestantischen Mission, eingeschult.

Neben den Indianern nehmen die einwandernden Ostasiaten, z. Z. 36 600, die Aufmerksamkeit der Mission in Anspruch. Es sind 21 000 Chinesen, 12 000 Japaner, 3500 Hindu und einige Koreaner. Weitaus die meisten bleiben in Britisch-Columbia, zumal in den beiden Städten Vancouver und Victoria. Hauptsächlich die Methodisten, die Presbyterianer und die Anglikaner arbeiten unter ihnen. Doch werden nur 425 Getaufte registriert.

In Alaska verbietet das unwirtliche Klima eine solche Masseneinwanderung der Weißen; aber die in immer größerer Fülle und Reichtum aufgedeckten Lager an Gold und andern Edelmetallen üben doch eine große Anziehungskraft aus, vielfach auf Abenteurer, deren Einströmen für das sittliche Leben der Eingeborenen doppelt gefährlich ist. Nach der letzten Statistik (1900) wohnten nur 63 500 Menschen in dem großen Lande, darunter 29500 Indianer, Eskimo und Aleuten. Zehn Missionsgesellschaften stehen unter ihnen an einer mühsamen und kostspieligen Arbeit, unter ihnen die Brüdergemeine auf zwei Stationen (Bethel und Quinhagak) am Kuskokwim.

In den Vereinigten Staaten ziehen zunächst die etwa 10 Mill. Neger unsere Aufmerksamkeit auf sich. Bekanntlich sind sie überraschend schnell christianisiert und sind ein Beweis, in wie hohem Maße die protestantischen Kirchen kirchliche Assimilationskräfte in Bewegung zu setzen vermögen. Sie sind Glieder christlicher Kirchen etwa in demselben Umfang, wie auch die Weißen in den Verein. St. diesen angehören. Nach dem kirchlichen Zensus von 1906 waren von den (1900: 8 840 783) Negern 4 033 646 Glieder christlicher Kirchen, und zwar 3 583 661 Mitglieder selbständiger Negerkirchen, 450 000 Glieder von Kirchen mit überwiegend weißer Mitgliedschaft. 1 864 877 gehören der großen baptistischen Negerkirche, 1 966 111 den drei großen methodistischen Negerkirchen an. Katholiken sind merkwürdigerweise nur etwa 150 000 geworden, obgleich die Mehrzahl der Neger in den romanisch kolonisierten Südstaaten wohnt. Prof. Warneck rechnete 7 225 000 protestantische Neger; das ist eine mäßige Schätzung in demselben Verhältnis, wie man wohl auch die 84 Mill. Einwohner der Union nach Abzug der 12 Mill. römischer Katholiken als Protestanten registriert. Genauer sollte man sagen, daß 20½ Mill. der Einwohner sich als volle Kirchenglieder protestantischer Kirchen angegeben haben und davon 4 Mill. Neger sind. Letztere zählen in 37 740 Gemeinden 30 400 Geistliche. Übrigens haben diese Negermassen — abgesehen von dem ziemlich umfangreichen Schulwesen, welches einige Kirchen der Weißen für sie unterhalten —, in der Hauptsache aufgehört, Missionsobjekt zu sein und fangen allmählich an, Missionssubjekte zu werden, d. h. auch ihrerseits Sendungsorgane zu bilden und Missionare in die nichtchristliche Welt hinauszusenden.

Es sei gleich hier darauf hingewiesen, daß die Verhältnisse der Negerbevölkerung ähnlich in Westindien und in den protestantischen Kolonien Südamerikas (Holländ.- und Engl.-Guyana) liegen. Diese Negermassen sind fast überall mit geringen Ausnahmen von den umwohnenden christlichen Kirchen absorbiert, auf den unter englischer, dänischer und holländischer Oberhoheit stehenden Inseln und Gebieten ganz überwiegend von den protestantischen Kirchen. Nun ist allerdings seitens mancher Kirchen, z. B. seitens der Brüdergemeine, die hier ihre ältesten Missionsgebiete hat, viel nachhaltiger Fleiß an die Missionsarbeit gewandt; insofern sieht man es ungern, wenn z. B. die 29 201 Getauften der Brüdergemeine in Guyana, die 5724 in der Moskitoreserve in Nikaragua, die 37698 auf den westindischen Inseln aus der Missionsstatistik verschwinden. Allein da in allen diesen Gebieten die

Missionsarbeit, soweit sie sich auf die Neger bezieht, in der Hauptsache zum Abschluß gekommen ist, so ist der von der Edinburger Weltmissionskonferenz eingenommene Standpunkt zu billigen, daß diese christianisierten Negermassen aus der Heidenmissionsstatistik verschwinden und in die Kirchenstatistik übergehen. Es sei erwähnt, daß auf Jamaika unter 850 000 E. nur 14 692 Weiße, dagegen 488 000 Schwarze und 122 000 Mischlinge sind. Davon gehören 187 300 zur anglikanischen Kirche, 67 000 sind Wesleyaner, 40 000 Presbyterianer in Verbindung mit der verein. schott. Freikirche, 37 100 Baptisten, 14 200 gehören zur Brüdermission, d. h. 345 500 sind Glieder dieser evangelischen Kirchen. Ebenso gehören auf den kleinen Antillen mit rund 1 Mill. E. 300 000 zur anglikanischen Kirche, 86 400 zu den Wesleyanern, 23 755 zur Brüdergemeine; von den 81 038 E. des holländischen Suriname 28 151 zur Brüdergemeine, 9184 — meist Weiße — zählen sich als Reformierte oder Lutheraner; im englischen Demerara (Brit.-Guyana) sind unter 278 328 E. 115 588 Afrikaner; auch sie sind ganz überwiegend einer der protestantischen Kirchen angegliedert.

Kehren wir nach den Vereinigten Staaten zurück, so sind das zweite große Missionsobjekt dort die jetzt 300 545 Überreste der indianischen Urbevölkerung. Ein Drittel von ihnen, speziell die 5 „zivilisierten" Nationen der Tschirokesen, Krik, Seminolen, Tschokta und Tschikasa, wohnen in dem Staate Oklahoma, in welchen das ehemalige Indianerterritorium aufgegangen ist; ein weiteres Fünftel wohnt in Arizona und Neu-Mexico, den beiden „Territorien" der Union, je 20 000 weitere in Kalifornien und Süd-Dakota. Das letzte Drittel ist weithin über 22 Staaten der Union zerstreut. Unglücklicherweise sind die Indianer in 250—300 Stämme oder Stammesteile zerspalten und sprechen 56 verschiedene Sprachen mit vielen Dialekten, zwischen denen oft lexikalisch keine Verwandschaft zu bestehen scheint. Die Zahl der protestantischen Kommunikanten wird neuerdings auf 28 406, die der Anhänger auf 70 000 angegeben; doch sind diese Zahlen wohl zu niedrig. D. Kurze berechnet 34 791 Kommunikanten und 90 170 Anhänger. Die Angaben der Katholiken schwanken zwischen 40 000 und 106 000; doch wird bei der letzteren, zu hohen Angabe gleich bemerkt, daß darunter ein Teil „getaufte Heiden" seien. Etwa 50 000 der Indianer leben noch immer ohne jeden Zusammenhang mit der Mission. Die amerikanische Christenheit hat hier eine schwierige, aber dringende Missionsarbeit vor ihrer Türe.

Von wachsender Bedeutung wird für die Union die Einwanderung von Ostasiaten; es sind z. B. etwa 160 000—186 000; darunter 60 000—80 000 Chinesen, 90 000 Japaner, 1500 Koreaner, mehrere Tausend Hindu. Die Spannung zwischen den Amerikanern und den Ostasiaten ist zuzeiten groß gewesen, zumal im Zusammenhang mit der gegen die chinesische Einwanderung gerichteten Gesetzgebung der Union und den speziell gegen die Japaner gerichteten Gesetzen des Staates Kalifornien. Auf der anderen Seite sind diese Einwanderer bedeutsam wegen ihrer Einflusses auf ihre Heimatländer, in welche die meisten zurückkehren. Viele sind Studenten, welche sich während ihres Aufenthaltes auf amerikanischen Universitäten ein Urteil über das Christentum und die christliche Kultur bilden. Die mannigfaltige Arbeit an ihnen verläuft in zwei Kanälen: einmal suchen die organisierten Kirchen die in ihren Bereich kommenden Chinesen und Japaner an sich zu ziehen und unter den Einfluß zu bekommen; dieser Typus überwiegt in den Oststaaten. Andererseits setzt man einen regulären Missionsbetrieb mit Kapellen, Schulen und Gemeindegründungen in Bewegung, besonders an der Pazifischen Küste. Der Mittelpunkt dieser Missionsarbeit ist San Franzisko. Man rechnet, daß etwa 6500 Chinesen und 4500 Japaner in der Union getauft sind. Da aber weitaus die meisten in ihre Heimat zurückgekehrt sind, zählen heute die für sie berechneten Missionen als ihr derzeitiges Ergebnis nur ein Viertel dieser Zahlen.

2. Westindien, Zentral- und Südamerika. Carlisle, Thirty eight years of Mission Life in Jamaica. London 1884. A. Coldecott, Church in the West Indies. London 1898. W. H. Brett, Mission Work among the Indian Tribes in the Forests of Guyana. London 1881. W. B. Grubb, Among the Indians of the Paraguayan Chaco. London 1904. T. Farrar, Notes on the History of the Church in Guyana. London 1892. Jansa, Apostle of the Indians of Guyana. London 1887. T. H. Bernau, Missionary Labours among the Indians of British Guyana. London 1847.

Auf den westindischen Inseln sind die indianischen Ureinwohner so gut wie ganz ausgestorben. In den sechs Republiken Zentralamerikas dagegen finden wir die sonderbarste Blutmischung von spanischem, indianischem und Negerblut, wobei in weiten Gebieten, zumal in den überaus ungesunden Marschen am Golf von Mexiko die Indianer überwiegen. Obgleich die römische Kirche nominell die ganze Bevölkerung in Anspruch nimmt, sind wenigstens 450 000 von ihrer Organisation so gut wie unerreicht und noch ungebrochen

in dem animistischen und manistischen Heidentum ihrer Vorfahren, vielleicht mit einigen entstellten Zutaten römischen Aberglaubens. Die Brüdergemeine arbeitet in der Moskito-reserve an einer stark gemischten Bevölkerung, bei der sie neuerdings im Hinterlande mit fast reinen Indianerstämmen in Verbindung getreten ist. Leider ist ihr Werk seit der Beschlagnahme der Reserve durch die Republik Nikaragua in den Strudel der heftig schwankenden Parteikämpfe gezogen und von dem ultramontanen Fanatismus mit dem Untergang bedroht. Die Zahl ihrer Christen hat sich im letzten Jahrzehnt unter diesen Wirren verringert (5724). Die zentralamerikanische Mission hat mit 28 Missionaren 1100 Gemeindeglieder in 70 Gemeinden gesammelt. Die Arbeit stellt aber infolge der Stammeszersplitterung und des ungesunden Klimas an die körperliche und geistige Kraft ungewöhnliche Anforderungen.

In Südamerika ist zwar auch nominell die Hierarchie Roms über den ganzen Erdteil ausgedehnt; aber bei der bisherigen Weglosigkeit des weiten Innern sind sehr große Gebiete, zumal an den Oberläufen des Amazonas, des Orinoko, der Quellflüsse des La Plata und in dem großen Urwaldgebiete östlich vom Abfall der Kordilleren unerreicht. Man berechnet noch mehr als sechs Millionen unberührte Heiden, etwa $1\frac{1}{2}$ Mill. in Brasilien, $1\frac{1}{4}$ Mill. in Peru, je eine Million in Venezuela, Ekuador und Bolivia, $\frac{1}{4}$ Mill. in Columbia. Die evangelische Mission hat die Arbeit unter ihnen an verschiedenen Stellen angegriffen, weitaus mit dem größten Erfolg im britischen Guyana, wo unter den Arawaken, Warau, Acawois, Macusi und andern Stämmen 16 000 Indianer bekehrt sind. Andere hoffnungsvolle Anfänge sind von der südamerikanischen M.-G. gemacht in dem Gran Chaco von Paraguay unter den Lengua und im südlichen Chile unter den Araucaniern; die opferreiche Mission unter dem Jahgan des Feuerlandes stirbt mit diesem Völkchen aus. Neuerdings sind von verschiedenen Missionsorganen noch einige vorgeschobene Posten — in Bolivia unter den Chiriguara, in La Paz unter den Aymara, in Peru unter den Quichua, in Ekuador unter den Jrawos — gegründet.

Eine an Bedeutung gewinnende Arbeit ist die unter den asiatischen Kuli, Hindu, Chinesen, Javanen, die neuerdings eingeführt werden und die Zusammensetzung der Bevölkerung noch bunter machen. In Suriname z. B. sind unter 81 038 Einw. etwa 40 000 Neger, 17 000 Hindu, 5500 Javanen, 2500 Chinesen, oder nach der religiösen Zugehörigkeit geordnet 9184 Lutheraner und Reformierte (meist Weiße), 28 151 Glieder der Brüdergemeine, 16 082 Katholiken, 1052 Juden, 9877 Mohammedaner, 14 486 Hindu — ein schwer zu bearbeitendes Völkergemisch. Die Mission ist auch unter diesen einwandernden Asiaten planmäßig im holländischen und englischen Guyana aufgenommen.

Auch in Westindien mehrt sich die indische Kulieinwanderung; auf Trinidad sind unter $\frac{1}{4}$ Mill. E. 108 000 Hindu; im ganzen rechnet man z. Z. in Westindien 133 000 Hindu. Die Arbeit unter ihnen ist planmäßig nur von der „kanadischen Mission unter den indischen Einwanderern" (auf Trinidad), von der presbyterianischen Kirche von Jamaika (auf dieser Insel) und von der anglikanischen Kolonialkirche aufgenommen. Die Erfolge sind überall gering.

Die Zahlen einer zusammenfassenden Statistik sind wesentlich davon abhängig, ob man die christianisierten Negermassen — von denen etwa $4\frac{1}{2}$ Mill. Glieder protestantischer Kirchen und mindestens 9 Mill. in loserem Zusammenhang mit ihnen stehen — und das zum kirchlichen Abschluß gekommene Missionswerk auf Grönland mit einrechnet. Lassen wir diese großen Zahlen beiseite, so ist das Ergebnis der Arbeit unter den Indianern, Eskimo und asiatischen Einwanderern:

Nordamerika	38 464
Westindien und Zentralamerika	46 918
Südamerika	64 619
Summa:	142 011.

b) **Afrika.** J. Stewart, Dawn in the Dark Continent. London 1902. E. Stock, Notes on Africa for Miss. Students. London 1906. H. H. Johnston, A History of the Colonisation of Africa by Alien races. New York 1905. A. P. Atterbury, Islam in Africa. New York 1899.

Für den dunklen Erdteil vollzieht sich schnell ein Umschwung, der auch für die afrikanische Mission von tiefgreifenden Folgen ist. Die europäische Kolonisation hat den ganzen Erdteil — mit alleiniger Ausnahme von Abessynien und Liberia — unter sich geteilt, und zwar haben Frankreich und England je ein Drittel der gewaltigen Ländermasse von der dreifachen Größe Europas unter ihre Obhut genommen, Deutschland und Belgien je ein weiteres Zwölftel, und in das letzte Zwölftel haben sich Portugal, Italien und Spanien

geteilt. Allerdings will das noch nicht sagen, daß damit überall eine europäische Kolonialverwaltung eingeführt wäre; vielfach handelt es sich nur erst um Interessensphären, bei denen jede der beteiligten Nationen sich von den andern das Vorrecht ungehinderter Entwicklung in ihrem Bereiche garantieren läßt. Aber es geht auch eine Aufschließung Afrikas in großem Stile damit Hand in Hand. Einmal sucht man durch lokale Eisenbahnen die Hindernisse in den Läufen der großen Ströme zu überwinden und diese als Verkehrsadern nutzbar zu machen. Der Kongo bietet mit seinem ausgedehnten Stromgebiete 14 000 km schiffbaren Wasserlaufs, nachdem am Unter-, Mittel- und Oberlaufe verhältnismäßig kurze Verbindungsbahnen gebaut sind; der Nil ist mit Hilfe von Eisenbahnen bis nach Gondokoro, 1500 km oberhalb Khartum, aufgeschlossen. Andererseits sucht man von allen Seiten den Mangel an natürlichen Verkehrswegen durch Eisenbahnen, zum Teil solche großen Stils, zu überwinden; das größte derartige Projekt, die Kap-Kairo-Bahn, ist bereits bis in den Belgischen Kongostaat vorgedrungen. Die Bahn von Mombassa an den Victoria-Njansa hat sich schnell zu einer Hauptverkehrsstraße entwickelt. Allein von der Westküste sind 19 Eisenbahnen landeinwärts gebaut oder im Bau, von den allerdings keine mehr als 600 km lang ist. Hand in Hand mit diesen Verkehrserleichterungen geht ein gewaltiger Aufschwung des Handels. Diese neue Lage hat auch auf die Eingeborenen nachhaltigen Einfluß. Einmal fallen die Schranken, innerhalb deren sie früher ihr engbegrenztes Sonderleben führten; der beständige Kriegszustand der Stämme untereinander hat einem geordneten Frieden Platz gemacht; an die Stelle der früher durch den Sklavenhandel gewaltsam und grausam erzwungenen Nutzbarmachung der brachliegenden Arbeitskräfte drängen sich nun die Eingeborenen vielfach zu den Arbeitsgelegenheiten; ganze Stämme scheinen die väterliche Seßhaftigkeit mit einem Wanderleben um Arbeit und Verdienst vertauschen zu wollen. Leider gehen mit dieser Aufschließung auch unbequeme Nebenwirkungen Hand in Hand. Einmal haben sich dadurch manche in gewissen Gebieten endemische Krankheiten weit und gefahrdrohend ausgedehnt, am meisten die furchtbare Schlafkrankheit, welche ganze Landstriche entvölkert. Andererseits sind damit der Propaganda des Islam die günstigsten Entwicklungsbedingungen geschaffen. Der Islam hat es verstanden, eingeborene Völker zu wirksamen Trägern dieser Propaganda zu machen, und zwar ebenso in den früheren kriegerischen Zeiten — die Fulbe im Sudan, die Araber in Ostafrika — wie jetzt unter dem kolonialen Frieden — die Haussa im Sudan, die Suaheli in Ostafrika. Da diese Religion als die des Farbigen im Gegensatz zum Weißen auftritt, soziales Ansehen gegenüber dem rohen Schensitum gewährt, zudem keine unbequemen ethischen oder religiösen Forderungen stellt, so fallen ihr gerade die starken, selbstbewußten Stämme zu. Unglücklicherweise sehen es noch immer mehrere Kolonialmächte, besonders die beiden führenden in Afrika, Frankreich und England, als richtige Eingeborenen-Politik an, dem Vordringen des Islam Vorschub zu leisten, indem sie teils Mohammedaner als Askari und Unterbeamte bevorzugen, teils Koranschulen und sogar Malem-Seminare einrichten, teils den Bau oder die Reparatur von Moscheen unterstützen u. dgl. mehr. Der unvermeidliche Wettbewerb zwischen Christentum und Islam ist die Signatur der missionarischen Lage. Leider ist es auch noch nicht möglich gewesen, den verderblichen, die Eingeborenen demoralisierenden und verarmenden Branntweinhandel in Westafrika zu unterbinden. Allein in der Kolonie Süd-Nigeria wurden im Jahre 1908 14½ Mill. Liter Spirituosen eingeführt.

1. Westafrika (vom Senegal bis zum Kunene). A. H. Barrow, Fifty years in Western Africa. London 1910. Martin Schlunk, Die Norddeutsche Mission in Togo, 2 Bde 1910, 1912. Bremen. D. Spieth, Die Ewestämme, Material für Kunde der Ewe. Berlin 1906. D. Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Leipzig 1912. F. G. Arnot, Garenganze. New York 1889. E. Boëthius, Sierra Leone och Joruba und Väst Afrika (schwedisch). Camphor, Miss. Story Sketches and Folklore from Africa. Cincinnati 1609. A. B. Ellis, Ewe-speaking People of the Slave Coast. London 1890; Derselbe, Yoruba-speaking People of the Slave Coast. London 1894. E. G. Ingham, Sierra Leone after 100 Years. London 1894. A. G. Leonard, The Lower Niger and its Tribes. New York. E. D. Morel, Great Britain and the Congo. London 1909; Derselbe, Red Rubber. New York 1907. R. H. Nassau, Fetichism in West Africa. New York 1904.

Wir teilen das Gebiet in zwei Abschnitte, vom Senegal bis Nigerien, das Gebiet der Sudanvölker, und von Kamerun bis zum Kunene, vorwiegend von Bantustämmen bewohnte Länder. Vom Senegal bis Nigerien ist die weit überwiegende Kolonialmacht Frankreich, das neun Zehntel dieses riesigen Gebietes mit Beschlag belegt hat. Die Kolonien der anderen europäischen Mächte nehmen sich nur wie Enklaven in diesem französischen Kolonialreich aus. In seinem ganzen Umfange ist protestantische Mission nur an einigen Küsten-

plätzen wie St. Louis am Senegal, die Rio-Pongo-Mission und einige Stationen an der Elfenbein- und der Sklavenküste angefangen. Erheblichere Missionsarbeit findet sich nur in den englischen Besitzungen am Gambia, in Sierra Leone, an der Goldküste und in Nigerien, dazu in dem Freistaate Liberia und im deutschen Togo. Man muß aber leider auch hier sagen, daß die Mission erst in neuester Zeit über einen relativ schmalen Küstenstreifen in das Innere vorzudringen anfängt, viel zu spät im Vergleich zu dem bedrohlichen Überfluten des Islam von den großen mohammedanischen Staaten im Sudan nach der Küste zu. In Sierra Leone ist die eigentliche, alte Kolonie christianisiert; aber ihre etwa 40 790 Protestanten entwickeln wenig Missionskraft unter den 1¾ Mill. E. des Schutzgebietes. In dem von Amerika besiedelten Liberia, einem Karrikatur-Freistaate, in welchem die degenerierenden Kräfte des umflutenden Heidentums und Islam die christliche Kultur zu ersticken drohen, sind nur die etwa 20 000 Liberier Christen, die etwa 1½—2 Mill. Einwohner des Hinterlandes aber Heiden und Mohammedaner. An der Goldküste dehnt sich die numerisch stärkere wesleyanische Mission (mit 42 700 Christen) mehr längs der Küste; die solide arbeitende Basler Mission mit ausgedehntem, wohlgefügtem Schulwesen und wertvoller Industrieerziehung schiebt sich tiefer in das Hinterland. Beide Missionen haben in dem jetzt durch eine Eisenbahn aufgeschlossenen Kumasse, ehemals der Hauptstadt des blutdürstigen Aschantereiches, einen starken Stützpunkt nach dem Innern zu. Auf der Sklavenküste ist in der deutschen Kolonie Togo die Norddeutsche Mission nach einer mühsamen, opferreichen Anfangszeit von 60 Jahren unter den Ewe in eine reiche Ernte eingetreten; die Zahl der Christen beträgt 8300 und mehrt sich in jedem Jahre beträchtlich. Da die Kräfte der Norddeutschen Mission kaum für die schnell wachsende Arbeit unter den 300 000 Ewe des Südens reichen, tritt in die Arbeit unter den andersartigen und anderssprachigen Volksstämmen in Nordtogo die Basler Mission ein.

Britisch-Nigerien umfaßt in seinen beiden Teilen — Nord- und Süd-Nigerien — verschiedenartige Missionsgebiete; in Süd-Nigerien teils grundlegende Missionsarbeiten unter einem besonders entarteten Heidentum mit vielfach wildwucherndem Fetischismus und Kannibalismus — so die eigentliche Nigermission der CMS unter den Ibo mit den Mittelpunkten Assaba-Onitscho, die gründliche Mission der vereinigten Freischotten am Croßflusse, die irische Mission am Kwa Iboe und die unruhige, unsicher tastende Mission der primitiven Methodisten, letztere drei Missionen im Gebiete der Ölflüsse. Daneben stehen andere Gebiete, die schon eine kirchliche Selbständigkeit erlangt haben und ihrerseits in die Missionsarbeit eingreifen, besonders die mit der CMS verbundenen oder von ihr ausgegangenen Kirchen in Lagos, im Yorubalande und das „Niger-Delta-Pastorat“ unter dem Archidiakon D. Crowther, dem Sohne des bekannten Negerbischofs. In Nordnigerien steht die Mission überall im heißen Ringen mit einem teils seit Jahrhunderten eingewurzelten, teils neuerdings die noch heidnischen Stämme schnell assimilierenden Islam. Die führende Mission ist auch hier die CMS, die ihren nördlichsten Vorposten nach dem fanatischen Zaria vorgeschoben hat. Am Unterlaufe des Benue und unter den noch im Heidentum verharrenden Volksstämmen zu beiden Seiten dieses Flußtales ist neben ihr die „Vereinigte Sudan-Mission“ des abenteuernden Dr. K. Kumm getreten. In ganz Nigerien gehören zur anglikanischen Kirche 20 070, zur Kwa-Iboe-Mission 1400, zu der schottischen Mission am Croßflusse 5200, außerdem zu der Mission der Wesleyaner 5547 und zu der der amerikanischen südlichen Baptisten 1100, insgesamt also etwa 33 300 Christen, ganz überwiegend in Süd-Nigerien.

In Kamerun hat die neue Zeit eine große und weitverbreitete Lernwilligkeit hervorgerufen, die sich teils in einem beträchtlichen Zuwachs zu den Gemeinden, mehr noch in einem kaum zu befriedigenden Drängen zu den Schulen äußert. Die Zahl der Christen in der Basler Mission ist auf 8900, in der Baptistenmission auf 1700, in der der amerik. Presbyt. im Batangalande in Südkamerun wahrscheinlich auf über 5000 (bei 2700 Kommunikanten) gestiegen. Dabei zählen die Basler in ihren 247 Schulen über 11 000 Schüler, davon 9400 Heidenkinder. Aber die Mission in Kamerun ist noch auf einen verhältnismäßig schmalen Streifen im Südwesten der Kolonie beschränkt; die Stationen Bali und Bamum der Basler, Njamtan der Baptisten, Elat und Ebolwa der Presbyterianer beschreiben bisher den Radius, der von der Mission erreicht wird. Sieben Achtel der Kolonie sind missionslos, von der Viertelmillion Quadratkilometer Neukamerun, die uns durch das Abkommen mit Frankreich 1911 zugefallen sind, ganz zu schweigen. Im riesigen „Äquatorialen Frankreich“ bestehen nur am Gabun und am Ogowe einige ältere Stationen der amer. Presbyterianer und der Pariser ev. Mission, außerdem einige neuerdings vom belgischen Kongo her vorgeschobene schwedische Missionsposten. Sie leiden aber empfindlich unter der missions-

feindlichen, zumal gegen den Protestantismus gerichteten Strömung in der französischen Kolonialregierung. Die amer. Presbyterianer haben angesichts dieser Schwierigkeiten ihre Missionare vom Gabun zurückgezogen und wollen versuchen, mit eingeborenen Hilfskräften zu arbeiten.

Im Kongostaate ist dadurch eine neue Situation geschaffen, daß das ungeheure Kolonialreich 1908 aus dem Privatbesitze König Leopolds II. in die des belgischen Staates übergegangen ist. Nun ist Hoffnung, daß wenigstens die greulichsten Mißstände, deren Vorhandensein übrigens auch die Königliche Untersuchungskommission zugegeben hat, allmählich beseitigt werden. Allerdings vorläufig hat die evang. Mission die Ungunst der kolonialen Machthaber noch zu spüren; sie können es ihr nicht vergessen, daß sie sich unerschrocken zum Anwalt der Eingeborenen aufgeworfen und das rücklichtslose und grausame Ausbeutungssystem der privilegierten Konzessionsgesellschaften an das Licht gezogen hat. Auch die Schlafkrankheit richtet an den Flußläufen furchtbare Verheerungen an. Unter diesen erschwerenden Momenten hat sich die protestantische Mission nicht so erfreulich entwickelt, als man erwartete. Sie sitzt noch überwiegend an den großen Flußläufen: am Kongo selbst, zumal an seinem Unterlaufe (von Boma bis zum Stanley-Pool) die amerikanischen und englischen Baptisten; am Unterlaufe des Kongo auch der wohlorganisierte schwedische Missionsbund und die amerik.-christl. und Missionsallianz; außerdem am Unterlaufe des Ubangi die „Jünger Christi", an den zum Kongo abfließenden Nebenflüssen Lulongo und Tschuapa die „Regions Beyond Mission" der Guinnesschen Kreise, am mittleren Kassai die amer. südl. Presbyterianer und endlich ganz im Süden, in einer schmalen Stationenkette durch das portugiesische Angola, durch die Landschaften Bihé und Tschokwe und das Quellgebiet des Sambesi bis nach den unerschöpflich reichen Erzminen des Katangalandes und an die sumpfigen Ufer des Mwerusees sich hinziehend, die Plymouth-Brüder der Arnotschen Freimission. Neuerdings planen auch die (nur etwa 25 000 zählenden) belgischen Protestanten mit in diese Arbeit einzutreten. An numerischen Erfolgen stehen an erster Stelle die am. südl. Presbyt. am Kassai mit 19 000 Anhängern (6800 Komm.), dann folgen die amer. Baptisten mit 4550 Gliedern, die englischen Baptisten mit 2500, der schwedische Missionsbund mit 1560, die Jünger Christi mit 1000 Kirchengliedern, die Regions Beyond Miss. mit 500 Christen usw.

In dem portugiesischen Angola finden sich außer einigen an den belgischen Kongo und einigen an das deutsche Ovamboland grenzenden rheinischen Stationen und den schon erwähnten Stationen der Plymouth-Brüder nur zwei protestantische Missionsgebiete, von Loanda aus im Tale des Kuanza, längs der Bahnlinie nach Malange eine Gruppe von Stationen der amer. bischöfl. Methodisten, die Reste der mit so großen Erwartungen ins Leben gerufenen Industriemissionen des abenteuerlichen Bischofs Will. Taylor, und die Mission der amer. Kongregat. (AB) auf dem gesunden Hochlande von Bihé. Beide haben sich nur langsam entwickelt; doch rechnet die letztere Mission bei 625 Kommun. 7000 Anhänger.

Der Edinburger statistische Atlas berechnet für das Gebiet

vom Senegal bis Nigerien	78 300	Kommunik. u. eine christl. Gemeinsch. von	248 700
von Kamerun bis zum Kunene	28 000	„ „ „ „ „ „	87 600
	96 300		336 300

2. Südafrika. J. du Plessis, A History of Christian Missions in South Africa. London 1911. Benham, Henry Callaway (erster Bischof von Kaffraria) London 1896. C. W. Mackintosh, Coillard of the Zambesi. London 1907. J. Wells, Stewart of Lovedale. London 1908. Coillard, Sus le Haut Zambèze. Paris 1908. Hepburn, Twenty years in Khamas Country. London 1866. J. Tyler, Forty years among the Zulus. Boston 1861.

Das Missionsproblem in Südafrika verschiebt sich in dem Maße, als die weiße Einwanderung sich mehrt und die Farbigen als eine mindere Rasse neben und unter den weißen Herrn zu leben genötigt sind. Werden die Farbigen auch, wenige Landstriche und die großen Städte und Minenzentren abgerechnet, infolge der klimatischen und andern Verhältnisse wahrscheinlich numerisch immer beträchtlich in der Überzahl bleiben, so geben den Weißen ihre höhere Kultur und ihre Machtmittel auf allen Gebieten das Übergewicht. Dabei geht es ohne viel Reibung und selbst kriegerische Explosionen nicht ab, bis die Rassen ein erträgliches Verhältnis des Zusammenlebens gefunden haben.

Im deutschen Südwestafrika hat diese Entwicklung 1904/05 zu verhängnisvollen, blutigen Aufständen geführt, deren Ergebnis eine gänzliche Niederwerfung der Farbigen, eine Zerschlagung ihrer Stammverbände und ihre Enteignung von den väterlichen Weidegründen ist. Die Nama und Herero haben sich darein zu finden, daß sie als ein grund-

und besitzloser Arbeiterstand auf den Farmen und in den Betrieben der Weißen ihren Unterhalt zu erwerben haben. Schon leben in diesen Weidegebieten 8200 Weiße neben 50 bis 60 000 Farbigen. Dem Christentum haben sich letztere in dieser Not erfreulich aufgeschlossen; die Rheinische Mission, die das weite Land mit einem Netz von 25 Stationen überspannt hat, hat bereits 18 000 von ihnen in Gemeinden sammeln können. Leider war auch hier der Ausbruch des Eingeborenenaufstandes das Signal zu einer weitverbreiteten Preßhetze voll verleumderischer Anklagen gegen die Rheinische Mission. Sie ist aus dem Fegfeuer im allgemeinen gerechtfertigt hervorgegangen; der große Dienst, den sie am Ende der Unruhen dadurch leisten konnte, daß sie in den Sammellagern die Eingeborenen zur freiwilligen Unterwerfung und Auslieferung der Waffen bewegen konnte, hat ihr den Dank der Nation eingetragen, und nun sehen die weißen Farmer mehr und mehr ein, wieviel besser sie mit einem eingeborenen Personal fahren, das unter dem Einfluß und in der Zucht der Mission steht. Im Norden der Kolonie leben die freiheitsliebenden Stämme der Ovambo im wesentlichen noch in der väterlichen Weise; doch haben die Finnische (seit 1870) und die Rheinische Mission bei mehreren Stämmen Eingang gefunden und etwa 2500 Christen gesammelt.

In Südafrika ist die durch den verhängnisvollen Burenkrieg eingeleitete Entwicklung vorläufig durch die Aufrichtung der Staatenunion „Kap der guten Hoffnung" 1910 zum Abschluß gekommen, welche alle englischen Besitzungen vom Limpopo bis zum Kap umfaßt — nur mit Ausschluß des Bassutolandes und des Betschuanaland-Protektorats. In diesem Gebiete wohnen neben 580 000 Weißen 1 830 000 Farbige (darunter 405 000 Mischlinge, überwiegend in der Kapkolonie). Von diesen haben sich bei dem Zensus 1904 786 725, also 43% als Christen angegeben, und zwar 254 000 als Methodisten, 155 000 als Anglikaner, 107 000 als Kongregationalisten, 103 000 als Glieder der holländisch reformierten Kirchen, 67 000 als Lutheraner, 62 000 als Presbyterianer, 8600 als Katholiken. Die Anglikaner, die Methodisten und die holländischen Reformierten haben den Vorteil, daß sie in der Kolonie organisierte und einflußreiche Kirchen der Weißen haben, an die sich die farbigen Gemeinden in der einen oder anderen Form angliedern können. Die Kongregationalisten haben schon 1877 die von ihren ausgedehnten Missionen gesammelten Gemeinden zu einer kongregationalistischen Freikirche organisiert, die sich bisher als lebensfähig erwiesen hat und stark gewachsen ist. Leider arbeiten die 51 am Werke befindlichen Missionsorgane vielfach bunt durcheinander, so daß oft in demselben Dorfe Kapellen oder Predigtplätze von vier oder mehr verschiedenen Denominationen sind. Im Westen der eigentlichen Kapkolonie ist die Missionsarbeit fast abgeschlossen; die noch nicht in Gemeinden gesammelten Farbigen schließen sich entweder widerstandslos an oder verlumpen. In dem von starken, selbstbewußten, harten Kaffernstämmen bewohnten Osten der Kolonie und in den angrenzenden Landstrichen bis über Natal und Zululand hinaus stehen das Heidentum, der Stammeszusammenhalt und die väterliche Sitte noch immer dem Christentum im Wege. Doch aber fängt ein Stamm nach dem andern an, sich dem Evangelium aufzuschließen, neuerdings auch die Zulu in Natal. Wenn diese Stämme einmal christianisiert sind, werden sie die Führung unter den Farbigen Südafrikas bekommen. In der Oranjefluß-Kolonie und dem südlichen Transvaal hat ein Volkseinkirchungsprozeß eingesetzt, der den Missionen und Kirchen sowohl in den Städten wie in den Stammessiedelungen Scharen zuführt. Die kleine, von Bergen umfaßte Kronkolonie Bassutoland mit 348 000 Eingeborenen ist eine in der Hauptsache den Eingeborenen reservierte Provinz; neben einigen kleineren Missionen hat hier die evang. Pariser Mission seit 1833 eine gesunde Eingeborenen-Kirche (mit jetzt 25 000 Christen) aufgebaut, die im ganzen Volke den Sauerteig des Evangeliums zur Geltung bringt und in ihrer Organisation vorbildlich ist. In Transvaal haben die beiden deutschen Missionen, die Hermannsburger und die Berliner, weitaus die größte Arbeit und auch numerisch die reichsten Erfolge, die Hermannsburger unter den schnell in Stammesverbänden christianisierten Bakuena und verwandten Stämmen, die Berliner hauptsächlich unter den volkreichen Stämmen in den Wald- und Bergländern des Nordostens und Nordens.

In Rhodesia, dem weitausgedehnten britischen Gebiete, das sich bis in das Herz Afrikas hinaufzieht, ist die Mission überall noch jung. In Süd-Rhodesia, dem ehemaligen Matebele- oder Maschonalande, hat nach mühsamen Missionsversuchen der Londoner zu den Zeiten Mossilikatses und Lobengulas die missionarische Besetzung erst mit der Aufrichtung der „Britisch-südafrikanischen Kompanie" 1889 begonnen. In dem ungesunden, vielen Überschwemmungen ausgesetzten oberen Sambesitale hat unter dem stumpfen, zuchtlosen Volke der Barotse die Pariser Mission mit dem heldenmütigen, opferbereiten Coillard

und mit Hilfe von Evangelisten aus dem Bassutolande eine Mission begonnen (1887), die bisher nur geringe Erfolge gezeitigt hat. In dem portugiesischen Ostafrika hat in dem südlichsten Zipfel um die Delagoabai die Mission Romande der französisch sprechenden Schweiz unter den Thonga (oder Makwamba) seit 1875 eine Mission, die sich bis nach Nordtransvaal hinein erstreckt (Valdesia, Elim) und etwa 4000 Anhänger gesammelt hat.

Die bei den eigentümlichen Verhältnissen kaum vermeidliche Spannung zwischen den Weißen und den Farbigen trug längere Zeit ein kirchliches Gepräge und machte sich als Äthiopismus unliebsam geltend; sie führte auch, da die Führung von einer nordamerikanischen Negerkirche in unverständiger Weise geführt wurde, zur Gründung verschiedener „äthiopischer" Negerkirchen und zu unerquicklichen Spaltungen. Allein da die sittliche Zucht in diesen unreifen kirchlichen Bildungen bedenklich zu wünschen übrig ließ und sie sich auch ohne den Rückhalt an weißen Missionaren nur schwer zu behaupten vermochten, hat sich der Schwerpunkt der äthiopischen Strömung vom kirchlichen auf das politische Gebiet gelegt (African Political Organisation) und ist in dieser Form minder gefährlich. Der anglikanischen Kirche ist es gelungen, einen Teil der äthiopischen Sezession unter dem angesehenen Dwane als „äthiopischen Orden" sich anzugliedern.

3. Ostafrika. A. R. Tucker, Eighteen Years in Uganda and East Africa. London 1908, deutsch Dresden 1911. Elmslie, Among the wild Ngoni. New York 1899. H. H. Johnston, The Uganda Protectorate. London 1902. Lugard, Rise of Our East African Empire. London 1893. Adolphi, Am Fuße der Bergriesen von D.-OA.

Die Aufrichtung der Kolonialherrschaft ist in den verschiedenen Teilen Ostafrikas in einem verschiedenen Tempo und in verschiedenen Formen vor sich gegangen. Im portugiesischen Ostafrika ist sie noch am weitesten zurück. Im englischen Njassolande und in Deutsch-Ostafrika vollzog sie sich unter kriegerischen Bewegungen schnell nach der Besitzergreifung durch die gewaltsame Ausschaltung der widerstrebenden Araber. In den britischen Njassaländern hat sich seitdem die Entwicklung friedlich vollzogen; in Deutsch-Ostafrika ist sie nur 1905 durch einen gefährlichen Aufstand der heidnischen Neger im Süden der Kolonie gestört. Am heftigsten und längsten sind die Kämpfe in Uganda gewesen, wo teils eine heidnische, eine mohammedanische, eine evangelische und eine katholische Partei um die Vorherrschaft rangen und daneben englische und deutsche Einflüsse miteinander stritten und obendrein Sudan-Söldner Aufstände das unglückliche Land beunruhigten. Nachdem aber die Herrschaft gesichert war, ist die Aufschließung dieser zukunftsreichen Gebiete schnell und wirksam erfolgt, im Süden auf dem Wasserwege des Sambesi, Schire und Njassa, im Norden durch den Bau der Bahn von Mombas nach dem Victoria-See, im deutschen Gebiete durch die nach Tabora und dem Tanganjika im Bau begriffene Bahn.

Die evangelischen Missionen haben an diesem Aufschwunge erfreulichen Anteil gehabt. In Deutsch-Ostafrika sind die leidlich gesunden Bergländer fast überall besetzt: im Norden Usambara, Pare und die Dschaggalandschaften am Fuße des Kilimandscharo durch die Universitäten-, die Bielefelder-, die Adventisten- und die Leipziger Mission; in der Mitte Usaramo, Usagara und Ugogo durch die Berliner Mission und die CMS, im Süden das Makonde-Plateau, die Hehe-Bena-Hochebene und die Landschaften um das Nordende des Njassasees durch die Universitäten-, die Berliner- und die Brüdergemeinemission, im Nordwesten endlich die Landschaften Ruanda, Urundi, Uha seit 1907 durch die Bielefelder Mission und einige neuere Unternehmungen. Diese Missionen sind alle noch jung, sind aber in gesunder, kräftiger Entwicklung und zählen zusammen etwa 12 000 Christen.

Am Westufer des Njassa ist es der Mission der vereinigten schottischen Freikirche unter hochbegabten Missionaren (Dr. Laws, Donald Fraser, Elmslie) gelungen, eine kirchliche Kulturbewegung einzuleiten, welche dieser Mission in 544 Schulen gegen 30 000 Schüler und 13 000 Christen zugeführt hat, eine Bewegung, die sich auch auf die nördlich und südlich angrenzenden Missionen fortgepflanzt hat. Hier ist das Problem, die Neger aus der Lethargie ihrer Barbarei aufzurütteln und sie zur Anspannung ihrer Energie anzuregen, um eine christliche Kulturstufe zu erreichen, in wirksamer Weise gelöst. Den Mittelpunkt dieser Bewegung bildet ein groß angelegtes Schulinstitut „Livingstonia" auf dem hoch und gesund gelegenen Kondowi-Plateau. Die südlich an die Freischotten angrenzende kapholländisch reformierte Mission, die Mission der schottischen Staatskirche auf dem Schire-Hochlande (Blantyre) und die Arbeit der Universitätenmission im Osten, Süden und Südwesten des Njassa befinden sich alle in fröhlichem Aufblühen. Jede zeigt ein charakteristisches Gepräge. Die Universitätenmission evangelisiert von ihrem kirchlichen Zentrum auf dem Inselchen Likoma aus mit einem Dampfboot die dichtgedrängten Uferdörfer; die staats-

kirchliche Mission und neben ihr verschiedene Industriemissionen entwickeln eine umfangreiche kulturerzieherische Tätigkeit; die kapholländische Mission arbeitet im engen Zusammenhange mit der freischottischen Mission. Zusammen repräsentieren sie eine eingeborene Christenheit von etwa 60 000 Seelen, die in schnellem Wachsen begriffen ist und besonders unter den Mangandscha und den einst wilden Ngoni Wurzel gefaßt hat.

Uganda ist eins der fruchtbarsten und aussichtsreichsten Gebiete der evangelischen Mission in Afrika. Seit um 1894 eine volkstümliche Bewegung zum Christentum einsetzte, sind in jedem Jahre Scharen zur christlichen Kirche hinzugefügt, so daß sie jetzt bereits 74 500 Christen zählt. Unter der umsichtigen und tatkräftigen Leitung des Bischofs Tucker ist auch die kirchliche Organisation, das Schulwesen und der eingeborene Lehrstand wirksam ausgebaut. In 146 Schulen sind 47 500 Schüler, annähernd gleichviel Knaben und Mädchen, gesammelt; 38 eingeborene Pastoren und 2350 Helfer bedienen die Gemeinden und Schulen. Die Mission ist längst über die Grenzen des „Uganda proper" in die andern Landschaften und Provinzen des „Uganda Protektorates" vorgedrungen. In Toro vollzieht sich unter Mithilfe des trefflichen christlichen Königs Daudi Kasagama die Christianisierung schnell; in Nkole setzt das Heidentum noch Widerstand entgegen; in Unjoro ist die Macht des früher gefürchteten Tyrannen Kabarega gänzlich gebrochen; er ist nach den Seychellen deportiert und dort Christ geworden; damit sind in seinem Lande die Hemmungen beseitigt. Selbst zu den barbarischen, kannibalischen Bukedi, den Teso, den Bagisu und andern Stämmen im Nordosten und Norden ist die Mission vorgedrungen. Es scheint, daß die Kirche von Uganda ein großes christliches Zentrum im Herzen von Afrika sein wird, von wo das Licht des Evangeliums nach allen Seiten ausstrahlt. In dem Protektorate Britisch-Ostafrika, den Landschaften zwischen dem Indischen Ozean und Uganda, ist zwar die Mission schon älter als in letzterem Lande; Dr. Krapf hat sich schon 1844 unter den Njika bei Mombas niedergelassen; 1874 wurde in derselben Gegend die ehedem berühmte Sklavenfreistätte Freretown gegründet; neuerdings hat sich die Mission längs der ganzen Ugandabahn, zumal auf den gesunden Hochebenen, ausgedehnt. Allein die Mission hat hier nirgends so günstige Verhältnisse wie in Uganda gefunden; die Zahlen der Christen sind gering geblieben, kaum 8000 für alle diese Missionen verschiedener Gesellschaften. Auch die beiden kleinen deutschen Missionen in diesem Gebiete, die Neukirchner in Lamu und am Tana, die Leipziger in Ukamba, haben numerisch geringe Erfolge.

In ganz Ostafrika wird die Arbeit der christlichen Mission erschwert und bedroht durch das rapide, anscheinend unaufhaltsame Vordringen des Islam. Ohne organisierte Propaganda gewinnt er durch die überall hindringenden Suaheli (Küstenleute) und als des schwarzen Mannes Religion im Gegensatz zu den Weißen, als eine bequeme und leichte Religion gegenüber den hohen Anforderungen des Christentums viel Anhang, zumal bei den starken, selbstbewußten Stämmen. Es ist deshalb eine brennende Frage, ob Ostafrika christlich oder mohammedanisch werden soll.

4. Die ostafrikanischen Inseln. Mathews, Thirty years in Madagaskar. London 1904 Jörgensen, Folk og kirke poa Madagaskar. Kristiania 1887.

Die Seychellen und die Inseln Mauritius mit kleinen evangelischen Missionen übergehend, kommen wir gleich zu der großen seit 1895 französischen Insel Madagaskar. Sie ist eins der bekanntesten evangelischen Missionsfelder, erst durch die blutige dreißigjährige Christenverfolgung, dann durch die Massenübertritte unter den christenfreundlichen Königen; neuerdings durch die unablässigen Nöte mit den französischen Gewalthabern. Der Generalgouverneur Augagneur (1905—1909), ein radikaler Sozialist und Atheist, machte aus seiner Feindschaft gegen die Mission kein Hehl. Nach einem kurzen Interregnum des billig denkenden Cor folgte ihm Picquié (1910), unter dem die Verfolgung ärger zu werden droht als zuvor. Das ehedem blühende Missionsschulwesen ist systematisch lahmgelegt. Hatten 1905 die vier führenden M.-G., die Londoner, Quäker, Pariser und Norweger, 2080 Schulen mit 95 000 Schülern, so bestanden davon 1909 nur noch 390 Schulen mit kaum 20000 Schülern. Gottesdienste, selbst Andachten außerhalb der konzessionierten Kirchen sind verboten; aber immer mehr dieser konzessionierten Kirchen werden eingezogen; in der kleinen Mission der amerikanischen Norweger wurden von 43 Kirchen 42 amtlich geschlossen. Selbst die Jünglingsvereine und ähnliche freie Veranstaltungen sind verboten und werden amtlich aufgelöst. „Die Regierung der französischen Republik hat keine Religion und will keine Religion." Es ist erfreulich, daß sich trotz dieser unerhörten Bedrückungen die evangelischen Missionen bisher behauptet, ja anscheinend vermehrt haben. Die Londoner M. zählt 147 000, die norwegische M. 71 000, die Pariser 37 000, die Quäker 18 000, die anglikanische 4000 Anhänger. Ins

gesamt hat die evangelische Mission reichlich 280 000 Anhänger, allerdings unter ihnen nur 70 000 volle Kirchenglieder, da man in dieser ernsten Zeit mit deren Zulassung besonders vorsichtig ist.

5. Nordafrika. Budge, The Egyptian Sudan its history and monuments. 2 Bde London 1909. Fowler. Christian Egypt: past, present and future. London 1901. Giffen, The Egyptian Sudan. New York 1905. Kumm, The Sudan. London 1906. Earl of Cromer, Modern Egypt. 2 Bde London 1908, auch deutsch, Jena. Wilkin, Among the Berbers of Algeria. New York 1901.

Lassen wir Ägypten noch einen Augenblick beiseite, da dessen Verhältnisse denen Vorderasiens ähnlich sind und darum mit diesem zusammengehören, so haben wir im übrigen Nordafrika nur Missionsanfänge, die mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen haben und bisher nur geringe Ergebnisse bringen. Die schwedische Mission im Norden, Osten und Süden vor den Toren von Abessynien hat in einem halben Jahrhundert mühseliger Geduldsarbeit (seit 1867) nur 1366 Christen sammeln können. In dem nominell christlichen, aber arg verheidnischten Abessynien hat diese Mission noch immer keinen Boden gewonnen, trotzdem es ihr gelungen ist, in der Hauptstadt Addis Abeba eine Station zu gründen. Während die evangelische Arbeit unter den nominell noch christlichen Stämmen im Norden wie den Mensa, Bogos, Habab usw. so schwer einwurzelt, gehen Massen dieser Stämme, zum Teil die Mehrzahl von ihnen, zum Islam über. Im heidnischen ägyptischen Sudan haben die CMS (in Malek) und die amerikanischen Presbyterianer (in Dolaib) Stationen unter den Dinka, Angok, Nuehr und anderen Sudanstämmen angelegt, die noch mit den Anfangsschwierigkeiten, zumal den linguistischen, zu ringen haben. Im mohammedanischen ägyptischen Sudan wird die evangelische Mission von der englischen Regierung eingeengt, welche von einer wirksamen Predigt des Evangeliums eine Reizung des empfindlichen islamischen Fanatismus fürchtet. Längs des Nordrandes von Afrika von Ägypten bis Marokko treiben eine Anzahl protestantischer Missionsgesellschaften (die englische Nordafrika-Mission, die Egypt General Mission, die holländische Mission in Kaliub, mehrere kleinere Missionen in Marokko), eine mühsame Arbeit, meist mit mehr weiblichen als männlichen Kräften, was bei der Stellung des weiblichen Geschlechts im islamischen Orient zu bedauern ist. Eine wirksame Pionierarbeit leisten 18 männliche und 6 weibliche Ärzte. Zu Gemeindegründungen aus den Mohammedanern ist es noch nirgends gekommen.

Evangelische Christen sind zu berechnen

in Südafrika	800 000
in Ostafrika	200 000
in Madagaskar	280 000
in Nordafrika (außer Ägypten)	2 000
dazu in Westafrika	336 300
	1 618 300.

c) Asien. Die neue Zeit macht sich in den verschiedenen Teilen Asiens in verschiedener Weise geltend: Der ungeheure russische Norden, Sibirien, ist trotz der transsibirischen Bahn vielleicht derjenige Teil der Welt, wo die nichtchristliche Eingeborenenbevölkerung am wenigsten von den Wehen der neuen Zeit ergriffen ist. Für die protestantische Mission ist das ganze russische Asien schwer zugänglich. Eigenartig und verschieden gestaltet sich die Lage 1. in dem mohammedanischen Vorderasien, 2. in dem hinduistischen Südasien, 3. in dem konfuzianisch-buddhistischen Ostasien, 4. in dem holländischen Südostasien.

1. Vorderasien. J. Richter, Mission und Evangelisation im Orient. Gütersloh 1908. Speer, Missions and Politics in Asia. New York 1898. S. M. Zwemer, Arabia, the Cradle of the Islam. New York 1900. Barton, Daybreak in Turkey. Boston 1908. Johannes Awetavanian, Autobiographie. Berlin 1905. H. H. Jessup, 53 years in Syria. New York 1910. Will. Gottlieb Schauffler, Biogr. New York 1887. C. Hamlin, My life and Times. New York 1893. G. Washburn, 50 years in Constantinople. Boston 1910. A. Watson, The American Mission in Egypt. 1897. C. R. Watson, In the Valley of the Nile. New York 1905. J. Boehmer, Kreuz und Halbmond im Niltale. Gütersloh 1909.

Der mohammedanische Orient, der auch Ägypten wegen der Gleichartigkeit der religiösen und sozialen Verhältnisse umfaßt, lag noch an der Jahrhundertwende wie im Schlafe. Nur Ägypten hatte sich unter der englischen Verwaltung dem neuzeitlichen Leben aufgeschlossen und erlebte auf allen Gebieten, zumal dem wirtschaftlichen und dem der allgemeinen Bildung, eine Renaissance. Dann ist es über die Türkei mit Sturmesbrausen gekommen. Die friedliche Revolution von 1908 hat die mittelalterliche Despotie Abdul

Hamids weggefegt und, was man noch wenige Jahre vorher für unmöglich gehalten hatte, eine konstitutionelle Regierung mit weitgehenden Volksrechten an die Stelle gesetzt. In Persien ist die entsprechende Entwicklung weniger glatt verlaufen: das Land zerreibt sich in ohnmächtigen Kämpfen um eine leidlich gesicherte Vorherrschaft einer Partei, und die rivalisierenden Mächte Rußland und England teilen derweilen das Land unter sich. Auch die Missionsbedingungen haben sich unter diesen veränderten Verhältnissen umgestaltet. Bisher lag der Schwerpunkt der Arbeit in den Versuchen, den alten orientalischen Kirchen auf dem Wege reicher Schriftverkündigung und -verbreitung und eines umfassenden und gut organisierten Schulwesens neues geistiges und geistliches Leben einzuhauchen. Eine Elite von 37 000 protestantischen Kirchengliedern, um welche sich 130 000 Anhänger scharen, 906 Volksschulen und 166 höhere Schulen — darunter 11 akademische Lehranstalten — mit 66 000 Schülern sind das in die Augen fallende Ergebnis dieser Arbeit. Es scheint, daß jetzt die Zeit gekommen ist, von dieser breiten und wohlfundierten Grundlage aus die Arbeit an der Mohammedanerwelt kräftig in Angriff zu nehmen. Zumal die 80 Missionsärzte und Ärztinnen, die 53 Hospitäler und 82 Polikliniken bilden den Übergang zu dieser von Anfang ins Auge gefaßten Aufgabe. Freilich wie sich dieselbe gestalten wird, läßt sich bei der Verworrenheit und dem kaleidoskopischen Wechsel der politischen Situation noch nicht übersehen. Direkte Mohammedanermissionen sind neben der CMS in Palästina, Mesopotamien und Persien, der amerikanisch-reformierten Mission in Ostarabien, der amerik.-presbyterianischen Mission in Nordpersien, der kleinen Sudan-Pioniermission in Oberägypten, einigen tastenden Versuchen der Deutschen Orientmission und der dänischen Österlandsmission und einigen andern sporadischen Missionsversuchen nicht unternommen.

2. Indien. J. Richter, Indische Missionsgeschichte. Gütersloh 1908. Jones, India, its life and thought, New York 1908; Derselbe, India's Problem, Krishna or Christ, New York 1903. Handmann, Die ev.-luth. Tamulen-Mission in der Zeit ihrer Neubegründung. Leipzig 1903. Hacker, A hundred years in Travancore. London 1908. S. K. Datta, Desire of India. London 1907. Carmichael, Things as they are. London 1903. W. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Basel 1902. J. Morrison, New Ideas in India. London 1907. H. Riehm, Hinter den Mauern der Senana. Berlin 1902.

Indien, ein Kontinent für sich mit einer unendlichen Mannigfaltigkeit sprachlichen, religiösen, sozialen und kulturellen Lebens, zählt einschließlich Barma, aber ohne Ceylon, das eine Kronkolonie für sich ist, 315 Mill. E. Davon zählt der Hinduismus, dieses proteusartige Mischgebilde sublimster Philosophie und vulgärsten Aberglaubens, 217½ Mill.; der Islam, dessen Stärke im Pandschab, Sindh, der Nordwestgrenzprovinz einerseits, dem ungeheuer dicht bevölkerten, aber auf verhältnismäßig tiefer Kulturstufe stehenden Ostbengalen andererseits liegt, hat 66⅔ Mill. Anhänger. Von den 10⅔ Mill. Anhängern des Buddhismus sind nur ⅓ Mill. über Indien zerstreut, der ganze Rest lebt in Barma. Sikhs werden 3 Mill., Dschains 1¼ Mill., Parsi 100 000, Juden 21 000 gezählt. Die Gesamtsumme der Christen steigt in wachsender Proportion:

1881:	1 862 634	Anhänger	
1891:	2 284 380	„	(+ 421 746),
1901:	2 923 241	„	(+ 638 861),
1911:	3 876 196	„	(+ 952 955).

Das umfaßt alle Christen. Auch die etwa 170 000 Europäer und die etwa 90 000 Eurasier sind darin eingeschlossen. Von den eingeborenen Christen repräsentieren die alte Zeit die etwa 528 000 syrischen Christen in Travankar und Kotschin, von denen 248 000 noch als unabhängige jakobitische Kirche bestehen, die übrigen 280 000 mit Rom uniert sind und den syrisch-malabarischen Ritus bilden. Abzüglich dieser Syromalabaren berechnen die römischen Statistiker 1 412 000 römische Christen, von denen 550 000 auf die sehr oberflächlich eingekirchten französischen und spanischen Besitzungen Goa, Damao und Pondicherry und etwa 864 000 auf das britische Indien kommen. Die letzte sorgfältige Berechnung der protestantischen Missionskirche aus Anlaß der Edinburger Konferenz ergibt eine Kerntruppe von 522 745 vollen Kirchengliedern. Das ist nach den Anschauungen evangelischer Missionsstatistiker die zuverlässige Unterlage. Die Zahl der getauften Christen und der in christlichem Unterrichte Befindlichen läßt sich nicht mit gleicher Sicherheit angeben; die der ersteren wird auf 917 494 angegeben, aber wahrscheinlich zu niedrig, da einflußreiche kongregationalistische und presbyterianische Missionen in diese Rubrik auch wieder nur die Zahl ihrer vollen Kirchenglieder eingestellt haben. Die Zahl der Anhänger, d. h. der Christen einschließlich der Katechumenen, die sog. christian constituency, wird auf 1 472 500 berechnet, wahrscheinlich zu hoch, da manche Missionen unter dieser Rubrik alle

unter ihrer christlichen Beeinflussung Stehenden gezählt haben. Jedenfalls ist es eine mäßige Schätzung, wenn das Ergebnis der bisherigen evangelischen Missionsarbeit auf eine protestantische Christenheit von 1 000 000 Seelen veranschlagt wird.

Weitaus die meisten Christen werden der Mission aus den niederen Kasten, den Berg- und Waldvölkern, auf dem Wege volkstümlicher Bewegungen zugeführt, die eine charakteristische Erscheinung der indischen Mission sind. Die im letzten Jahrzehnt fruchtbarsten Bewegungen waren unter den Mala und Madiga in verschiedenen Bezirken des Teluguspracbereiches, unter den Tschamar und einigen ähnlich tief stehenden Schichten der Lederarbeiter und Kehrer in verschiedenen Gegenden Nordindiens, besonders im Pandschab; unter den Kolstämmen von Tschota Nagpur, unter den Khassi, Naga und einigen anderen Bergvölkern von Assam und unter einigen zerstreuten Stämme der Karenen und Schan usw. in Barma. Andere Bewegungen, die früher der Mission große Scharen zubrachten, scheinen zum Stillstand gekommen zu sein. Die allgemeine religiöse Situation ist, daß sich die animistischen, primitiven, oft häßlich verzerrten Religionsformen dieser niedersten Kasten- und Volksschichten angesichts der neuen Zeit nicht zu behaupten vermögen und die Tendenz haben, sich der höheren Kulturreligion zu assimilieren, die am wirksamsten in ihren Gesichtskreis tritt. Begreiflicherweise ist darum der Zuwachs des Hinduismus und Islam relativ größer als der des Christentums; aber auch für das letztere bietet diese Situation eine große Missionsgelegenheit und Verantwortung.

Die Signatur der Lage in Indien ist ein unruhiges Gären auf allen Lebensgebieten, das sich besonders auf dem politischen geltend macht. Volkstümliche Selbständigkeitsbewegungen wie Swadeshi (Eigenland), Swaradsch (Eigenherrschaft) haben in breiten Schichten der träumerischen, weltfernen Hindu politische und nationale Aspirationen erweckt, denen die britische Kolonialverwaltung durch Einräumung möglichst weitgehender Selbstverwaltung entgegenkommt. Diese Strömungen machen sich auf dem religiösen Gebiete in mannigfachen Versuchen fühlbar, das Christentum als eine ausländische Religion abzulehnen und irgendwelche Motive aus der reichen Schatzkammer der religiösen Vergangenheit Indiens hervorzuholen und neuzubeleben. Noch immer der gefährlichste, wenn auch absonderlichste dieser Versuche ist der theosophische Neuhinduismus von Mrs. Besant. Wichtig sind auch die parallelen Strömungen in der indischen Kirche, die auf ein höheres Maß von Selbstbetätigung der indischen Christen auslaufen. Lehrreich sind auf diesem Gebiete die Ansätze zu selbständiger Missionsarbeit, besonders die „Nationale Missionsgesellschaft von Indien" 1905 und die anglikanische „Indische Missionsgesellschaft von Tinnevely" 1903.

Kirchliche Zusammenschlüsse haben auf denominationeller Grundlage besonders unter den Presbyterianern stattgefunden, die fast alle ihre indischen Missionen 1904 zu einer einheitlichen presbyterianischen Kirche vereinigt haben. Über die denominationellen Grenzen hinaus haben Presbyterianer und Kongregationalisten sich in Südindien zu der „Vereinigten südindischen Kirche" (1907) zusammengeschlossen. Auch sonst sind Verhandlungen über Föderationen und Kooperation lebhaft geführt worden, allerdings mehr unter den Missionaren als unter den eingeborenen Christen.

Auf Ceylon befindet sich trotz angespannter Arbeit, zumal der Wesleyaner, der Anglikaner und (im Norden der Insel) der Kongregationalisten, noch immer die evangelische Mission in einer wenig erfreulichen Lage. Die Zahl der evangelischen Christen scheint seit einem Menschenalter stationär zu sein oder schwer begreiflichen Schwankungen zu unterliegen: 1881 : 35 700 Heidenchristen, 1911 bei 26 000 Getauften eine Christian constituency von ca. 50 000. Der in seiner volkstümlichen Gestalt sehr entartete und von grobem Dämonenkult durchsetzte Buddhismus hat, zum Teil im Bunde mit europäischen Renegaten, ein Revival erlebt, das sich bald in schroffer Ablehnung der christlichen Einflüsse, bald in einer Nachahmung christlicher Missions- und Arbeitsmethoden, noch mehr in einer intensiven Pflege des Schulwesens äußert.

In dem nichtenglischen Hinterindien ist das große französische Kolonialreich Indochina noch immer der evangelischen Mission verschlossen. In dem seine Unabhängigkeit unter dem intelligenten Könige Tschulalangkoru mit Geschick wahrenden Siam (1868—1911) haben fast nur die amer. Presbyterianer eine ausgedehnte Missionsarbeit, die im Süden (im eigentlichen Siam) mühsam und arm an Erfolgen ist, dagegen im Norden (in Laos) bei einer einfacheren Bevölkerung eine erfreuliche Bewegung hervorgerufen hat. Auf der langgestreckten Halbinsel Malakka wirken mehrere englische und amerikanische Missionsgesellschaften unter einer volklich sehr zerrissenen Bevölkerung, auch unter klimatisch und religiös

ungünstigen Verhältnissen ohne innern Zusammenhalt. Der Erfolg der zerstreuten Missionsversuche ist spärlich. Im ganzen sind in Siam etwa 4500, in Malakka (einschließlich der englischen Besitzungen auf der nördlichen Hälfte von Borneo) 9000 volle Kirchenglieder und auf beiden Gebieten zusammen etwa 27 000 evangelische Christen gesammelt.

Die Zahl der evangelischen Christen beträgt in

Vorderasien mit Ägypten, überwiegend aus den altchristlichen Kirchen gesammelt	130 000
Indien	1 000 000
Ceylon	50 000
Siam, Malakka und Britisch-Nordborneo	27 500
	1 207 500

3. China. Gibson, Mission Problems and Mission Methods in South China. New York 1901 Christian Movement in China. Missions-Jahrbuch, erscheint in Schanghai seit 1910. A. H. Smith. Rex Christus. Missionsstudienbuch. London 1903; Derselbe, The Uplift of China, Miss.-Studienbuch, London 1907, deutsch „Das Neue China", Basel 1909. Soothill, A Typical mission in China. London 1907. James Legge, Biographie. London 1905. Wells Williams, Biographie. New York 1888. R. W. Thompson, Griffith John. London 1906. Mrs. H. Taylor, Pastor Hsi. London 1903, deutsch Gütersloh 2 Bde. Webster, The Revival in Manchuria. London 1909. F. H. Taylor, These 40 years. Geschichte der China-Inlandmiss. T. Richards, Conversion by the Million, 2 Bde. Mac Gillivray, A Century of Protestant Missions in China. Schanghai 1907. Marshall Broomhall, The Chinese Empire. London 1907. China Centenary Missionary Conference. Records. Schanghai 1907. M. Broomhall, Islam in China. London 1910.

Das ungeheure chinesische Reich, 1/4 der gesamten Menschheit und 1/12 der bewohnbaren Erde umfassend, ist in der gewaltigen Krise aus seiner Jahrtausende alten, retrospektiven, selbstgenugsamen mittelalterlichen Kultur in das neuzeitliche Dasein und die moderne Weltkultur. Hatten schon die wiederholten Zusammenstöße mit den europäischen Mächten im 19. Jahrhundert, die fast in jedem Falle für China unerfreulich waren, seine selbstgewisse Ruhe erschüttert, so haben nun eine Reihe tief einschneidender Ereignisse einen Umschwung herbeigeführt; der unglückliche, verlustreiche Krieg mit Japan 1895, die Boxerwirren 1900, der japanisch-russische Krieg 1905 und nun die lang sich hinziehende, wechselreiche Revolution, deren Ausgang noch nicht abzusehen ist.

Die evangelische Mission hatte nach einer langen mühsamen Vorbereitungszeit vor den Toren des Reiches (1807—1842) die Zeit ihrer Grundlegung in den durch den Opiumkrieg geöffneten fünf Vertragshäfen (1840—1862), dann die Zeit ihrer Ausdehnung über das ganze Reich (1862—1900). Seitdem ist sie in eine Periode der Krisen und des Aufschwungs eingetreten. Aus den blutigen Boxerwirren ging sie sowohl in ihrem ausländischen Personal wie ihren einheimischen Gemeinden dezimiert, aber nicht erschüttert hervor. Die Zahl ihrer Gemeindeglieder ist seitdem in schnellem und beständigem Wachsen, jetzt 177 724 Kommunik. (470 000 Getaufte und Anhänger). Die sorgfältige und eingehende Statistik Hartmanns (A.M.Z. 1908, 206) berechnet für das Jahr 1905/06 155 899 Kommun.; davon fallen die meisten — 37 547 — auf die Kwantung-Provinz, wo auch die Basler, Berliner und Barmer M.-G. ihre Arbeitsgebiete haben. An zweiter Stelle steht Fukien mit 24 132 Komm.; dann folgen in merklichem Abstande Schantung mit 15 574, Tschekiang mit 13 663, die Mandschurei mit 13 522, Hupe mit 12 999, Tschili mit 11 084 Komm. In 13 Provinzen stand damals die Kommun.-Zahl noch unter 10 000. Die Schulung in einer alten, volkstümlichen Kultur und in der ethischen Zucht des konfuzianischen Geistes bringt es mit sich, daß die chinesische Kirche reich an führenden Männern ist, und daß ihr eingeborenes Personal, wenn es ausreichend durchgebildet ist, ihr Halt und Kraft zu geben vermag. Allerdings machen sich auch in ihren Kreisen nationalistische Strömungen geltend, welche die einheimische Kirche bald von der Leitung der Missionare unabhängig zu stellen bestrebt sind. Der kirchliche Zusammenschluß der Gemeinden scheint sich infolge der ungeheuren Entfernungen und der tiefgreifenden volklichen, kulturellen und sprachlichen Verschiedenheiten im Norden und Süden, Osten und Westen nicht mit gleicher Entschiedenheit wie in Japan auf denominationeller Grundlage zu vollziehen; vielmehr werden losere kirchliche Verbände auf territorialer Grundlage erstrebt, zumal in den westlichen Provinzen. Ein hoffnungsvoller Zug sind die neuerdings einsetzenden volkstümlichen Bewegungen zum Christentum, so in der am schwersten heimgesuchten Mandschurei und unter den Ureinwohnern einiger westlichen Provinzen, bes. Kweitschau.

Unter den Missionsmethoden nahm bisher neben der Predigt die erste Stelle die ärztliche Mission ein, die in China mit 251 Ärzten und 114 Ärztinnen, 207 Hospitälern und 292

Polikliniken ihr weitaus bedeutendstes Arbeitsfeld hat. Angesichts des trostlosen Zustandes der chinesischen Medizin ist der im Krankenzimmer und der Poliklinik erteilte Anschauungsunterricht in christlicher Liebe besonders wirksam. Durch den erwachenden Kulturhunger und die radikale Schulreform von 1907 ist daneben als wichtigstes Missionsmittel die Missionsschule gerückt. Sie ist bereits außer 129 Lehrer- und Predigerseminaren mit 18 akademischen Instituten, 438 gehobenen Mittel- und Kostschulen und über 2500 Elementarschulen vertreten, und zumal die mittleren Schulen und die akademischen Anstalten mehren sich schnell. Zumal verschiedene große Universitätsprojekte sind teils in näherer Erwägung, teils in der Ausführung begriffen. Erfreulich ist, daß sich zu diesen großen und kostspieligen Unternehmungen verschiedene Missionsgesellschaften zusammenschließen, und daß zur Fundierung der Hochschulen große Mittel flüssig gemacht werden. Die zurzeit bedeutendsten Schulkomplexe sind der in und bei Tsinanfu in Schantung und der in und bei Peking.

Überhaupt drängt sich der chinesischen Mission mächtig das Problem der ungeheuren Volksmassen auf, und es werden Beobachtungen und Versuche gemacht, wie in diese Millionen der Sauerteig des Evangeliums gemengt werden könne. Neben der ärztlichen und der Schularbeit ist da die literarische Arbeit bedeutsam, zumal bei einem Volke uralter literarischer Bildung und hoher Wertschätzung alles Geschriebenen und Gedruckten. Die christliche Literaturgesellschaft in Schanghai (die frühere „Gesellschaft zur Verbreitung christl. und allgem. Kenntnis"), mehrere große Missionsverlagshäuser (besonders die presbyt. Missionspresse in Schanghai) und die Bibelgesellschaften haben hier ein weites und fruchtbares Feld ihrer Tätigkeit.

In den weiten, dünnbevölkerten Außenländern Chinas ist die evangelische Mission teils noch in den Anfängen, teils noch aufs Warten angewiesen. In der Mongolei sind trotz der abenteuerreichen Pioniermission James Gilmours nur am Rande des weiten, wüsten Gebietes einige Missionsposten entstanden; auch die große Provinz Sinkiang hat nur zwei oder drei vereinzelte Missionsposten; im chinesischen Turkestan hat die schwedische Vaterlandsstiftung in Kaschgar und Yarkand Missionsstationen. In das verschlossene Tibet hat sich trotz der heroischen Missionsversuche und trotz der siegreichen Expedition des Engländers Younghusband die Tür noch nicht aufgetan.

Die Zahl der evangel. Christen beträgt 470 000.

4. Japan. Christian Movement in Japan, Missionsjahrbuch. P. Lowell, Die Seele des fernen Ostens, deutsch Jena 1911. Arnold, Church Work in Japan. London 1906 (Anglikanische Miss.) G. W. Browne, Japan. Boston 1904. O. Cary, History of Christianity in Japan. 2 Bde London 1909. E. W. Clement, Christianity in Modern Japan. Boston 1905. H. Dyer, Dai Nippon, a study in national evolution. New York. W. E. Griffis, Dux Christus. Missionsstudienbuch London 1904. Gale, Korea in Transition. New York 1909. Mrs. L. H. Underwood, 15 years among the Top knots. New York 1904. H. Hurlburt, The Passing of Korea. New York 1906.

Japan, das vor kaum 60 Jahren seine argwöhnisch geschlossenen Tore öffnete, ist überraschend schnell zu einer Weltmacht ersten Ranges und zu der führenden Macht Ostasiens aufgestiegen. Der siegreiche Krieg mit China 1895, das Bündnis mit England auf dem Fuße der Gleichberechtigung 1899 und der große Krieg mit Rußland 1905 waren ebensoviele Stufen dieses Aufstiegs. Der ausgeprägte Patriotismus, der dies Volk beseelt, seine hohe intellektuelle Begabung, seine erstaunliche Assimilationsfähigkeit und sein Wille zur Macht scheinen Japan eine führende Stellung im Stillen Ozean zu gewährleisten, und seine große Fähigkeit, die europäische Kultur, die materielle wie die geistige, aufzunehmen und selbständig zu verarbeiten, machen Japan zu dem gewiesenen Vermittler zwischen Ost und West. So wird es wesentlich Japan entscheiden, welche Geistesmächte in der Zukunft Ostasien beherrschen sollen. Ein Sieg des Christentums in Japan wäre weit über dies Land hinaus bedeutsam.

Freilich von einem solchen Siege sind wir heute weiter entfernt, als enthusiastische Bewunderer in den achtziger Jahren vermuteten. War in dem Jahrzehnt von 1879—1889 die Zahl der evangelischen Christen von 2700 auf fast 32 000 gestiegen, so setzte nunmehr unerwartet und schwer eine Reaktion ein, welche ein Jahrzehnt lang die Hoffnungsfreudigkeit fast bis zur Verzagtheit dämpfte und die Zahl der Christen bis zur Jahrhundertwende nur auf 42 500 steigen ließ. Seitdem ist eine Wendung zum Besseren eingetreten. Die Zahl der Christen ist wieder in einem normalen Wachstum und ist bis 1908 auf 73 400 gestiegen. Daneben stehen 61 000 römisch-katholische und 30 000 griechische Christen, insgesamt also 164 400 Christen aller Konfessionen. Das ist nach einem halben Jahrhundert evangelischer Missionsarbeit — 1909 wurde das Jubiläum festlich begangen — immerhin

ein guter Anfang. Diese Christenschar ist unter vielen Gesichtspunkten bemerkenswert. Hat in den meisten andern Ländern der Aufbau der christlichen Kirche in den niederen Volksschichten angefangen und ist auch in Japan die römisch-katholische Gemeinde überwiegend eine Bauerngemeinde in den ländlichen Bezirken der Insel Kiuschiu, so hat dagegen die protestantische Mission bei den Samurai eingesetzt, jener Ritterklasse, die das Rückgrat des Volkes bildet. Bis zur Restauration des Jahres 1868 überwiegend dem Kriegshandwerk ergeben, wandten sie sich seitdem mit Eifer den literarischen Berufen zu und wurden die Träger der europäischen Kultureinflüsse. Sie üben als die Gebildeten einen über ihre Zahlen hinausreichenden Einfluß. Die meisten von ihnen haben in ihren Familien seit Menschenaltern in der Zucht der sittenstrengen konfuzianischen Ethik gestanden. Sie bringen deshalb für ihren Christenstand als wertvolles Angebinde sittlichen Ernst und tiefes Verständnis für die ethischen Forderungen des Christentums mit. Sie sind der Volksschicht entsprossen, aus der zu allen Zeiten die Führer und Vorkämpfer des japanischen Volkes hervorgegangen sind. Das verschafft der Christengemeinde eine ungewöhnlich große Zahl führender Männer, die, zu Predigern des Evangeliums herangebildet, Säulen der einheimischen Volkskirche zu werden berufen sind. Aber sie sind meist arm, und da die Gehälter in Japan niedrig sind, leben sie in beschränkten Verhältnissen. Das macht sich auch im kirchlichen Leben geltend und prägt ihm eine gewisse Ärmlichkeit auf, macht auch die Gemeinden länger und mehr, als ihnen lieb ist, von den auswärtigen Missionsgesellschaften abhängig. In der Mehrzahl sind es nicht seßhafte Bürger, die übertreten, sondern Studenten, Beamte und andere, vielem Wechsel des Wohnsitzes unterworfene Kreise. Großenteils sind sie noch nicht einmal verheiratet. Das gibt den Christengemeinden ein eigentümlich jugendliches Gepräge, macht sie in ihrer Zusammensetzung veränderlich und läßt das solide, stetige, christliche Familienleben und die darin heranreifende Charakterfülle schwer zur Entfaltung kommen. Es hängt auch damit zusammen, daß vielfach die Kinder nicht getauft werden. Der Vater will seinen Kindern die Entscheidung über die Religion frei lassen. Das protestantische Christentum ist demnach, wie das Christentum der ersten Jahrhunderte, überwiegend Stadtreligion. In den Großstädten Tokio, Kobe, Yokohama, Osaka, Kioto, Sendai, Nagasaki, Nagaya wohnen 60% des Missionspersonals. Die einfache Ackerbaubevölkerung, mehr als die Hälfte der Bevölkerung des Reiches, die schnell wachsende Fabrikarbeiterbevölkerung (3/4 Million), die ungebildeten Fischer und andererseits die hohe Aristokratie sind von den christlichen Einflüssen wenig berührt.

Die Gemeinden haben sich nach denominationellen Gruppen zu nationalen Kirchen zusammengeschlossen, die Nihon Kirisuto Kyokwai der Presbyterianer, die Kumiai-Kirchen der Kongregationalisten, die Nihon Methodist Kyokwai der Methodisten, die Nihon Sei Kyokwai der Anglikaner. Die baptistischen Gemeinden haben einen solchen Zusammenschluß noch nicht zustande gebracht. Zahlreiche kleine Missionen, meist mit geringer Anhängerzahl, stehen isoliert außerhalb dieser Verbände, auch die kleine deutsche Mission des Allg. ev.-prot. Miss.-Vereins, die den Schwerpunkt ihrer Arbeit auf das literarische Gebiet legt. So erfreulich dies in dem empfindlichen Nationalismus wurzelnde Streben nach selbständigen kirchlichen Organisationen ist, so hat es doch einmal den Nachteil, daß es die anerkanntermaßen für die Durchführung der Missionsaufgabe unentbehrliche Arbeitsgemeinschaft der ausländischen Missionare mit den japanischen kirchlichen Instanzen erschwert. Welche Stellung erstere zu den nationalen Kirchenorganisationen einnehmen, wie die von ihnen vorbereiteten und getauften Christen organisiert werden, wie lange die kleinen, armen Christenhäuflein Geldunterstützungen für ihren kirchlichen Betrieb von den Missionsgesellschaften annehmen, wann und wie sie den nationalen Verbänden angegliedert werden sollen, das sind verwickelte Fragen, zu deren Behandlung viel Weisheit und Geduld gehört. Andererseits bringt es dieselbe Strömung mit sich, daß sich auch für die Ausprägung der christlichen Lehre die Japaner von ihren ausländischen Lehrmeistern früh zu emanzipieren suchen. Das bringt aber bei dem vielleicht den Ostasiaten von Haus aus im Blute liegenden, durch den Konfuzianismus großgezogenen Pragmatismus, der die greifbaren Werte auch auf dem Gebiete der Religion überschätzt, die tieferen, mystischen, dogmatischen, überhaupt die suprarationalen Werte und Heilsgüter aber unterschätzt, die Gefahr einer religiösen Verflachung und eines synkretistischen Eklektizismus mit sich.

Die eingeborenen Kirchen beweisen ihre Lebenskraft auch dadurch, daß sie kräftig in die Missionsarbeit eingreifen, nicht nur in Japan selbst, sondern auch in Japans überseeischen Besitzungen Formosa und Korea und in den japanischen Auswanderungsgebieten, besonders der Mandschurei und den nördlichen Provinzen Chinas.

Formosa ist durch den Frieden von Schimonoseki 1895 japanische Provinz geworden. Von seinen $3^1/_4$ Mill. Einwohnern sind wohl 2 800 000 Chinesen, welche den ganzen fruchtbaren Westen der Insel, zumal seit der Eroberung der Insel unter dem Seeräuber Coxinga (um 1650), besiedelt haben. Neuerdings sind dazu 55 000 Japaner gekommen. Neben ihnen bilden die etwa 200 000 „zivilisierten" d. h. chinesierten Eingeborenen, die „Pepohoans", und die 120 000 wilden Barbaren in den Bergwäldern des Ostens eine kleine Minorität. Zwei presbyterianische Missionsgesellschaften teilen sich in die Missionsarbeit; die englischen Presbyterianer bearbeiten den Süden (mit Tainan), die kanadischen Presbyterianer den Norden (mit Tamsui).

Korea, Jahrtausende hindurch ein selbständiges Reich, wenn auch der Zankapfel zwischen China und Japan und meist in einer schwer zu definierenden Abhängigkeit von China, wurde, um den russischen Einfluß auszuschalten, 1895 auf Betreiben der Japaner zu einem unabhängigen Kaiserreich erklärt. Aber nach dem russisch-japanischen Kriege nahm Japan die Verwaltung des Landes in die Hand und nötigte den machtlosen Kaiser, einen Vertrag mit ihm einzugehen, der ihm kaum einen Schatten von Einfluß ließ. Im Jahre 1910 haben die Japaner Korea zu einer Provinz ihres Reiches gemacht. Allerdings hat Japan die Aufschließung des unter der Mißwirtschaft des Adels verkommenen Landes mit großer Tatkraft in die Hand genommen und die Hilfsquellen der reichen Gebirgsgebiete zugänglich gemacht. Aber es ist dabei so rücksichtslos vorgegangen, daß es bei den Koreanern eine tiefe Erbitterung ausgelöst hat.

Die evang. Mission ist bei der „Einsiedlernation" im Lande der „Morgenstille" jung. 1887 feierten die ersten 7 Koreaner bei verschlossenen Türen das heilige Abendmahl. In dem seitdem verflossenen Vierteljahrhundert hat die Mission einen ungeahnten Aufschwung genommen und hat Korea zu einem der hoffnungsvollsten Arbeitsfelder gemacht. Die Koreaner zeigen eine ungewöhnliche Empfänglichkeit für das Evangelium, großen Eifer zum Lesen der Bibel und zur Verbreitung des neu gefundenen Schatzes der Wahrheit und eine für ihre Armut erstaunliche Opferwilligkeit für kirchliche Zwecke. Es hat sich über das ganze Land, besonders den Nordwesten (mit den Stationen Pjöngyang und Syentschöng), eine große Bewegung zum Christentum ausgebreitet. Und zwar findet dasselbe anscheinend in allen Kreisen der Bevölkerung, vom hohen Adel bis zu den Kleinbauern in den Dörfern, Anhang. Es sind besonders die Gruppen der presbyterianischen (nördliche, südliche, kanadische und australische Presbyterianer) und methodistischen (nördliche und südliche) Missionen, außerdem mehrere kleinere Missionsgesellschaften an der Arbeit. Die Zahl vollberechtigter Kirchenglieder übersteigt bereits 60 000, und in jedem Jahre werden Zehntausende hinzugetan.

Die Zahl der evangelischen Christen beträgt

in Japan	74 000
auf Formosa	11 000
in Korea	140 000
	224 000

5. Niederländisch-Indien. Onze Oost. Missionsstudienbuch. Rotterdam 1912. D. Joh. Warneck, 50 Jahre Batak-Mission. Berlin 1911.

Das holländische Kolonialreich erstreckt sich über die großen und kleinen Sundainseln, die Molukken, den westlichen Teil von Neuguinea und einige andere Inselgruppen. Es wird von etwa 38 Millionen Menschen bewohnt, von denen 30 Millionen auf der Hauptinsel Java dichtgedrängt wohnen, einer der am dichtest bevölkerten Teile der Erde. Dies Gebiet ist der Teil der Erde, wo im Laufe der letzten drei Jahrhunderte der Islam seine größten Eroberungen gemacht hat. Er hat die Insel Java ganz, die Insel Sumatra mit Ausnahme der sich von Ost nach West quer durch erstreckenden Batakllande und auf fast allen andern Inseln die Küstengebiete mit Beschlag belegt. In dem meist unzugänglichen Innern der Inseln haben sich etwa 5—8 Millionen Eingeborene — bei dem Fehlen einer Volkszählung und oft auch sicherer Anhaltspunkte gehen die Schätzungen ziemlich auseinander — auf primitiver Kulturstufe und in animistischer Religionsform erhalten. In demselben Maße aber, wie mit der neuerdings schnell fortschreitenden kolonialen Besitzergreifung diese abgelegenen Gebiete aufgeschlossen werden und die Kultur in ihre Weltabgeschiedenheit dringt, machen sich auch islamische Einflüsse geltend. Der Aufsaugungsprozeß der noch heidnischen Völker in den Islam geht überraschend schnell vor sich. Da nun auch die Verbindung dieser neuislamischen Länder mit den altislamischen Hauptgebieten, besonders mit Mekka, sehr rege ist, geht dieser oberflächlichen Expansion des Islam auch

eine starke Vertiefung und Festigung desselben parallel, die mehr und mehr Java und Atjeh auf Sumatra zu Hochburgen des Islam macht.

Die christliche Mission hat eine dreifache Aufgabe. Einmal und vor allem gilt es, die vom Islam noch unberührten Gebiete und Stämme so schnell als möglich unter den Einfluß des Christentums zu bringen. Solche Völker haben zum Teil eine erstaunliche Empfänglichkeit für das Christentum gezeigt. Unter den Alifuren der Minahassa ist eine Volkskirche von 179 000 Seelen gegründet. Unter den Batak hat die Rheinische Mission in verhältnismäßig kurzer Zeit 103 000 Christen gesammelt, und da in jedem Jahre ca. 10 000 getauft werden und ebensoviele im Taufunterricht bleiben, steht auch ferner ein schnelles Wachstum dieser Volkskirche in Aussicht. Auf der südwestlich von Sumatra gelegenen Insel Nias, von der bisher hauptsächlich ein breiter Querstreifen von Ost nach West mit einer doppelten Stationenkette besetzt ist, ist neuerdings eine volkstümliche Bewegung zum Christentum in Gang gekommen und hat der Rheinischen Mission bereits 11 000 Christen zugeführt. Auch auf einigen andern Inseln oder bei einzelnen Volksstämmen, wie bei den Toradja auf Mittelcelebes, wenden sich Volksmassen dem Christentum zu, und in Gebieten, die jahrzehntelang durch ihre Unfruchtbarkeit und ihre Schwierigkeiten die Mission auf harte Proben stellten, wie in der rheinischen Dajakmission auf Südost-Borneo und in der von Utrecht aus betriebenen Mission im holländischen Neuguinea, öffnen sich die Türen.

Daneben dürfen die bereits dem Islam verfallenen Gebiete nicht vernachlässigt werden. Zumal auf Java sind eine ganze Reihe holländischer, auch eine deutsche (die Neukirchener) und eine amerikanische (die nördlichen bischöflichen Methodisten) Mission an der Arbeit — nicht ohne Erfolg. Etwa 20 000 Javaner und Sundanesen (auf West-Java) sind vom Islam für das Christentum gewonnen. Modjowarno in Ost-Java und Depok bei Batavia im Westen der Insel sind bekannte Stützpunkte dieser Arbeit.

Außerdem gibt es in dieser Inselflur, besonders auf Java, etwa 560 000 Chinesen, die zum Teil schon seit Generationen im Lande heimisch geworden sind. Die Mission hat sich ihnen früher mit einer gewissen Vorliebe zugewandt, einmal weil damals China selbst noch verschlossen war, und die chinesische Mission sich auf diese Außenposten (Batavia, Malakka, Singapur) konzentrierte, und dann weil diese Chinesen fern von ihrem Vaterlande eine größere Empfänglichkeit für das Evangelium zeigten als die Eingeborenen. Seitdem durch Ostasien die Flutwelle des Nationalismus geht, macht sich freilich auch hier eine Ablehnung gegenüber christlichen Einflüssen geltend.

Endlich gibt es in Indonesien noch nicht unbeträchtliche Reste früherer Missionsarbeit: 4850 Christen auf Java, 2469 in Kota Raja in Nordwest-Sumatra, 79 000 auf Ambon und den Molukken, 18 600 auf Timor und den Südwester-Inseln, Summa 105 000 Christen. Sie sind als „gefestigte Gemeinden" der protestantischen Staatskirche der Kolonie angegliedert und werden von 27 Hulppredikern, meist ehemaligen Missionaren, verwaltet. Zu ihnen ist die alifarische Volkskirche der Minahassa gekommen, seitdem Mangel an Missionaren und Mitteln die Rotterdamer Missionsgesellschaft nötigte, diese Kirche der Verwaltung der Staatskirche zu unterstellen. Und auf den Sangir- und Talautinseln ist ein aus früherer Zeit überkommener Stamm von Christen durch die treue Arbeit zumal deutscher Missionare auf 60 000 vermehrt.

Im ganzen sind im holländischen Indonesien 486 000 evang. Christen gesammelt, von denen 179 000 in der Landschaft Minahassa auf Nord-Celebes, 103 000 im Bataklande in Mittel-Sumatra, 60 000 auf den kleinen Sangir- und Talautinseln und 79 000 auf Ambon und den benachbarten Molukken, also 421 000 in kleinen, engbegrenzten Gebieten in Scharen beieinander wohnen und die übrigen 65 000 unter den Millionen von Mohammedanern zerstreut sind.

Die Philippinen sind seit 1898, wo sie in den Besitz der Vereinigten Staaten übergingen, auch für die evangelische Mission wichtig geworden. Die ausgedehnte amerikanische Evangelisationsarbeit unter den fast 7 Mill. römischer Katholiken übergehen wir hier. Es ist für die Zukunft des Christentums in Asien von Bedeutung, daß an seiner südöstlichen Flanke ein großes, geschlossenes und zukunftsreiches christliches Land liegt. Neben diesen mehr oder weniger seit Jahrhunderten nominell eingekirchten Massen leben in der Inselgruppe noch etwa 600 000 Nichtchristen, nämlich auf Luzon 215 000 Igorotten, auf Mindanao und den angrenzenden Inseln 277 000 Moro, unwissende, aber fanatische Mohammedaner, früher berüchtigte Piraten, 55 000 eingewanderte Chinesen, die meisten in der Hauptstadt Manila, und ca. 180 000 Angehörige zahlreicher, zersplitterter Stämme in den Verstecken der abgelegenen Bergwälder. Die Mission ist unter den Igorotten von der

amer. bischöflichen protestantischen Kirche, unter den Animisten auf Mindanao von dem Amer. Board in Angriff genommen.

d) Australien und Ozeanien. Flierl, 1885—1910. Gedenkblatt der Neuendettelsauer Mission. Abel, Savage Life in New Guinea. London 1902. F. Awdry, In the Isles of the Sea. London 1902. Christian, The Caroline Islands. New York 1899. G. Cousins, Story of the South Sea. London 1894.

Auf die Inselwelt der Südsee ist von der evangelischen Mission viel Liebe und Kraft verwandt, seit 1797 die Londoner M.-G. ihre romantische und opferreiche Südseemission begann. Teilen wir das weite Gebiet in 5 Gruppen, das Festland Australien mit kaum mehr als 80 000 Ureinwohnern und etwa 28 500 chinesischen Einwanderern; die Hawaiigruppe mit etwa 30 000 Eingeborenen, 61 000 eingewanderten Japanern und 26 000 Chinesen; Melanesien mit 1 200 000; Mikronesien mit 95 000 und Polynesien und Neuseeland mit 350 000 Eingeborenen. Auf der Hawaiigruppe, den polynesischen Archipelen und Neuseeland ist die Missionsarbeit in der Hauptsache abgeschlossen. Fast auf allen Inselgruppen verlief sie in der Weise, daß nach einer durch den Argwohn, die kriegerischen Instinkte und den Kannibalismus der Eingeborenen überaus schwierigen Arbeitszeit eine überraschend schnelle und umfassende Zuwendung zum Christentum stattfand und die Einkirchung sich schnell vollzog. Auf dem Festlande Australien wird unter den tiefstehenden, scheuen Papua an verschiedenen Stellen und von verschiedenen M.-G. gearbeitet, überall auf hartem Boden mit geringem Erfolge. Ein Lichtblick in dieser mühevollen Arbeit ist die Brüdermission auf der Halbinsel York. In Mikronesien hat die meist von dem Amer. Board in Verbindung mit hawaiischen Evangelisten getriebene Arbeit weithin Wurzel gefaßt; es sind an 47 500 Eingeborene zur evang. Kirche übergetreten. Aber die römische Konkurrenz hat hier so intensiv eingesetzt, daß es schwer sein wird, die gewonnene Position zu behaupten. Hat so die evangelische Mission in der Südsee ein Ruhmesblatt ihrer Geschichte, so ist es um so notwendiger zu betonen, daß sie ihre Arbeit hier noch durchaus nicht abgeschlossen hat.

Einmal vollziehen sich durch die starke Arbeitereinwanderung fast auf allen Archipelen starke Verschiebungen der Bevölkerung, die neue, schwierige Missionsaufgaben stellen: auf Hawaii leben bereits neben nur 30 000 christianisierten Kanaken 61 000 Japaner und 26 000 Chinesen, auf den Fidschi-Inseln neben 94 400 Fidschiern 17 000 indische Kuli und 4000 Kanaken von andern Archipelen usw. Die Einführung von Vertretern anderer Kulturreligionen bedroht den noch nicht ausreichend befestigten Glauben der Eingeborenen, wie z. B. die indischen Mohammedaner auf Fidschi wie gewöhnlich Propaganda treiben. Es ist auch auf allen Archipelen die Missionsarbeit an den asiatischen Einwanderern in Angriff genommen, zumal seitens der austral. method. M.-G.

Vor allem aber ist die Hauptmasse der eingeborenen Bevölkerung Ozeaniens, die 1½ Mill. Melanesier, noch ein großes und schwieriges Missionsobjekt. Die Arbeit an ihnen ist reich an heroischem Glaubensmut und schönen Erfolgen im einzelnen. Aber durch die Ungesundheit und Wegelosigkeit ihrer Wohngebiete, die unglaubliche Zersplitterung in volklicher und sprachlicher Beziehung, die ungebrochenen, oft kannibalischen Instinkte und die wilde Leidenschaftlichkeit der Eingeborenen bieten sie ungewöhnlich schwierige Aufgaben. Im Süden auf den Neuen Hebriden arbeiten verschiedene presbyterianische Missionen (16 000 Getaufte), auf den nördlichen Neuen Hebriden, den Santa-Cruz-Inseln und den südlichen Salomonen die melanesische Mission (16 000 Getaufte), in Papua (Britisch Neuguinea) die Londoner (6300 Christen), und die austr. meth. M.-G., in Kaiser-Wilhelms-Land die rheinische und die Neuendettelsauer M.-G. (2600 Christen), auf dem Bismarck-Archipel die austr. meth. M.-G. (zusammen in Melanesien 48 000 Christen). Im Neuendettelsauer Missionsgebiet am Hüon Golfe bahnt sich eine volkstümliche Bewegung zum Christentum an, die bereits mehrere der kleinen Stämme ergriffen hat.

Der bisherige Missionserfolg in Ozeanien beträgt

auf dem Festlande Australien . .	1 480	Getaufte und Anhänger
Mikronesien	17 760	„ „ „
Polynesien	146 130	„ „ „
Melanesien	111 415	„ „ „
	276 785	Getaufte und Anhänger.

Die Maorikirche auf Neuseeland ist bereits der anglikanischen Kolonialkirche einverleibt, wird deshalb in der Missionsstatistik nicht mehr gebucht (etwa 40 000 Christen).

Insgesamt also beträgt die von den evangelischen Missionen gesammelte Heidenchristenheit in

Amerika	142 000
Afrika	1 618 300
Vorderasien mit Indien	1 207 500
China	470 000
Japan mit seinen Dependencen	224 000
Holländisch-Indien	486 000
Australien und Ozeanien	276 800
	4 424 600

Außerdem die den verschiedenen evangelischen Kirchen angeschlossenen oder selbständige Kirchen bildenden Negermassen in Nordamerika, Westindien und dem holländischen und englischen Guyana, von denen rund $4^{1}/_{2}$ Mill. offizielle Kirchenglieder und etwa doppelt so viele Anhänger der Kirchen sind.

4. Missionsmethode. Die Art, wie die alte Christenheit diese von ihr gesammelten Gemeinden und Kirchen angesehen hat, ist einigem Wechsel unterworfen gewesen. In der Zeit der ersten Liebe, wo das Missionsleben daheim meist von den kleinen Kreisen der Stillen im Lande getragen war, überwog die Freude an den aus der Finsternis des Heidentums geretteten Seelen; man hoffte in ihnen Fleisch vom eigenen Fleisch, Erweckte und Bekehrte nach dem eigenen Typus wiederzufinden. Man legte es darauf ab, nur wirklich lebendige Christen in Auswahlgemeinden zu sammeln, und man malte sich die Zustände dieser Gemeinden gern mit den idealen Farben, die man der eigenen Gemeinschaft wünschte. Als das heimatliche Missionsleben in die kirchlichen Kreise hinein und mit den geschichtlich bedingten heimatlichen Kirchen zusammenwuchs, dazu auch die reifende missionarische Erfahrung die Einseitigkeit und Engigkeit der früheren Auffassung gezeigt hatte, wurde es mit wachsender Deutlichkeit als das Ziel erkannt, lebensfähige und im Volksleben wurzelnde Volkskirchen zu gründen. An die Erfassung und Durcharbeitung der vielseitigen, verwickelten, in diesem Ziele gestellten Aufgaben ist im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts viel nachhaltiger Fleiß gewandt. Das Problem der Volkskirche hat ein Menschenalter die missionsmethodische Forschung beherrscht. Neuerdings hat sich eine neue Gruppe von Problemen und Aufgaben in den Vordergrund geschoben. Die große Zeitenwende macht sich fast auf allen großen Missionsgebieten geltend, einmal indem sie den Volkskirchenproblemen eine neue Dringlichkeit, aber auch eine erhöhte Hoffnungsfreudigkeit verleiht. Sodann zeigt sie der missionierenden Christenheit, daß Völker, die Jahrhunderte oder Jahrtausende entweder entwicklungslos vegetiert oder in ihrer Entwicklung zum Stillstand gekommen waren, nun unter dem Einfluten der abendländisch-christlichen Kultur in einen Gärungs- und Umbildungsprozeß eintreten, der sie von Grund aus umzugestalten und auf eine höhere Stufe geschichtlichen Daseins zu heben verspricht. Die Geschichte Japans im letzten halben Jahrhundert ist ein Musterbeispiel dieses Prozesses. Offenbar sind die Völker in dieser Periode der Bildsamkeit auch am ehesten geeignet, das Christentum in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, zumal es von Vertretern der Völker gebracht wird, welche heute die Lehrmeister der Welt sind. Diese Erwägung rückt nicht nur einzelne Volksschichten und Volksstämme, wie sie meist in der früheren Periode das Objekt der Arbeit waren, sondern die ganzen Welten und Völkermassen Afrikas, Indiens, Chinas usw. in missionarische Beleuchtung und drängt der sendenden Christenheit das Problem auf, wie in die im Prozeß der Umgießung oder Umprägung befindlichen Millionen der Sauerteig des Evangeliums gemengt werden könne. Das Problem wird um so dringender, weil Hand in Hand mit dieser Zeitenwende eine religionsgeschichtliche Krise der Menschheit geht, wie sie in der Weltgeschichte ohnegleichen ist. Gerade die Religionen haben in charakteristischer Weise die Eigenart, als nationales Sondergut sich mit dem Volksgeiste zu verschmelzen und gegen die Außenwelt abzuschließen. Die Signatur der Zeit nun ist es, daß mit der allgemeinen Weltöffnung die Religionen sich in ihrer Isolierung nicht mehr zu behaupten vermögen, sondern in einen lebendigen Austausch und in Wechselwirkung treten. Das hat nun zunächst eine große Grenzverschiebung im religiösen Leben der Menschheit zur Folge. Die auf tieferer Entwicklungsstufe verharrten, gedanken- und lebensarmen animistischen und fetischistischen Religionen vermögen sich neben den Kulturreligionen nicht zu halten. Sie werden von der am wirksamsten in ihren Horizont tretenden Religion absorbiert oder assimiliert. Diesem Prozeß unterliegen die Teufelsreligionen der Paria und anderer Kastenloser in Südindien und Ceylon, die primitiven Religionen der Berg-

und Waldvölker in Mittel- und Nordindien, Barma und Westchina, die animistischen Religionen Afrikas usw. Die Religion, welche bei diesem weltumfassenden Umbildungsprozesse die günstigste Position hat, überall im Süden und Osten an die größten, einer solchen Auffaugung unterworfenen Völker grenzt, ist der Islam. Das verleiht gerade seiner, übrigens fast überall nicht von Berufsmissionaren getragenen Propaganda die beängstigende Stoßkraft. Die sendende Christenheit sieht sich angesichts dieses weltgeschichtlichen religiösen Prozesses auf der Höhe ihrer missionarischen Leistungsfähigkeit und hat mit Sorgfalt zu überlegen, wie sie aus der großen Gelegenheit auch großen Gewinn ziehe. Das Schlagwort von der „Evangelisation der Welt in dieser Generation" hat in seiner unklaren Vieldeutigkeit und der unnüchternen Verworrenheit der sich zunächst daran heftenden missionsmethodischen Folgerungen berechtigten Widerspruch gefunden. Aber es hat doch der Christenheit den Blick für den Ernst der „Entscheidungsstunde der Weltmission" aufgeschlossen. Diese neuen Aufgaben und großen Perspektiven haben die missionsmethodische und missionstheoretische Arbeit in den Vordergrund gerückt.

Für den Kontinent sind die „Missionslehre" Prof. Warnecks (in 3 Bänden und 5 Abteilungen, Gotha 1897—1903) und die sie ergänzenden oder unterbauenden Aufsätze Warnecks und seiner Mitarbeiter in der Allgemeinen Missionszeitschrift grundlegend gewesen. Sie werden originell und selbständig verarbeitet von W. Sörensen, Missionens Motiv, Maal og Midler (Kopenhagen 1911). Daubanton, Prolegomena van Protestantsche Zendingswetenschap. Jörgensen, Missionslaere. Kristiania 1899. Selbständige Wege gehen die Amerikaner: Speer, Missionary Principles and Practice. New York 1902; Derselbe, Christianity and the Nations. New York 1910. A. Brown, The Why and How of Foreign Missions. New York 1908. W. N. Clarke, A Study of Christian Missions. New York 1900. Ellinwood, Questions and Phases of Modern Missions, New York 1899. Johnson, Introduction to Christian Missions. Richmond 1900. Von Konferenzprotokollen sind wertvoll die der Bremer kontinentalen Konferenzen der Centennial Conference in Schanghai 1907, der dreijährigen Konferenzen in Johannesburg 1904, 1906, 1909, der jährlich im Januar in New York abgehaltenen Konferenzen der amerikanischen und kanadischen Missionsleiter. Von Zeitschriften enthalten wertvolle missionsmethodische Beiträge die AMZ, das EMM, die ZMR, der Chinese Recorder, das Christian Movement of China, Jahrbuch seit 1910; das Christian Movement of Japan, Jahrbuch seit 1902, das südindische Harvest Field, East and West, von der SPG herausgegeben, wissenschaftliche Quartalschrift, seit 1903. Church Mission ary Review, die Fortsetzung des von der CMS herausgegebenen Intelligencer, seit 1907. The Moslem World, wissenschaftliche Quartalschrift für die Fragen der mohammedanischen Mission, seit 1911. International Review of Missions, internationale wissenschaftliche Quartalschrift des von der Edinburger Weltmissionskonferenz eingesetzten Continuation Committee, seit 1912. Eine grundlegende Zusammenfassung der bisherigen missionsmethodischen Arbeit mit meist selbständiger Auffassung und Durcharbeitung der Probleme sind die Bände II—VIII des Edinburger Konferenzwerkes. Sie zeigen zugleich, welche Probleme gegenwärtig im Vordergrunde der wissenschaftlichen Arbeit stehen.

5. Missionsapologetik. Die Mission legt es überall auf eine Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen an u. z. in der Absicht, diese zu entwurzeln und ihre Anhänger zur Aufgabe der väterlichen Religion und zur Annahme des Christentums zu bewegen. Diese Aufgabe ist nicht identisch mit derjenigen der neuen wissenschaftlichen Disziplinen der Religionsgeschichte, Religionsvergleichung, Religionspsychologie und Religionsphilosophie. Während nämlich alle diese Disziplinen von der Grundthese einer wurzelhaften Verwandtschaft und Bezogenheit der religiösen Erscheinungsformen ausgehen, ist die Grundthese des Missionars die schlechthinige Überlegenheit des Christentums über alle anderen Religionsformen und des letzteren Bestimmung zu ihrer Überwindung. Nun mögen anfänglich von den Missionaren bei der Ausrichtung dieses zentralen Teiles ihres Berufes verschiedene Beweggründe in Bewegung gesetzt werden bzw. worden sein, Ironie und Spott über den widersinnigen Götzendienst, Geringschätzung der gedankenarmen, barbarischen Religionsformen, Betonung der Kulturwirkungen des Christentums in den europäischen Heimatländern u. dgl. Aber in dem Maße, als sie in ihre Missionsaufgabe hineinwuchsen und wie das gesamte Geistesleben, so auch die Religionen der nichtchristlichen Völker kennen und verstehen lernten, machte sich bei den Missionaren auch das Bedürfnis geltend, sich vom christlich missionarischen Standpunkt aus mit jenen Religionen auseinanderzusetzen. Bei diesem Bestreben haben die Missionare wertvolle Beiträge zur Kenntnis derselben beigebracht. Die Religionen der literaturlosen Völker nämlich können naturgemäß nur im Volksleben selbst studiert werden, und zu diesem Studium sind nicht die meist der Sprache und Volkssitte nicht oder mangelhaft kundigen Reisenden und Beamten, sondern in erster Linie die in ihrem ganzen Leben und Beruf mit diesen Völkern verwachsenen, der Sprache

kundigen Missionare qualifiziert. Aber auch bei den Kulturreligionen ist es ein überwundener Irrtum, daß man sie ausreichend in ihren altheiligen Literaturen studieren könne. So gewiß sie lebende Organismen sind, müssen sie wie alle Organismen in ihrer lebendigen Wirklichkeit, in ihrer Verwachsung mit und ihrem Einflusse auf das Volksleben studiert werden. Da sind wieder die Missionare wertvolle Erkenntnisquellen. Aber es handelt sich um mehr als Kenntnis der Religionen. Um sie innerlich zu überwinden, heißt es, sorgfältig und aufmerksam den psychologischen Prozeß zu studieren, durch welchen der Nichtchrist für das Christentum gewonnen wird; es handelt sich, die Faktoren kennen zu lernen, welche die Stärke und welche die Schwäche der zu überwindenden Religion ausmachen, die Momente, welche dem Eintreten des Christentums hinderlich und förderlich sind, die Lebenskräfte des Christentums, welche zuerst im Geistesleben des Nichtchristen wirksam werden, das allmähliche Eingreifen anderer christlichen Motive, die Art und den Verlauf der religiösen Krise, welche zur „Bekehrung" führt, den Prozeß, auf dem die allmähliche Überwindung der heidnischen Sitten und Anschauungen und die Einlebung in das christliche Glaubensleben und die christliche Sitte sich vollzieht. Es ist dabei von vornherein anzunehmen, daß sich dieser komplizierte religiöse Prozeß nicht mit mathematischer Gleichförmigkeit vollzieht; doch aber wird sich ein Paradigma in der Aufeinanderfolge der einzelnen Akte dieses Prozesses ergeben. Von der Beobachtung bei einem einzelnen Volke oder einer Völkergruppe geht das Studium zu Völkern mit ähnlichem religiösen Gepräge fort. Eine mustergültige, grundlegende Studie dieser Art hat D. Joh. Warneck für die animistischen Völker des malaischen Archipels geliefert: „Lebenskräfte des Evangeliums, Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums", 4. Aufl. Berlin 1911. Wesentlich unter demselben Gesichtspunkte ist im Blick auf den malaiischen Islam gearbeitet: G. Simon, Islam und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt. Berlin 1910. Für den höheren Hinduismus haben ähnliche Studien gemacht W. Dilger, Die Erlösung des Menschen nach Hinduismus und Christentum. Basel 1902; J. Robson, Hinduism and Christianity, London 1905; Slater, Higher Hinduism in Relation to Christianity, London 1902.

Die missionsapologetische Aufgabe ist mit diesen Einzelstudien noch nicht abgeschlossen. a) Indem bei der allgemeinen Welteröffnung die Religionen der heutigen Menschheit zum ersten Male konfrontiert werden, hat das Christentum nun in der Praxis, in der Beweisung des Geistes und der Kraft den Beweis für die von ihm theoretisch immer erhobene und ihm eingeborene Behauptung zu erbringen, daß es die absolute Religion sei, die alle anderen Religionen zu ersetzen berufen und befähigt sei. Da dieser Beweis nicht mit weltlichen Machtmitteln, sondern mit religiösen Lebenskräften geführt werden muß, ist sein Ausgang für die Zukunft auch der heimatlichen Theologie und Kirche von entscheidender Bedeutung. Mißlingt oder scheint er auch nur zu mißlingen, so hat das unweigerlich eine verhängnisvolle Entmutigung und Schwächung der Heimatkirche zur Folge. Geht es in ihm sieghaft und mit offenkundiger Überlegenheit voran, so ist dieser Sieg an der Front zugleich eine Neubelebung der mit so großen Schwierigkeiten ringenden Kirchen daheim. Offenbar haben die Missionen in diesem entscheidenden Ringen der Weltmission den verantwortungsvollen Hauptteil zu leisten und greifen auch in die entscheidenden Probleme der theologischen Arbeit tief ein. b) Der Anspruch des Christentums, die absolute Religion zu sein, muß ebenso theoretisch wie praktisch geführt werden. Die Christenheit ist um den Beweis für diese für ihren eigenen Glaubensstand wichtige These auf die weltweite Arbeit der Mission angewiesen. Jeder durchschlagende Missionserfolg ist ein Faktum mehr für diese Beweisführung. Erst mit der Durchführung der Missionsarbeit an allen Völkern und allen Religionen kommt der Beweis zu seiner Vollendung. In dem gegenwärtigen Stadium der Weltmission liegt diese abschließende Perspektive nicht mehr außerhalb des Gesichtskreises.

Die missionarische Literatur zur Missionsapologetik ist — auch außer den bereits angeführten Werken — beträchtlich. Eine zusammenfassende Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Arbeit gibt Bd IV des Edinburger Konferenzwerkes: The Message. Barrows, The Christian Conquest of Asia. New York; Derselbe, Christianity, the World Religion. Chicago 1897; Derselbe, World's Parliament of Religions, 2 Bde Chicago 1893. Dale, Contrast between Christianity and Mohammedanism. London 1905. Dods, Mohammed, Buddha, and Christ. London 1893. A. S. Lloyd, Christianity and the Religions. New York 1909. Edkins, Religion in China, and Prospects of its Christian Conversion. London 1877. Robinson, Interprotation of the Character of Christ to non-Christian Races. London 1910. W. Muir, Present day Tracts on the non-Christian Religions of the world. London 1887. Kellogg, The Light of Asia and the Light of the world. New York

1885. A. Scott, Buddhism and Christianity. Edinburg 1860. Hogg, Karma and Redemption. London 1909. Larsen, Hiduaandsliv og Kristendommen. Kopenhagen 1907. Arnold, Islam, its History, Character and Relation to Christianity. London 1874. Gairdner, The Reproach of Islam. London 1909. H. H. Jessup, Mohammedan Missionary Problem. Philadelphia 1879. Tisdall, Mohammedan Obejections to Christianity. London 1904. Pfender, Mizan ul Haqq. Wage der Wahrheit; englisch von Grund auf neu bearbeitet von Tisdall, London 1911. Sell, The Faith of Islam. London 1896. Wherry, Islam and Christianity in India and the Far East. London 1907. S. Zwemer, Islam a Challenge to Faith. New York 1907, auch deutsch. **Julius Richter.**

S. 139 Z. 25 l. 1797 st. 1897.

Moab. — Zur Literatur: A. Musil, Arabia Petraea, Bd I, Moab 1907; Encyclopaedia biblica, A. Moab S. 3166 ff.; E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 311 f. Zum heutigen Moab: Janssen, Coutumes des Arabes au pays du Moab, 1908. **Fr. Buhl.**

Modernismus. — Der Katholizismus des 19. Jahrhunderts sah sich gezwungen, Stellung zu nehmen zu den wissenschaftlichen Problemen der Neuzeit, vor allem zu den naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Forschungsergebnissen und Hypothesen. Die offizielle Kirche verhielt sich einfach ablehnend. Aber die wissenschaftlichen Vertreter des Katholizismus mußten sich aus apologetischem oder auch reinem Wahrheitsinteresse mit den modernen Problemen auseinandersetzen. Die ältere historische Schule Döllingers und Möhlers machte den ernsten Versuch, die Prinzipien der wissenschaftlichen Geschichtsforschung anzuwenden, wenn sie auch scheitern mußte an ihren dogmatischen Voraussetzungen. Der Kampf gegen die Scholastik, sowohl aus dem erwachten geschichtlichen Sinn wie aus den Angriffen der Naturwissenschaft entstanden, nicht zuletzt auch aus dem Streben nach religiöser Vertiefung, wurde in der Münchener Rede Döllingers auf dem Gelehrtenkongreß 1863 proklamiert. Diese verheißungsvollen Anfänge wissenschaftlichen Lebens hat das Vatikanum niedergeworfen und die Herrschaft der Neuscholastik etabliert, die ihre lehramtliche Bestätigung durch die Bulle „Aeterni Patris“ (4. Aug. 1879) erhielt. Aber trotz aller, unter Leo XIII. diplomatisch geschickten Repristinierung der Scholastik und ihrer Methode drang der moderne Individualismus, die neuere Philosophie und kritische Bibel- und Geschichtsforschung in die katholische Theologie und Kirche. Heute bedeuten diese für die Kirche eine Macht, die an ihrem Lebensmark zehrt.

I. Die Vorläufer dieser modernistischen Bewegung sind der Amerikanismus und der Reformkatholizismus. Der Deutschamerikaner Isaak Th. Hecker († 1888) trat zur katholischen Kirche über, weil er hier statt der Vielgestaltigkeit und des schrankenlosen Subjektivismus des Protestantismus Gemeingeist und Uniformität und kultische Mystik fand. Sein Feuereifer, das evangelische Amerika zu bekehren, zeigte ihm den Weg zu großen Erfolgen in der Betonung der dem Amerikaner zusagenden Ideale: Glaubens- und Gewissensfreiheit, Persönlichkeitsrecht und tatkräftige Arbeit statt der mönchischen passiven Tugenden, kurz die Befruchtung der durch die romanischen Völker vollendeten Organisation und Disziplin der Kirche mit dem Geist des Germanentums. Der Erfolg schien Hecker Recht zu geben und Rom verhielt sich ruhig. Als jedoch 1897 Elliotts Biographie Heckers ins Französische übersetzt wurde und begeisterte Aufnahme bei Frankreichs Klerus fand, setzten die Jesuiten alle Hebel in Bewegung, um diese gefährliche Neuerung zu unterdrücken. Trotz der Protektion Kardinals Gibbons (Baltimore) und Erzbischofs Ireland verurteilte Leo XIII. (22. Jan. 1899) die Grundsätze des Amerikanismus, aber in einer Form, daß alle Kompromittierten sich beugen konnten. — Großen Einfluß gewannen diese Ideale Heckers auf Hermann Schell an der Universität Würzburg, einen Mann von seltener Spekulation und gründlichster Bildung. Scholastik und Moderne zu einen, nach thomistischer Art den Gottesbegriff der Allursächlichkeit zum Zentralgedanken der Dogmatik zu machen und den Katholizismus als die Universalreligion im modernen Geisteskampfe zu erweisen, war sein Ziel. Die entsetzliche Blamage der Kirche durch Leo Taxil zwang ihm die Feder in die Hand. In seinen beiden Reformschriften: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts“ (1897) und „Die neue Zeit und der alte Glaube“ (1898) geißelte er die Vermenschlichung des Gottesbegriffs durch Wundersucht und geistlosen Kult, forderte das Recht der Laien in der Kirche und tatkräftige Unterstützung aller fortschrittlichen Bestrebungen der Neuzeit. An der Inferiorität des Katholizismus ist nicht dessen Wesen, sondern die Hierarchie mit ihren antiprotestantischen und jesuitischen Idealen der Verstandes- und Willensknechtung schuld. Die stürmische Begeisterung für den Reformer trieb die Feinde Schells, Dompfarrer Braun, Würzburg, Bischof Korum von Trier, besonders aber die S. J. zu handeln. Am 15. Dezember 1898, als

Leo XIII. schwer krank war, erfolgte die Indizierung dieser Broschüren, seiner Dogmatik und Apologetik. Schell beugt sich; wie ihm Bischof und Fakultät versichern, soll es ein Loyalitätsakt, keine Unterwerfung sein. Er beugt sich, weil er glaubt, nur im Frieden mit der Kirche seine unaufgebbaren Ideale durchsetzen zu können. Mit Verfolgung und Vernichtung seiner Schule dankte ihm die Kirche. Er starb tatsächlich an seinem Opfer (1906). Etwas später (1899) trat Joseph Müller, Gründer und Leiter der Renaissance (1900—1907), mit seinem „Reformkatholizismus" auf. Er stand dogmatisch auf streng kirchlichem Boden, war Gegner der Bibelkritik, aber auch der Scholastik. Er fordert Anerkennung und Verwertung der modernen Philosophie und Ethik; der Laxismus der jesuitischen Moral, wie die jesuitische Wissenschaft überhaupt führen die Kirche in den Abgrund. Müller war ein reich veranlagter und idealgesinnter Reformer, aber sein ungezügeltes Temperament brachte ihn und seine Sache um die Erfolge. Bedeutungsvoller hätte das Buch Albert Ehrhards „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit" werden können. Der Wiener Historiker sucht auf geschichtlichem Wege die zweifellose Inferiorität des Katholizismus zu ergründen und die Heilmittel zu finden: Thomas ist kein Grenzstein, sondern ein Leuchtturm; die Kirche kann und muß mit der Moderne sich versöhnen, ohne sich aufzugeben; nur das spezifisch Mittelalterliche muß sie abstreifen und der berechtigten nationalen Eigenart im kirchlichen Leben Rechnung tragen. Die glänzend geschriebene, aber bei aller Vorsicht dogmatisch tendenziöse Schrift blieb vor dem Index bewahrt trotz der gehässigsten Denunziationen. Im Sinne Schells und Ehrhards arbeitete das von Klasen und Bumüller herausgegebene: „Zwanzigste Jahrhundert". Gegen Bischof Keppler von Rottenburg, der sich zur starren Orthodoxie bekehrt und in einer gehässigen Rede gegen die „Reformsimpel" losgezogen war (1902), schrieb der Lyzealprofessor Otto Sickenberger zwei wirksame Offene Briefe zur Verteidigung der Reformforderungen, trat dann in zwei weiteren Schriften für eine Reform der klerikalen Erziehung und gegen den Antiprotestantismus auf, der seit dem Trienter Konzil die katholische Entwicklung beherrscht und geschädigt habe. Alle diese Reformschriften und Bestrebungen drangen nicht in die Tiefe und vermochten das Problem: Katholizismus und Neuzeit nicht zu lösen, weil sie, dogmatisch bestimmt, die wissenschaftliche Methode bewußt oder unbewußt ablehnen mußten, insbesondere die neutestamentliche Bibelkritik.

II. Unter den englischen Konvertiten des letzten Jahrhunderts ist Kardinal J. H. Newman der bedeutendste. Seine Rechtfertigungsschrift: Essay on the development of Christian doctrin (1845) erlangte programmatische Bedeutung. Er will der falschen häretischen Entwicklung die Gesetze des organischen, wahren Fortschrittes entgegenstellen. Alles Ewige und Wahre ist im Keime von Anfang an enthalten. Mögen auch die Prinzipien noch im Unterbewußtsein schlummern, sie regeln und bestimmen das Leben und werden allmählich vom Verstande herausgearbeitet. Dieser selbst ist zeitbestimmt und verarbeitet das zeitgemäße Leben- und Denkergebnis in das Erbgut ein. Demnach sind die Dogmen zeitgeschichtliche Formeln; ihr Inhalt ist ewig, aber noch nicht oder nie ganz erfaßt. Diese Idee hat den beiden Modernisten George Tyrell und Alfred Loisy die Wege gewiesen. G. Tyrell, ebenfalls Konvertit und Jesuit, erkennt die Ergebnisse der modernen Evangelienforschung und Geschichtswissenschaften an. Aber ihre Ergebnisse stoßen nur die scholastischen Formeln um, den Intellektualismus, nicht die Kirche. Der Katholizismus ist nicht die Summe seiner erarbeiteten und überlieferten Lehren, sondern ein lebensvoller Organismus, in dessen Unterbewußtsein eine unermeßliche Menge Ideen und Gefühle noch aufgespeichert sind. Die Summe der formulierten Erkenntnisse sind darum nur ein ungetreuer Ausdruck des Gesamtorganismus. Die Korrektur der kirchlichen Autorität, die, menschlich genug, von Klasseninteresse nicht selten beherrscht wird, erfolgt aus diesem Gesamtbewußtsein heraus und zwar auch durch den einzelnen, der im innigen Konnex mit dem Ganzen steht. Christus hat nicht die gläubige Annahme verwickelter Lehrsätze gefordert; sein Evangelium, schlicht und einfach, enthält alles, „was Glaube, Liebe und Hoffnung" zu ihrem vollen Leben braucht. Diese mystische Erfahrung ist Offenbarung. Der Protestant in Tyrell war nicht erstorben, trotzdem er gerade im letzten seiner Werke fast fanatisch schroff gegen den protestantischen Liberalismus spricht.

1881 begann Loisy am katholischen Institut in Paris seine biblischen Vorlesungen. Er stellte sich ganz auf den Boden der deutschen Bibelkritik, näher der Wellhausenschen Schule, leugnete den mosaischen Ursprung des Pentateuchs, nahm eine mythische Grundlage für Schöpfungs- und Sintflutbericht an; kurz in Exegese und Einleitung ins AT vertrat er heute für uns selbstverständliche Anschauungen, trotz der Enzyklika „Providentissimus Deus" (1893), der er sich unterworfen hatte. Leo XIII. wagte nicht vorzugehen, da Loisy zahl

reiche Schüler und hohe hierarchische Gönner hatte. 1902 aber trat Loisy mit L'Evangile et l'Eglise auf der Kirche gefährliche Bahnen. Gegen Harnacks „Wesen des Christentums" hebt Loisy scharf und konsequent den eschatologischen Charakter des Evangeliums hervor und scheidet genau zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens. Kirche, Dogma und Kult sind in ihren Formen zeitgeschichtlichen Ursprungs, relativ, von der jeweiligen Kulturstufe bedingt, aber sie sind Erzeugnisse des in der Kirche wirkenden und schöpferischen Geistes Jesu, des himmlischen, verklärten Jesu, gewachsen aus den Keimen, die der historische Jesus gesäet. Alles bis auf Rosenkranz und Skapulier ist göttlich, christlich wie die ganze Entwicklung. Die schärfsten Angriffe erfolgten naturgemäß und Loisy antwortete noch schlagfertiger, voll edlen Feuers und bitteren Sarkasmus in Autour d'un petit livre (1903). In einem großen Kommentar zu Johannes legte er den symbolisch-mystischen Charakter dieses Evangeliums (1903) dar und 1907 faßte er seine synoptischen Arbeiten zusammen in dem gewaltigen Synoptikerkommentar, einem standard works der modernen wissenschaftlichen Bibelforschung. Er steht hier H. J. Holtzmann und J. Wellhausen am nächsten.

Die Schwierigkeiten, die dem scholastischen Gottesbeweis aus Geschichte und Naturwissenschaft entgegentraten, zwangen zu anderer Begründung der Gottesidee. Schon früh war Kant im französischen Katholizismus eingedrungen, aber die Verurteilung Bautains (1840) und die Bestimmung des vatikanischen Konzils über die Erkennbarkeit Gottes drängten diesen Einfluß zurück. Doch Kant und Comte siegten und die katholische Wissenschaft mußte den Angriffen eine neue Apologetik entgegenstellen. Bewußt und entschieden lehnte Ollé Laprune (1890) die metaphysischen Gottesbeweise ab und leitet die Gottesidee aus den Bedürfnissen des menschlichen Herzens und Willens ab. Den schulmäßigen Ausdruck fand die neue Apologetik in Blondels schwerfälligem und dunklem Buche L'Action (1893): „Die Philosophie der Tat" geht aus von dem Sehnen und Willen des Menschen nach Befriedigung. Das Wesen des Menschen ist Tätigkeit, aber sein Können entspricht nicht seinem Wollen, weist also auf den Urwillen. Wollen und Können sind nicht adäquat, also ist der Urwille transzendent und immanent zugleich. Diese Spannung in der Seele wird befriedend überwunden durch den Akt des Glaubens und der Liebe. Schärfer und religiöser zugleich hat Laberthonnière den „Immanentismus" begründet. Realität besitzt nur unsere innere Erfahrung. Durch den moralischen Willen behauptet der Mensch sich in der Erscheinungen Flucht und so gelangt er zur Gewißheit Gottes, der Prinzip und Ziel unseres Lebens ist. In unserer Gottesliebe findet Gott sich selbst wieder, wie wir uns in ihm. „Er verhält sich zu uns, als brauchte er uns, um zu sein." Diese Immanenzphilosophie lehnt schroff die Bibelkritik ab, ebenso Le Roys Auffassung, die den intellektualistischen Inhalt des Dogmas preisgibt und ihm nur eine praktische Lebensregel zuschreibt, allerdings einen bleibenden Inhalt, dessen Form zeitgeschichtlich bedingt ist.

Die Schriften Loisys wirkten in Italien wie eine Erlösung aus Zweifel und Unwissenheit. Über Frankreich wurden die Ergebnisse der deutschen protestantischen Bibelforschung in Italien bekannt und fanden weitgehendste Zustimmung unter den hervorragendsten Gelehrten. Der Barnabit Johann Semeria vertrat in Wort und Schrift mit „seltener Unbefangenheit" die Ergebnisse der modernen biblisch-altchristlichen Forschung. Gennochi, Federici, Mari, Bonaccorsi, Buonaiuti in seiner Rivista und besonders Salvatore Minocchi in seinen Studi religiosi, Fracassini traten mit bewundernswerter Offenheit und wissenschaftlicher Gründlichkeit für die modernistische Philosophie und Bibelkritik ein. Dieser romanischen und englischen Bewegung hatte die deutsche katholische Wissenschaft nichts Ebenbürtiges an die Seite zu setzen. Th. Engert war 1905 mit seinem hebräischen Eherecht und 1906 mit der „Urzeit der Bibel" der modernen religionsgeschichtlichen Methode der Bibelforschung beigetreten und hatte nach seiner Exkommunikation 1907 im „Zwanzigsten bzw. Neuen Jahrhundert" ein Zentrum für den deutschen Modernismus geschaffen im Verein mit dem schon genannten Sickenberger und dem Kantianer K. Gebert. Die Seele der Bewegung war Jos. Schnitzer, der in seinen Vorlesungen an der Münchener Hochschule mit ruhiger Entschiedenheit neutestamentliche Theologie und Dogmengeschichte nach wissenschaftlichen Grundsätzen lehrte. Die Modernistenenzyklika zwang ihn, um Wahrheit und Kirche willen öffentlich Stellung zu nehmen. Schnitzer hebt den eschatologischen Charakter des Evangeliums scharf hervor, lehnt Kirchen- und Primatgründung Jesu (in seinen beiden Papsttumbroschüren) mit unwiderleglicher Gewißheit ab, vertritt die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Dogmen, sieht aber im Katholizismus eine notwendige Form der christlichen Entwicklung. Dem deutschen Modernismus schloß sich endlich auch der Braunsberger Professor Hugo Koch an mit

dem Nachweis, daß noch Cyprian von Karthago einen jurisdiktionellen Primat Roms nicht gekannt habe (1910).

Nur kurz sei noch hingewiesen auf den sozialen und politischen Modernismus. Der italienische Patriotismus ließ sich nicht durch das „Non expedit" ertöten. Die Not des Vaterlandes, aber auch die Liebe zur Kirche rief Klerus und Laien zur politischen Mitarbeit. Die sozialen Ideale des Christentums konnten nicht durch den Verlust des Kirchenstaates erstickt werden. Der Führer der Sozialisten (Demokraten) wurde Romulo Murri, ein Feuergeist von unerschöpflicher Arbeitskraft. Als Rom die demokratischen (nach Murri alleinchristlichen) Ideale verdammte, zwang es die Führer, die göttliche Legitimation Roms zu prüfen. So wurde selbst Murri, der Scholastiker, zum theologischen Modernismus geführt. In Deutschland beginnt der Kampf gegen die christlichen Gewerkschaften seitens Roms, wie in Frankreich gegen den „Sillon". Hier ist kein Modernismus zu finden, allein der Vatikan fürchtet die interkonfessionellen Vereine als Schöpfer einer gefährlichen Toleranz, wie die von der Hierarchie unabhängige Politik als Vorläufer des Modernismus.

III. Daß Rom dieser Bewegung, welche das katholische Lehrgebäude in seinen Grundfesten erschüttern mußte, entgegentrat, war ein selbstverständlicher Akt der Notwehr. Kleine und große Waffen aus dem gesamten Arsenal des Vatikans wurden angewendet. Hier können nur die Hauptschläge verzeichnet werden. Am 3. Juli 1907 erließ Pius X. den „II. Syllabus" Lamentabili sane exitus. Nach der Indizierung der Hauptwerke Loisys und Houtins (1903) und der Ausmerzung der Gelehrten, die auch nur einen sanften Hauch wissenschaftlichen Geistes erhalten, aus der Bibelkommission, war eine volle Verurteilung der modernen Bibelforschung zu erwarten. Die 65 Sätze, fast ausnahmslos gegen Loisy gerichtet, behandeln Bibelwissenschaft und Lehramt (1—8), Inspiration und Geschichte (9—19), Offenbarung und Dogma (20—26), Jesu Person und Werk (27—38), die Sakramente (39—51) und die Verfassung (52—56) der Kirche und die Unwandelbarkeit ihrer Lehre (57—65). Aber diese Verurteilung richtet sich vor allem nur gegen Bibelkritik und Dogmengeschichte, sie bedurfte einer Ergänzung durch die Verdammung der neuen Philosophie (Laberthonnière kam 1906 auf den Index) und der neuen Frömmigkeit, der neuen Mystik, welche die Männer um Fogazzaro („Il Santo") und das „Rinnovamento" predigten.

Die Enzyklika Pascendi Dominici gregis (8. Sept. 1907) legt in ihrem I. Teile das modernistische System dar, das auf den Agnostizismus und der vitalen Immanenz gründet. Dieses System, das im Vatikan geschickt zusammengestellt, aber so von keinem Modernisten vertreten wurde, ist entstanden aus einem Verstandesirrtum, aus Vorwitz und Stolz, und führt über den Protestantismus zum Atheismus (II. Teil). Die strengsten Maßregeln sind gegen diesen Inbegriff aller Häresien anzuwenden: Entfernung aller gefährlichen Dozenten und Kleriker, strengste Überwachung, ausschließliche Pflege der Scholastik (III. Teil). Die Modernisten erklärten, den von der Kurie entdeckten „Modernismus" nicht vertreten zu haben, aber die einzelnen Richtungen hielten an ihren Anschauungen fest. Tyrrell, die italienischen und französischen Modernisten protestierten gegen die Verurteilung. In der „Internationalen Wochenschrift" (1907/08) hat, neben den bedeutendsten deutschen Gelehrten, welche die römischen Abwehrmaßregeln für unvereinbar mit Stellung und Aufgabe der deutschen theologischen Fakultäten erklärten, Jos. Schnitzer flammenden Protest gegen die Enzyklika erhoben, ohne freilich von den Fakultätskollegen Unterstützung zu erhalten. Exkommuniziert (1908), enthob ihn Bayern von der Pflicht, Vorlesungen abzuhalten. Der soziale Modernismus sollte durch die Exkommunikation Murris (1909), durch das Verbot der sozialpolitischen Vereinigung „Sillon" (25. Aug. 1910) tödlich getroffen werden. Die Erfolglosigkeit dieser Maßnahmen zwang Rom, nicht nur die Abwehrmaßregeln zu verschärfen, sondern die Entscheidung zwischen Unterwerfung oder Austritt aus der Kirche in das Gewissen des einzelnen zu legen. Dies ist der Hauptzweck des Modernisteneides. Durch das Motu proprio Sacrorum Antistitum (21. Sept. 1910) werden die antimodernistischen Maßnahmen verschärft und ergänzt: Leseverbot aller Zeitungen und Zeitschriften in den Seminarien, Kontrolle der Vorlesungen durch Vorlage der Manuskripte und durch Spione, jährlich zu wiederholender Eid. Der Eid verpflichtet zur bedingungslosen Unterwerfung unter das irrtumslose kirchliche Lehramt, zum Bekenntnis, daß Gott als Anfang und Ziel aller Dinge mit der natürlichen Vernunft erkannt und bewiesen werden könne, zum Glauben an die durch Gottestaten, durch Wunder und Weissagung bezeugte Offenbarung, an die Einsetzung der Kirche durch den geschichtlichen Jesus und an die Unwandelbarkeit der Dogmen; endlich ist mit göttlicher Gewißheit festzuhalten, daß der Glaube nicht ein bloßes Gefühl, aus dem Unterbewußtsein stammend, sei, sondern eine Zustimmung des Verstandes zu der von außen, durch das Wort empfangenen Wahrheit. Im 2. negativen Teil muß eid-

lich abgeleugnet werden, daß ein Widerspruch zwischen Kirchenlehre und geschichtlichen Tatsachen möglich, daß der Geschichtskundige im Glauben festhalten könne, was er als Forscher für ungeschichtlich erklären müsse, seien es auch nur facta dogmatica; abzulehnen ist jene rationalistische Bibelkritik, welche dem Glauben und den Normen des apostolischen Stuhles widerstreitet, und die Dogmengeschichtsforschung, welche nach profanwissenschaftlicher Methode voraussetzungslos arbeitet und die vorgefaßte Meinung über den übernatürlichen Ursprung der katholischen Überlieferung nicht als richtunggebend anerkennt. Endlich ist der Irrtum zu verwerfen, als ob in dieser Überlieferung nichts Göttliches enthalten sei, es sei denn in pantheistischem Sinne gefaßt. Der Eid verpflichtet bis zum letzten Atemzuge an der durch die Bischöfe als Apostelnachfolger überlieferten göttlichen Wahrheit festzuhalten.

Dieser Moderniisteneid erregte das größte Aufsehen. Zweifellos geht er in der Forderung der Beweisbarkeit Gottes über das Dogma hinaus, ignoriert die Geschichte des Wunders und der Prophetie, des Dogmas. Der Eid bedeutet den vollen Verzicht auf die kritisch-historische Forschung, auf eine wissenschaftliche Erforschung des religiösen Problems, wenn er die Voraussetzungslosigkeit der Forschung prinzipiell ausschließt. Unsittlich wird die Eidesforderung, wenn er, auf die Zukunft gehend, jede Änderung der Überzeugung verbietet. Alle Abschwächungen, welche von katholischen Gelehrten an diesem Eidformular versucht wurden, alle Um- und Ausdeutungen wurden von Rom selbst widerlegt (Silvesterbrief an Kard. Fischer 1910). Um politische Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen, blieben die Theologiedozenten, welche an staatlichen Anstalten oder Fakultäten lehrten, ohne Seelsorge zu treiben, vom Eide äußerlich befreit. Außer Schnitzer und H. Koch haben sich alle deutschen Dozenten gebeugt. Die übrigen Fakultäten haben keinen Zweifel darüber gelassen, daß die katholisch-theologischen Fakultäten mit der Anerkennung ihrer inneren Verpflichtung zu diesem Eide sich außerhalb des Rahmens der Universitäten als Stätten der Wissenschaft gestellt haben. Doch aus allgemeinen nationalen und politischen Gründen lehnen die Regierungen die Forderung der Lostrennung der Fakultäten von den Hochschulen und ihre Umwandlung in bischöfliche Seminarien ab.

Der Eid wurde vielfach nur mit innerem Vorbehalt geleistet. Von den führenden Modernisten hat sich keiner gebeugt. Einige traten aus der Kirche aus, die meisten kämpfen in der Kirche, mit dem Fluche beladen, weiter, überzeugt, daß die Wahrheit siegen wird. Das Ende wird wohl eine neue Reformation, richtiger Revolution, oder die volle Erstarrung der Kirche zur Sekte sein. — Literatur siehe bei Jos. Schnitzer, Der katholische Modernismus. Zeitschr. f. Politik, Bd V 1911. **Th. Engert.**

Möller, Wilhelm. — Aus seinen gehaltvollen Rezensionen sei die umfängliche Besprechung von B. Weiß, Petrinischer Lehrbegriff, hervorgehoben, in Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. VII (1856) 297 ff., 309 ff., 366 ff., mit ihrer Bestreitung der von Weiß angenommenen Priorität des 1. Petrusbriefes vor Paulus; ferner die Besprechung der Baurschen Vorlesungen über Dogmengeschichte in ThStK 1868, 169 ff. **G. Kawerau.**

Mönchtum. — S. 224 Z. 17 l. Epipan st. Epiphan.
S. 230 Z. 43 l. Johannes (gest. 539) zu Reomaus st. Johannes Reomaus (gest. 539.)
S. 231 Z. 20 l. Bd III S. 749 st. 649. **Grützmacher.**

Molina, Louis, u. d. Molinismus. — S. 258 Z. 48 l. 1604 st. 1694.

Moloch. — S. 277 Z. 52 l. τῷ βασιλεῖ st. ῖῶ βαβιλεῖ.

Molther, Menrad. — Ratz macht einen deutlichen Unterschied zwischen Lachmanns konservativer Haltung gegenüber den Zeremonien und Molthers Richtung, die ihm als schwärmerisch verdächtig gewesen zu scheint. Bl. f. ev. KG 1907, 6, 13. Ratz ist damit seinem Vorgänger kaum gerecht geworden, wie seine theologischen Gutachten beweisen. Vgl. Bd 13, 303 Z. 22 ff. Molther starb am Karfreitag, 8. April, 1558. Bl. f. ev. KG a. a. O.
G. Bossert.

Mongolen, Christentum unter denselben. — P. Schlager, Mongolenfahrten der Franziskaner im 13. Jahrhundert. Trier 1911. **Hauck.**

S. 352 Z. 50 füge bei: Über Khan Argun und seinen Gesandten Bar Sauma s. d. A. Jahballaha Bd VIII S. 523, wo J. B. Chabot, Supplément à l'histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma 1900 nachzutragen ist. **Eb. Nestle.**

Monheim, Johann. — S. 355 Z. 59 l. Cohrs st. Chors. S. 358 Z. 10 l. Artopaeus st. Artopoeus.

Monismus. — I. Das Problem. In allgemeinerer Anwendung bedeutet das Wort Monismus (von μονος eins, einzeln, einzig, allein, einsam) die Lehre von der nach Ursprung, Entwicklung und Zielrichtung einheitlichen Beschaffenheit des gesamten Daseins oder „diejenige Weltanschauung, die nur ein einziges Prinzip, einen einzigen Grund der Wirklichkeit gelten läßt" (A. Drews). Aufgabe des Monismus sei demgemäß, alle Vielheit, alle Gegensätze auf eine Einheit zurückzuführen und aus einer Einheit zu erklären. Schon dieser Sprachgebrauch, verglichen mit der Etymologie, weist auf ein Problem hin; denn „nur" und „einzig" setzen eine auswählende Tätigkeit, das Zurückführen des Vielen auf das Eine hingegen setzt eine zusammenfassende Tendenz voraus, und Einheitlichkeit, Zusammensein, Totalität, lückenlose, allumfassende Gesamtheit ist eigentlich das Gegenteil von μόνον εἶναι, dieses von jenem so verschieden wie etwa Leibniz' Zentralmonade von G. Brunos Causa, Principio ed Uno, d. h. der immanenten Gottheit, die er freilich auch monas monadum nennt. Leibniz' Monade nämlich ist individuelle, isolierte Innenspiegelung des Gesamtdaseins; der Makrokosmus eine Projektion des anthropozentrischen Mikrokosmus. Brunos Einzelwesen hingegen sind Ausstrahlungen des Ewig-Einen; das Einzelne, Endliche lebt nur in und von dem theozentrischen Makrokosmus. Sachlich stehen beide Ansichten einander ziemlich nahe, aber ihr formaler Gegensatz illustriert unser Problem. — Wählen wir zur Erläuterung den Gedankenkreis des NTs, so leuchtet folgendes ein. Wenn der Herr zu seinen Jüngern sagt: „Ihr werdet mich allein lassen, aber ich bin nicht allein (μόνος), sondern der Vater ist bei mir" (Jo 16, 32), so stimmt dieses hypothetische μόνον εἶναι zwar zu der Singularität von Sach 14, 9; Jo 17, 3; 1. Ti 6, 16 (der Alleinunsterbliche, der in unzugänglichem Lichte wohnt), ist aber das Gegenteil von dem, was man heute in theozentrisch-universalistischem Sinne Monismus nennen würde. Denn dieser theologische Monismus besteht ja gerade in der Einheit nicht nur zwischen dem Vater und dem Sohn, sondern mit allen, denen beide durch den von ihnen ausgehenden Geist einwohnen (Jo 14, 17. 20. 23. 26). Diese una sancta catholica ecclesia, der verwirklichte christliche Monismus, ist zwar ätiologisch, dem Realprinzip nach, eine transzendente, unsichtbare, weil ihr Wesen, der h. Geist, selbst unsichtbar ist; aber teleologisch, als stetig sich entwickelnde und in die Erscheinung tretende, umspannt sie das gesamte Reich der Wirklichkeit, ist nicht bloß der Idee nach, sondern als Realität universal (Eph 1, 10—23) und nach markanten Stellen des NTs so allumfassend, daß dereinst schlechthin nichts ausgeschlossen sein wird von dieser Einheit zwischen Gott und dem Organismus der „Gemeinde", jenem πλήρωμα, das alle Kreatur (in verklärter Form) einschließend gedacht wird: daher der Ausdruck πάντα ἐν πᾶσιν („alles in allen" richtiger als: „in allem") sowohl auf die Gemeinde (v. 23) wie auf Gott (1. Ko 15, 28) angewendet wird. Selbst der Tod wird in dieser all-einigen Sphäre „verschlungen in den Sieg". Die Idee des Sieges über alle negativen, einschränkenden Mächte, über Hölle, Tod und Teufel, kulminiert in der Vorstellung von einer „Wiederbringung aller Dinge" (im Sinne des Origenes), die zwar nicht kirchlich anerkannte Lehre ist, aber zu verschiedenen Zeiten von kirchlich sonst einwandfreien Theologen vertreten wurde (Universalismus). Die „Vergottung" des Menschen, als Kehrseite von der Menschwerdung Gottes, und die Verklärung der Welt, einschließlich der Natur trotz ihrer schaffend-zerstörenden Allgewalt, ist ein ebenso den griechischen Vätern wie einzelnen späteren Mystikern geläufiger Gedanke; man könnte ihn im Unterschiede z. B. von 1. Ti 6, 16, worin noch ein Rest von alttestamentlicher Exklusivität (Sach 14, 9: „Jahwe einzig, sein Name einzig"; vgl. HL 6, 8 „Eine ist meine Taube") den wahrhaft christlichen Monismus nennen. Denn sein ethisches Motiv ist das Bestreben, von dem providenziellen Weltziel und der ihm entsprechenden Weltbeschaffenheit nichts auszuschließen, d. h. anders ausgedrückt: alles auszuschließen, was als hemmende Schranke, als dualistischer Gegensatz wider die eine allgemeine Gottesordnung erscheinen könnte, so daß selbst Hölle und Teufel höchstens als ästhetisch vervollständigende Kontrastvorstellung, als ideelle Belastungsprobe für den Stärkegrad des all-einheitlichen Seligkeitsgefühls im Sinne von Rö 8, 33 ff. und von P. Gerhardts „Die Höll' und ihre Flammen, sie sind mir nur ein Scherz" gelten dürften. In Ja und Nein, sagt Jakob Böhme, bestehen alle Dinge; das Nein ist „der Gegenwurf des Göttlichen, damit dieses offenbar werde, damit ein Kontrarium da sei, darin die ewige Liebe wirkend ist". — Dem naiven Einwurf des „gesunden Menschenverstandes", daß mit solcher gefühlsmäßigen Ausgleichung alles Gegensätzlichen doch die wirklichen Schranken innerhalb des Weltbildes, die zahllosen Übel, die Sünde, die Unwissenheit, das Seufzen der Kreatur, das Dämonisch-Böse selbst in der Tierwelt, die Vergänglichkeit alles Gewordenen,

der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Geist und Fleisch, die Unerkennbarkeit der Dinge an sich, der Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunfterkenntnis und vor allem die unüberbrückbare Zweiheit von Welt und Ich, Sein und Bewußtsein, Natur und Seele (φύσις und ψυχή), Objekt und Subjekt nicht aufgehoben werden: diesem Einwurf begegnet der monistische Standpunkt mit dem Hinweis, daß in aller Wissenschaft wie in aller Religion das Einheitsstreben wirksamer sei als das Bewußtsein der Gegensätzlichkeit, wie denn auch gerade zwischen Wissen und Glauben eine Versöhnung herzustellen das unablässige Streben des auf Harmonie angelegten Menschengeistes sei. Der Zweifel hat nur Berechtigung, soweit er dem Wissen dienen will, und Wissen ist nur möglich, wenn das Orientierungsstreben in den vielgestaltigen Stoff der wahrnehmbaren Welt einheitliche Ordnung bringt, so daß der ordo rerum und der ordo idearum (Spinoza), d. h. die Wahrnehmungswelt und die Vorstellungswelt, wesentlich kongruent sind und die vérités de fait oder die empirischen Tatsachen des Werdens in Natur und Geschichte mit den vérités de raison oder den notwendigen, zeitlosen (nach Leibniz „éternelles") Wahrheiten der Mathematik und der Logik möglichst in restlosen Einklang gesetzt werden. Die Wissenschaft erreicht dieses Ziel nur annäherungsweise. Die Religion hingegen, als antezipierender Glaube, findet in der frommen Hingabe wirklich die gesuchte Einheit, die Seligkeit im versöhnten Gefühl der Gottesliebe, von der schlechterdings nichts scheiden könne.

Der vollkommene Monismus in diesem zweiten, universalistischen Sinne wird, falls das Gesagte richtig ist, immer Glaubenssache sein; auch innerhalb der Wissenschaft zeigt der Glaube an die Möglichkeit absolut einheitlicher Welterklärung einen religiösen Zug und es erscheint seltsam, daß die gegenwärtige Zeitströmung des philosophisch-naturwissenschaftlichen Monismus zum großen Teil bewußt antireligiös ist. Freilich leistet sie trotzdessen dem religiösen Monismus unbewußt Hilfsdienste. Negativ insofern, als die einseitigen Bestrebungen innerhalb der atheistisch-monistischen Bewegung einander korrigieren, z. B. Häckels Monismus von A. Drews, v. Schnehen u. a. — und andrerseits Hornessers zwar dogmatisch-atheistischer, aber doch mehr metaphysikfreundlicher Monismus (der Münchener „Kulturbund" und die Zeitschr. „Die Tat"; vgl. auch E. Horneffer, „Die künftige Religion" 1909) von der wenn auch nicht undogmatischen, doch etwas mehr agnostizistischen, jedenfalls unmetaphysischen Richtung Breitenbachs und anderer Häckelianer bekämpft wird. Positiv insofern, als das konsequente Durchdenken des monistischen Grundgedankens einzelne Monisten in eine religionsfreundliche Stellungnahme gedrängt hat, wie dies die von Artur Drews herausgegebene Sammlung beweist, deren Autoren sich nicht nur mehr gegen als für Häckels Monismus aussprechen, sondern zum Teil positiv-biblischen Anschauungen wie der Willensfreiheit (Otto Braun) und dem Schöpfungsgedanken (A. Thoma) zugänglich sind (A. Drews, Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter, 1908; vgl. auch A. Fay v. Faj, „Die Idee" in „Der Monist" IV 1, 1909, Organ des Internat. Monistenbundes). Daß echte Frömmigkeit mit monistischer Alleinslehre vereinbar ist, beweist am überzeugendsten Schleiermachers Schilderung des frommen Gemütszustandes in den „Reden über die Religion", und außerhalb des Christentums der Brahmanismus der Brahmo-Samâj-Bekenner (Keschab Jander Sen), von denen zwei Vertreter auf dem Berliner Weltkongreß 1910 ebenso erbaulich wie belehrend gesprochen haben. Auch die Schule der Bewußtseinstheoretiker (Schuppe, Rehmke, v. Leclair, v. Schubert-Soldern) und der moderne Psychomonismus (Avenarius, Mach, Verworn) sind — wenn auch meist unbeabsichtigterweise — Verbündete des religiösen Monismus geworden, sofern die Voraussetzung, daß wir sicheres Wissen nur von unsern Empfindungen, von dem Dasein der Gefühle, Vorstellungen und Willensregungen innerhalb unserer Psyche haben können, die äußere Welt der Stoffe, Kräfte und Naturgesetze als bloße raum-zeitliche Projektion unserer Innenwelt erscheinen läßt. Daraus folgt nämlich etwas sehr Wichtiges; es wird in bezug auf das „Innerhalb" dieser Bewußtseinsinnenwelt wenigstens jedem religiös Veranlagten ein Wertunterschied unmittelbar einleuchten, nämlich zwischen dem nach Fichte selbsterzeugten, nach Mach vom Ich umschlossenen Nichtich, als Inbegriff alles minder Wertvollen, was wir die räumlich-zeitliche materielle Welt nennen, und dem ungleich wertvolleren, aus dem Notschrei der Seele wie aus ihrem dankerfüllten positiven Lebensgefühl hervorquellenden Gottesideal, als dem zeitlosen Gegenbilde der Seele, in das sie als in ihren urbildlich-persönlichen Daseinsgrund immer von neuem zu flüchten und selig gleichsam zurückzutauchen sich sehnt (ψ 42; Odyss. III 48: „Alle Menschen lechzen ja nach den Göttern"). Diese Wertunterscheidung kann also, sofern bewußtseinstheoretisch und psychomonistisch doch nur das Subjektive wahr ist, für die Wahrheit des religiösen Lebensinhalts geltend gemacht werden. Erträumte Ideale freilich können illusorisch sein; aus tiefstem Wesen quellende Wertgefühle fordern

gebieterisch Anerkennung als Lebenswahrheiten. Darum sieht Aristoteles in Gott mit Recht das ersehnte τέλος der Welt und Paulus sagt, daß „zu ihm“ alle Dinge sind. Ist dem so und entspricht dem überdies die religionsgeschichtliche Tatsache des Schelling-Max Müllerschen Henotheismus, wonach auch der Polytheist und Polydämonist in dem Moment seiner Hinwendung zu irgendeinem Gott die Fülle der Seelenkräfte so in das Bewußtsein seiner Gegenwart ergießt, als ob der eine das ganze All repräsentiere, dann ist alle wahrhafte Religion mindestens ebenso monistisch geartet wie alle wahrheitsuchende Wissenschaft. Auch der mehrfache Dualismus, der Kants System durchzieht, zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, zwischen a priori und a posteriori, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen konstitutiven und regulativen Wahrheiten, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, — findet seinen monistischen Ausgleich in der grundsätzlichen Voraussetzung, daß das synthetische Vermögen der Einbildungskraft als transzendentale Einheit der Apperzeption ebenso über die raumzeitlichen Formen der sinnlichen Anschauung wie über die apriorischen Verstandeskategorien und ihre Anwendung im urteilenden Denken verfüge, wie ja auch die „Urteilskraft“ die Brücke bildet zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunfttätigkeit. Wenn es nun möglich ist, Kants Dualismus in eine monistische Weltansicht aufzulösen, wie dies der Fortgang des spekulativen Idealismus zu Fichte, Schelling und Hegel geleistet hat, so wird auch jede andere Form der Dualität und Pluralität, z. B. Herbarts Pluralismus, Schopenhauers „Wille und Vorstellung“, Fechners Parallelismus des Physischen und Psychischen, solcher Ausgleichung zugänglich sein.

Aber Tatsache bleibt, daß der monistische Grundgedanke neuerdings mit Erfolg in den Dienst einer antichristlichen Tendenz gestellt wird. Das Christentum unterscheidet Gott und Welt, nach Spinoza und Häckel ist Gott und Natur dasselbe. Das Christentum sieht in dem Fleischlichgesinntsein eine Feindschaft wider Gott, Feuerbach predigte die Einheit von Fleisch und Geist und verkündigte die Emanzipation des Fleisches. Das Christentum findet in der menschlichen Natur ein radikales Böse, der moderne Monismus schwächt den Begriff der Sünde zu natürlicher Unfähigkeit ab und entkleidet ihn des sittlichen Ernstes, indem er ihm die positive Grundlage der Verpflichtung und Verantwortlichkeit gegenüber einer göttlichen Gesetzesautorität entzieht. Diese sachlichen Unterschiede scheinen jenen Widerspruch gegen die christliche Weltanschauung zu erklären; in Wahrheit hat die Polemik wohl noch andere Gründe. Es liegt nämlich ein doppeltes Mißverständnis vor, ein historisches und ein sprachliches; hingegen auf die sittlichen Forderungen, auf den Ernst des gewissenhaften Denkens und Willenslebens will der Monismus gegenwärtig durchaus nicht verzichten. Historisch aber wird von ihm das Christentum insofern falsch beurteilt, als man supponiert, die frühere theologische Meinung, die doch auch manche Naturforscher und Philosophen teilten, als ob die Regelmäßigkeit der Naturgesetze und die Einheitlichkeit der Naturkräfte durch beliebige Willkürakte einer göttlichen Wunderwirkung durchbrochen werden könne, gehöre zum Wesen des Christentums. Als dieses entstand, kannten weder Juden noch Griechen ein allgemein anerkanntes Naturgesetz von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft; Lukrez' Anschauung war eine ziemlich vereinzelte. Was man aber nicht kannte, kann man nicht geleugnet haben. Der Begriff des Zweckes scheint den antiken Denkern früher geläufig und deutlich gewesen zu sein als das Kausalitätsgesetz in seiner strengeren Fassung, die ja erst Kants kritische Philosophie sichergestellt hat. — Dazu kommt nun die sprachliche Unkenntnis, die schon eingangs angedeutet wurde. Der Begriff μόνος ist zunächst mit „einzig“, „isoliert“, „ausschließlich“ synonym, daher die Wortbildung „Monade“; später erst, seit dem Gegensatz des Leibniz-Wolffschen Dualismus gegen den unitarischen Pantheismus kommt als Benennung für diesen das Wort „Monismus“ auf und so wird aus „monistisch“ soviel wie „umfassend“, „einheitlich“. Der μόνος ἀληθινὸς θεός (Jo 17, 3), der Gott der monotheistischen Offenbarungsreligion, entspricht also gerade in der älteren, partikularistischen Auffassung (Ex 15, 11, dann Jes 44, 8 ff., endlich Sach 14, 9) sprachlich wie psychologisch dem „monistischen“ Bestreben im ursprünglichen Sinne des Wortes mehr als der bald pankosmistische, bald akosmistische Pantheismus, der den Namen Monismus vielleicht deshalb so auffallend eifrig usurpiert hat, weil er für seine verhüllt-religiöse Mythologie auch eine religiös klingende Signatur nötig hatte. Denn Mythologie treibt der moderne Monismus insofern, als er dieses dem Monotheismus verschwisterte Wort, eine an sich experimentell durchaus berechtigte und zweckmäßige Benennung, ohne genügende glottologische Kritik zu einer konstitutiven Weltentstehungs- und Weltentwicklungshypothese ausnutzt und schließlich zu einer angeblich religiös befriedigenden Welterklärung aufgebauscht hat. Und mit was für Mitteln! Ohne jede Beachtung von Kants Einspruch gegen die Paralogismen der bisherigen Psychologie. Nach Häckel hat jedes Atom eine Seele; nicht nur die Plastidule (belebte Atomkomplexe) sondern

jedwede Masse, jedes Ätherteilchen besitzen Empfindung und Willen. Woher weiß er das? Es ist anthropomorphisierende Mythologie, im günstigsten Falle Hylozoismus, von dem Kant sagt, er sei der Tod aller Naturphilosophie. Den Christengott meint Häckel dadurch zu charakterisieren, daß er ihn ein gasförmiges Wirbeltier nennt; aber die Natur, die er anerkennt, scheint ihm trotzdem des Gottesnamens wert. Er spottet des Wortes und kann es doch nicht entbehren. Auch seine gotthafte „Natureinheit" ist nicht bloß Phantasie, sondern inkonsequente Dogmatik, denn Häckels viele Atomseelen sollen von Ewigkeit her existieren. Das wäre also eher Pluralismus, im Sinne von Herbarts „Realen"; d. h. das kontradiktorische, nicht etwa bloß konträre Gegenteil von Monismus. Die griechischen Verba auf -ιζω, wovon die Substantiva auf -ismus gebildet wurden, bedeuten „so tun als ob". Häckels Monismus tut so, als ob seine vielen Seelen eine Seele wären, als ob die Dualität zwischen diesen ewigen Seelen und ihrem ewigen Kraftstoffe, in dem sie wohnen, eine unlösliche und unterschiedslose Einheit wäre, ja als ob die ewig beharrliche Einheitlichkeit dieser ewigen Kraftstoffseelen eins und dasselbe wäre mit dem Gesetz der unausgesetzten Metamorphose ihrer wechselseitigen Beziehungen; endlich als ob diese objektive Variabilität, obwohl vorgeblich völlig unabhängig von unsrer subjektiven Auffassung, doch keineswegs an dieser Subjektivität unserer Sinnesorgane und unseres Verstandes ein dualistisch ihr gegenüberstehendes Korrelat habe, sondern auch diese zwei Welten, Objekt und Subjekt, restlos einheitlich seien. Das alles sind kritiklose Fiktionen, weil ohne Einsicht in die Natur der Sprache und des an der Hand der Sprache sich entwickelnden Seelenlebens.

Das tatsächliche Einheitsbedürfnis der Seele entwickelt sich wahrscheinlich so, daß von Anfang an eine differenzierende, auswählende Tendenz und eine integrierende, vereinerleiende zusammenwirken; beide nach dem denkökonomischen Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, obwohl jene nicht bloß bequeme Einseitigkeit, sondern Aufmerksamkeit, Sorgfalt, Wertabschätzung verrät, diese nicht bloß bequemer Oberflächlichkeit entspringt, sondern auch dem Drange nach Vielseitigkeit und Vollständigkeit. Jene sucht das Wirkliche, diese das Wahre; jene das Bevorzugenswerte, diese das einwandsfrei Befriedigende und Beruhigende. Aber lange bevor der erste deutliche Gattungsbegriff gebildet wird, mag aus dem verwirrenden Mannigfaltigen des umgebenden Stoffes hie und da deutlich ein *μόνον* ausgewählt, aufmerksam fixiert und dann benannt worden sein. An den vielen so beobachteten *μόνα* (Monaden, Singularia) wird dann zuerst durch eine primitive Abstraktion zwischen den mannigfachen, sei es wechselnden Funktionen, sei es bleibenden Eigenschaften des Dinges und dem optisch einheitlich erscheinenden Ding selbst unterschieden, und diesem äußeren Ding (im kantischen Sinne: der Substanz, der die Akzidenzen inhärieren) wird sodann nach Analogie der Lebensfunktionen der eigenen Person wie der Mitmenschen eine menschenähnlich vorgestellte Seele eingelegt (introjiziert), womit der räumlichen Wahrnehmungseinheit eine bloß vorgestellte innere psychische Einheit zur Seite gesetzt wird. Verschieden von diesen immer noch singulären, am Einzelding orientierten Einheitsbedürfnissen ist sodann die auch schon recht früh auftretende Frage nach der zeitlich vorangehenden Ursache und das Wahrnehmen und Beobachten der zeitlich alternierenden Wechselwirkungen zwischen räumlich aufeinander bezogenen Objekten, womit bereits ein größerer Komplex von Dingen umspannt wird, seien es bloße kollektive Aggregate oder morphologisch bestimmte organische Einheiten. — Eine ganz andere Entstehungsart haben nun aber die Gattungsbegriffe. Durch Generalisation wird zu vielen ähnlich erscheinenden Objekten ein universale, d. h. ein Wort, mit dem man alle ihresgleichen trotz ihrer Unterschiede benennen könne, gebildet; und erst auf höherer Stufe wird aus solchem nomen appellativum und zwar wiederum durch Abstraktion, ein regulärer Begriff abgezweigt, indem ideelle Form und materieller Stoff (*εἶδος* und *ὕλη*) oder Idee und Wirklichkeit, Begriff und Sache unterschieden wird. Hat man so den Begriff des Dinges, des Körpers, der Pflanze, des Tieres, des Menschen sprachlich-begrifflich fixiert, so ist ein letzter Schritt die Kombination zwischen dem optischen Weltbilde, das als Aggregat von unzähligen Singularia täglich beobachtet und mit Namen wie „Himmel und Erde", „die seienden Dinge", „der Schmuck" (*κόσμος*), die „Männeralte" (werlde von vir-alt) benannt wurde, und jener der Generalisation aufgepfropften Abstraktion: die Gesamtheit der seienden Dinge ist nun zugleich das Substrat zu ihrer bis dahin unbekannten Idee; die Welt ist nicht bloß das Viele, sondern ein begrifflich Allgemeines, ein Universale, ein unendliches Universum. — Nun aber erinnert man sich, daß ähnliche Gefühle, wie man sie jetzt gegenüber jenem geheimnisvollen vergeistigten Weltganzen hegt, ja längst anderswoher im Gemüte lebendig sind: die Ehrfurcht, das ahnungsvolle Vertrauen oder auch das Grauen gegenüber den Zauberfetischen, den Dämonen, den Wunschwesen, den Ahnengeistern, den Lokalgottheiten, den Heroen und Heilbringern, den personifizierten Göttern des Feuers und Wassers,

der Wolken und Winde, des Himmels und der Erde. Sollte beides, so fragte man sich nunmehr naturgemäß, nicht dasselbe sein? Was der naive Mensch hier an Ähnlichkeit fühlt, das können wir mit Reflexion nachkonstruieren. Im Werden der Gottesidee zeigt sich in der Tat auf jeder Stufe ein monistisches, integrierendes Element neben dem differenzierenden. Zuerst eine Auswahl des Einzelnen (*μόνον*), vom totemistischen Familienwappen bis zum Jahwe echâd („daß jeglicher das Beste, was er kennt", —); sodann die Benamsung mit einem einzigen, einzigbehren „Namen über alle Namen" und das „Alleinsein (*μόνον εἶναι*) mit seinem Gotte", eben weil sein Name als Appellativum doch jedem Verehrer „nach seiner Fasson" gegönnt werden muß (— „er Gott, ja seinen Gott benennt"; vgl. Jon 1, 5 f.); endlich die Verallgemeinerung: der Eine (z. B. Marduk) wird Allherrscher, Allumfasser („ihm Erde und Himmel übergibt") und verdient deshalb Ehrfurcht, nötigt teils Furcht, teils Liebe ab („ihn fürchtet und womöglich liebt"; Caspari: Religion ist „Furcht in der Liebe"; Calvin: „fides cum serio timore conjuncta)." Einfacher: das Einheitsstreben kann doppelt religionsbildend sein. Als differenzierendes Suchen nach dem Einzigen, Auserwählten, relativ Höchsten führt es zur Apotheose (ēl eljôn). Als integrierendes Ausschalten des Individuellen und Erweiterung zum Allgemeinen führt es auf das absolut Umfassendste, quo majus cogitari nequit, auf das Unendliche. Eine Parallele zwischen der theologischen und der kosmologischen Einheitsvorstellung ist also zweifellos vorhanden, aber zunächst sind beide unabhängig voneinander. Schließen sie sich endlich dauernd zusammen, und das geschieht erst mit der Konzeption jenes „unendlichen Universums", so tritt eben nur ein neues, bald genug assimiliertes Motiv in die Reihe der längst wirksamen Beweggründe zu religiöser Erhebung und andächtiger Weltbetrachtung ein. Sonst aber sind Gott und Welt, abgesehen von diesen Berührungspunkten, psychologisch wurzelhaft verschieden; eine Vermischung beider ist erkenntnistheoretisch falsch, metaphysisch irreführend, ethisch unstatthaft. Damit ist über jeden naturphilosophischen Monismus, der die positive Religion entwerten oder ersetzen will, das Urteil gesprochen. Die Wurzeln des Gottesglaubens sind ungleich zahlreicher als die des philosophischen Monismus, und die Pfahlwurzel aller religiösen Vorstellungen datiert aus viel älterer Zeit, mag man dabei an Totem oder Tabu, an Animalismus, Animatismus oder bloß spiritistischen „Animismus" (s. d.) denken, oder mag man eine Uroffenbarung annehmen. Die Versuche, den monotheistischen Gottesglauben durch den Monismus zu entwerten, sind demnach aussichtslos, schon deshalb, weil es für den Apologeten des christlichen Theismus ein Leichtes ist, alle haltbaren, dauerhaften psychologischen, erkenntnistheoretischen und naturphilosophischen Forschungsergebnisse, soweit sie den Glauben an die Einheit und Wechselwirkung aller Naturkräfte bestätigen, nutzbar zu machen für die Stützung und Stärkung des Glaubens an eine derartige Weltordnung, wie sie der wahrhaften Gottesweisheit im Sinne des Christentums entsprechen würde. Nur ein unchristlich-dualistischer Manichäismus widerspräche ebensowohl dem Monotheismus wie dem Monismus; nicht minder aber jener sei es solipsistische, sei es illusionistische Akosmismus, der mit den unabweislich realen Gegensätzen auch deren einheitlichen Grund, die Welt selbst, zu verneinen versucht. Gegen die manichäische Trennung wie gegen die akosmistische Vereinerleiung schützt aber jedenfalls sicherer und wirksamer der christliche Monotheismus als der unchristliche Monismus. Franz von Baader sagt: Man soll nicht trennend vermischen oder vermischend trennen, was Gott unterscheidend einte und einend unterschied.

Den Gegensatz zwischen dem Monismus und dem christlichen Theismus, welch letzteren man ja immerhin auch mit dem vieldeutigen und nichtssagenden Schlagwort „Monismus" benennen könnte, weil auch er eine aller Natur und Geschichte zugrunde liegende einheitliche Kraft annehme, hat Joh. Wendland in seinem „Monismus in alter und neuer Zeit" (Basel 1908) so charakterisiert: Der Monismus sagt, es sei der Grundirrtum aller bisherigen dualistischen Religion, daß sie Gott und Welt für zwei verschiedene, getrennte Wesen ansah, Gott für eine weltenferne, in erhabener Ruhe im Jenseits thronende Macht. Die Folge sei Zerspaltung in ein elendes Diesseits und ein vollkommenes Jenseits: ein unerträglicher Zwiespalt, der kulturfeindlich wirke. „Wir Modernen kennen nichts Höheres als die herrliche Gott-Natur"; sie ist unsere Heimat. Schönheitstrunken, weltfreudig verehren wir sie in dem Lächeln des Kindes, der Begeisterung des Jünglings, dem Heldentum der großen Männer. Auch das Böse reiht sich dem ein. „Alles Niedere ist werdendes Höheres, alles Böse werdendes Gutes. Und wir schauen es an, unvollkommen, wie es ist, und lächeln und haben es lieb". (S. 31, 14). Dagegen Wendland: „Schade nur, daß uns das Lächeln vergeht, sobald das Böse und Übel unser eigenes Lebensglück zerstört!" Und weiterhin: „Die Gleichung: Gott gleich Welt, ist falsch. Wenn Gott die oberste, das Dasein gestaltende Kraft ist, so ist damit nicht gesagt, daß sein Wesen in der Welt erschöpfend zum Ausdruck komme. Nur ein Teil

der Wirkungen Gottes ist diese unsere Welt. Bei dem geringen Umfang unseres Erkenntnisvermögens ist es wahrscheinlich, daß wir Gott nicht ergründen können. Darum bleibt auch in aller Religion der doppelte Zug: wir wollen Gott schauen in allen seinen herrlichen Werken und dennoch über diese Welt hinausgelangen zu höheren Gestaltungsformen. Denn es ist ja unwahr, wenn man uns die herrliche Harmonie des Daseins in trügenden Formen vorspiegeln will. Niemals ist sie auf Erden erreicht. Immer noch schweben uns höhere Ziele vor, denen wir zustreben. Darum muß das Ziel jenseits aller irdischen Daseinsformen liegen" (S. 32). — Selbst vom Drewsschen Standpunkt aus erklärt v. Schnehen: „Alle wirkliche Religion hat immer Gott und Welt unterschieden".

Auch Schleiermachers Monismus wahrt in seiner Weise diesen Unterschied von Gott und Welt. In der „Dialektik" erklärt Schleiermacher die Welt als die Einheit mit Einschluß, Gott als die Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze; doch nicht etwa so, daß er „Indifferenz von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit" wäre, wohl aber von Wollen und Denken, von Individuellem und Generellem, von Charakter und Schicksal: Gegensätze, die in der „Welt" nie verschwinden, so daß in ihr auch Denken und Sein immer relativ außereinander bleiben, Seele und Leib nie restlos eins sind. Der Erkenntnis der Weltmannigfaltigkeit und ihrer relativen Einheitlichkeit nähern wir uns stetig durch Wissenschaft; Gott nähern wir uns nur durch Gefühl und Willen, nie im mindesten durch intellektuellen Fortschritt. Entweder wir haben ihn, dann haben wir ihn ganz und ungeteilt, oder wir haben ihn noch nicht bzw. nicht mehr, dann ermangeln wir des wesentlichsten Merkmals und vornehmsten Ehrentitels menschlicher Eigenart. — In der Tat hat das (im Sinne von Jer 31, 34 autonome) Gottesbewußtsein, seitdem es dem kindlich-frommen Bewußtsein einmal als Lebenswahrheit aufgegangen ist, kaum eine Änderung erfahren; das glaubende Gemüt bleibt eben immerdar „das Kind im Manne" (Nietzsche). Gott, wie er auch an sich sein möge, ist „das Beste", was wir innerhalb des Seienden kennen (Goethe); sein Sein insofern ein analytisches Urteil (ontologischer Beweis); aber auch ein synthetisches, sofern er der (durch aktive Willenstat des Urteilenden gesetzte) Inbegriff der Bedingungen ist, unter denen ich auch mein Selbstbewußtsein erst als absolute Realität konzipieren und festhalten, d. h. mir meiner selbst wahrhaft bewußt werden kann. Das ewige Du ist gewisser als das empirische Ich (ψ 73, 26); ähnlich wie nach Kant, in der 2. Aufl. der Kritik d. r. V., die empirische Realität der „Raumdinge außer uns" im Vergleich zum „inneren Sinn" des Subjekts als das gewissere, weil die Konstanz des Zeitrhythmus bedingende Dasein gelten muß. Nur in Gott erkenne ich mich; cogitor, ergo cogito; ehe ich denke, „denkt es" in mir; ich bin von ihm erkannt (1. Ko 8, 3; 13, 12). Und darin ist zwischen Kind und Greis kein Unterschied. — Nur scheinbar erfährt das psychologisch normale, d. h. autonome Gottesbewußtsein im Lauf der Zeit mancherlei Korrekturen; so, wenn Platon erkannte: „Die Gottheit ist nicht neidisch". Das Werden dieser Idee ist wie alles geistige Werden biologisch und geschichtlich bedingt und mannigfachem Wechsel unterworfen; ist aber das Ergebnis einmal da, so erscheint es wie ein absolutes Wunder von Neuheit, als jene Gewißheit, darin „die Vergänglichkeit Ruhe findet", einzigartig wie die Geburt der Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus, vergleichbar höchstens dem plötzlichen Aufgehen des Liebesgefühls im Herzen des Jünglings oder dem Innewerden der individuellen Notwendigkeit einer bestimmten Berufswahl, insonderheit eines gottgewiesenen Künstlerberufes, sowie jedem autonomen sittlichen Entschluß, den Zwang heteronomer Bestimmungsgründe abzuschütteln und dem unbedingten Befehl „Du sollst" zu gehorchen.

So etwa ließe sich die Konsequenz des Schleiermacherschen Monismus formulieren; sie führt zu einer Ausgleichung zwischen den Forderungen christlicher Gottesanschauung und strengwissenschaftlicher Weltanschauung. Schleiermachers System ermöglicht auch eine Ausgleichung zwischen dem Monadologischen und dem Unitarischen im Monismus; denn er hat als ethisches Ziel der Weltentwicklung die freie Entfaltung der Individualität erkannt und trotzdem an der spinozistischen Alleinslehre festgehalten; aus jedem frischen lebhaften Anschauen und Innewerden des Einzelnen, Endlichen, Individuellen erwächst und reift ihm der Sinn und Geschmack für das Unendliche, gerade im christlich-religiösen Sinne.

Gleichwohl erheben sich auch hier manche Bedenken, namentlich ob das psychische Erlebnis des Gottesglaubens sich gemeingültig feststellen lasse und ob man berechtigt sei, bei denen, die anders urteilen und nicht bloß für ihre Weltanschauung, sondern auch für ihre Lebensordnung jenes christliche Gottesbewußtsein entbehren zu können meinen, eine ähnliche Abnormität oder insanity vorauszusetzen wie bezüglich der Optik bei Farbenblinden, bezüglich der Akustik bei den musiktaub Veranlagten. Es bedarf daher einer historischen Orientierung, um die Kriterien umfassender Beurteilung zu gewinnen.

II. Die Geschichte des Monismus bestätigt, daß der erwähnte Gegensinn von *μόνος*, meist ohne als solcher erkannt zu werden, in der gesamten Entwicklung der monistischen Theorien sich abspiegelt. Monismus ist zuerst immer Einzigkeitslehre (Singularismus) und wird dann bald Einheitslehre (Unitarismus). So ist Spinozas monistische Substanz als singuläres *μόνον* die „alleinige“, als unitaristisches unum die „all-einige“ Substanz. Singularismus ist es, wenn die jonischen Naturphilosophen ein hylozoistisches Urprinzip in dem Sinne aufstellten, daß nur aus dem Wasser, nur aus der Luft, nur aus dem Feuer alles entstanden sei, während Empedokles pluralistisch vier ewige Urstoffe und dazu zwei ewige Urkräfte annahm, Demokrit zahllose (qualitätsgleiche) Uratome, Anaxagoras gar neben dem *νοῦς* ebenfalls solche, noch dazu qualitativ verschiedenen, uranfänglichen *σπέρματα* voraussetzte. Singularismus ist die religiöse Monolatrie, die Verehrung der einen Lokalgottheit, des einen Stammesheros; auch in dem ēl kannâ, der keine anderen Götter neben sich duldet, sowie in dem „kein Gott außer Allah“ klingt noch singularistisches Denken deutlich an, wie auch 1. Ko 8, 5 ähnlich wie in der Konzession, die Elisa dem Naeman bezüglich der Verehrung des Rimmon machte, wenigstens ein Konflikt zwischen singularistischer und pluralistischer Neigung zum Ausdruck kommt. Singularismus im monistischen Sinne endlich ist die Lehre, daß alle Dinge, Körperliches wie Immaterielles, lediglich Produkte, Funktionen oder Erscheinungsweisen (modi) eines Urprinzips, einer einzigen Substanz, einer einzigen Wirkungsart seien. Dieser Monismus tritt im Griechentum zuerst bei Xenophanes auf, der zwar schon die (in dreifach verschiedener Fassung überlieferte) unitaristische Formel *πᾶν καὶ ἕν* geprägt hat, dessen Ausdrucksweise aber sonst singularistisch gefärbt ist; denn er spricht von diesem Einen ganz ähnlich wie Homer von dem *εἷς κοίρανος* gegenüber der Vielherrschaft, etwa so, wie in dem Worte *μονόσκηπτρος* „der allein das Szepter führt“ der singularistische Monismus angedeutet liegt. *Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*, sagt X.; also ein Superlativ von menschlich-göttlichem Wesen, „weder an Gestalt noch an Geistesart den Menschen vergleichbar“, und doch „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Gedanke“. Damit geht nun unvermerkt der Singularismus in den Unitarismus über, der mit Parmenides beginnt, im Neuplatonismus und bei Joh. Scotus Erigena zum Extrem gesteigert wird und in G. Bruno und Spinoza seine klassische Vollendung feiert; auf Spinoza gehen fast alle späteren monistischen Systeme zurück. Hier fällt der Nachdruck nicht mehr auf das exklusive *μόνον*, die Einzigkeit innerhalb des *ἕν*begriffes [d. h. nur begrifflich „innerhalb“, sachlich mit der Peripherie des *ἕν* kongruierend], sondern positiv auf die quantitative Totalität des *πᾶν* nebst seiner qualitativen Einerleiheit: alles, was ist, ist eine Einheit und ist dem Wesen nach von ein und derselben [einfachen oder bloß einheitlichen?] Beschaffenheit. Daß außer diesem *ἓν καὶ πᾶν* nichts weiteres existiert, versteht sich jetzt von selbst; der singularistische Kampf gegen ein Außenprinzip oder mehrere Nebengötter, Nebenstoffe ist gegenstandslos geworden. Aber innerhalb der einen allumfassenden Substanz könnte es wenigstens (so scheint es den Gegnern) zwei Prinzipien, zwei polare Gegenströmungen, zwei getrennte Vorstellungsweisen geben, deren dialektische Ausgleichung uns unmöglich wäre. Hier scheint also nicht mehr der Pluralismus, sondern der Dualismus der zu bekämpfende Gegner zu sein, und zwar der Dualismus innerhalb des uns bekannten wirklichen Daseins: zwischen Denken und Ausdehnung, Subjekt und Objekt, Ich und Welt, Psyche und Physis, Vernunft und Sinnlichkeit. Das metaphysische, erkenntnistheoretische und psychologische Grundproblem seit Descartes bis auf die Gegenwart erstreckt sich auf diesen Punkt. Von Leibniz' prästabilierter Harmonie, die er durch das Gleichnis von den zwei gleichgestellten Uhren erläutert, bis auf Fechner, der das Bild der zugleich konkaven und konvexen Kurvenlinie anwendet, versucht man den Dualismus durch monistisch gefärbte Bilder und Metaphern zu übertünchen oder durch intellektuelle Gewaltakte zu unterdrücken. Solche Zerhauung des gordischen Knotens ist schon Parmenides' Dogma „Denken und Gedachtes ist dasselbe“; desgleichen Spinozas Satz „ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum“, falls damit, was noch nicht einwandfrei bewiesen ist, gesagt sein soll, daß die Attribute der Ausdehnung und des Denkens an sich unterschiedslose Einheit, Wahrnehmungs- und Vorstellungswelt also schlechthin ein und dasselbe seien. Ebenso die Behauptung der Parallelisten: „Leibnizens zwei Uhren sind eine Uhr.“ Die relative Berechtigung des Dualismus, soweit er sich nicht auf das Transzendente, sondern auf die reale Welt und den Menschen bezieht, ist jedoch einerseits schon durch Kant und weiterhin durch die Neukantianer erwiesen worden, andrerseits wird sie gegenwärtig wieder neu eingeschärft durch die intransigente Gruppe gerade innerhalb der Parallelisten, die jene halbmonistischen Abschwächungsversuche des „Korrelativismus“ (Busse, Erhardt) oder der „Konformitätstheorie“ (E. v. Hartmann) nicht mitmachen mögen, sondern nach wie vor mit Weber,

Paulsen, Ebbinghaus u. a. an dem mysterium maximum einer bloßen „Konkomitanz“ von physischem und psychischem Geschehen festhalten, das zwar von vollkommener sachlicher „Konkordanz“, aber ohne jede kausale „Wechselwirkung“ zu denken sei.

Eine merkwürdige Erscheinung in der Geschichte des Denkens ist nun die, daß unter der Hülle der Bekämpfung dieses innerweltlichen Dualismus sich unvermerkt eine Wiederaufnahme des längst verjährten Kampfes gegen den Transzendenzdualismus, mithin gegen den nicht sowohl antiunitaristischen als antisingularistischen Dualismus angebahnt hat und in mehreren monistischen Zeitschriften Propaganda treibt, eines Kampfes mit einem zum Teil eingebildeten Gegner, der so, wie man sich ihn konstruiert hat, kaum noch existiert. Das ist der Kampf 1. gegen die angeblich theologische Transzendenz eines bloß überweltlichen Gottes; 2. gegen die angeblich noch fortlebende kantische Sonderwelt der Dinge an sich.

1. Unter den Theologen gibt es ebenso wie unter den Philosophen Monisten und Antimonisten und in beiden Lagern verschiedene Sonderansichten. Wie man einen materialistischen, einen idealistischen und einen identitätsphilosophischen Monismus unterscheiden muß, so ist der naturwissenschaftlich-ökonomisch-soziologische Monismus der materialistischen Geschichtsbetrachtung himmelweit verschieden von der Alleinslehre eines Herder und Goethe, eines Fichte, Schelling, Schleiermacher. Kalthoff neigte zu dem erstgenannten Standpunkt, Jatho scheint wenigstens Gott, Natur und Leben zu identifizieren, Schleiermacher unterscheidet scharf Gott und Welt nach der Analogie von Seele und Leib. Aber während Schleiermacher Theismus und Pantheismus für gleichberechtigt hielt, so gibt es gegenwärtig manche strengtheistische Theologen, die etwa im Verfolg spekulativ-theistischer Anschauungen im Sinne von Günther Thiele oder nach Analogie persönlichkeitspantheistischer Ideen im Sinne von K. Chr. Fr. Krause, Rohmer, Fechner oder sonstwie sich zum theistischen Monismus bekennen (so G. Wobbermin und A. L. Kym) oder doch, wie Joh. Wendland, Monismus und Theismus für durchaus vereinbar halten. Alle aber sind darin einig, daß Gott nicht bloß als überweltliches Wesen vorgestellt werden soll, daß der Immanenzgedanke im Sinne von AG 17, 28 so stark wie möglich zu betonen ist, nur eben nicht auf Kosten des Personwertes und der „überweltlichen“ Würde Gottes, — überweltlich insofern, als seine Personalität innerhalb der konkreten Phänomenalwelt (trotz Joh 14, 9) nicht demonstrierbar ist. Wobei inzwischen die sprachliche Frage zu berücksichtigen bleibt, ob man berechtigt sei, das Wort Welt, Universum, Kosmos, Natur in doppeltem Sinne zu gebrauchen, einmal als das Kreatürliche, Geschaffene, Passive, den Inbegriff der empirisch gegebenen natura naturata, das andere Mal als den Inbegriff von schlechthin allem, also auch der aktiv schaffenden natura naturans, dem ebensowohl geistig-vernünftigen wie ursächlich-wirklichen Weltprinzip.

2. Ähnlich verfehlt wie der Kampf gegen den theologischen Antimonismus ist die Befehdung des Dualismus der Vernunftkritik. Einerseits ist die wirkliche Einseitigkeit, Inkonsequenz und Fehlerhaftigkeit der kantischen Dingansichlehre (die gar keine Theorie, nicht einmal eine Hypothese, sondern nur eine sprachlich unentbehrliche Fiktion ist) so oft und so gründlich widerlegt, daß man gegenwärtig, statt sie weiter zu bekämpfen, vielmehr genetisch ihre relative Notwendigkeit aufdecken sollte. Schon der Kantbewunderer Liebmann (Kant und die Epigonen, 1865) schoß in seiner Polemik gegen das Ding an sich über das Ziel hinaus. Aber Kant hat allerdings den Fehler gemacht, daß er das anfangs in wechselndem Ausdruck gebrauchte Sprachmittel, und zwar zur Abwehr des illusionistisch-solipsistischen Subjektivismus oder des dogmatischen und zugleich schwärmerischen Idealismus Berkeleys, mehr und mehr zur scholastischen Formel hat werden lassen. Unter seiner sonst so kritischkundigen Hand gerinnt ihm die flüssige Masse der fiktiven sprachlichen Hilfskonstruktion, bezüglich deren er höchstens zugab, daß man, um dem „Skandal“ zu entgehen, die umgebende raumzeitliche Körperwelt, obwohl sie ganz und gar durch unsere Sinnlichkeit und unsere Verstandeskategorien gebildet, geformt, geschaffen, hervorgebracht werde, so ansehen dürfe und müsse, als ob sie „überhaupt Dinge“, „auch an sich selbst Dinge“, auch „an sich existierend“ wäre, — sie gerinnt ihm nach und nach zu dem konstanten Fixum „Ding an sich“. (Vgl. meine Metaphysik 1905 S. 342—347 und das vorzüglich orientierende, vor 36 Jahren geschriebene, jetzt erst (1911) veröffentlichte Buch von H. Vaihinger, „Die Philosophie des Als ob“, S. 119 ff.). Kant nennt sich selbst (in den Paralogismen der reinen Vernunft) einen „Dualisten“, aber er versteht darunter nichts weiter als dies, daß man, ohne aus dem Selbstbewußtsein, dem cogito ergo sum, herauszugehen, d. h. ohne eine andere Gewißheit als die der „Vorstellungen in mir“ anzunehmen, gleichwohl die Existenz der Materie im empirischen Raum, somit die empirische Realität des Raumes selbst, einräumen müsse. Ohne die Basis unserer Subjektivität, abgetrennt von unserer Sinnlichkeit und unsern angestammten Formbegriffen (Quantität, Qualität, Substanzialität, Kausalität, Wirklichkeit usw.) wäre der von

Materie erfüllte Raum nichts; sogar die „Möglichkeit" oder die „Notwendigkeit" des Materiellen hat für den transzendentalen Idealisten bloß den Wert von „Erscheinungen"; und auch die wirkliche Körperwelt ist eine Art „Vorstellungen", die zwar „äußerlich" heißen, aber nicht weil sie sich auf „an sich selbst äußere" Gegenstände bezögen, sondern weil sie „Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außereinander, er selbst aber, der Raum, in uns ist."

Dieser Dualismus Kants besagt also eigentlich das Gegenteil dessen, was man gewöhnlich unter Dualismus versteht. Zwischen Welt und Ich, zwischen dem materiellen, räumlichen Außen und dem bloß zeitlich wahrnehmbaren Innern besteht nach Kant nicht nur kein Gegensatz, sondern der Raum mit seiner Materie ist „in uns". Das wäre also idealistischer Monismus in hoher Potenz. Aber auch wenn man von dieser besonderen Ausführung absieht und Kants System im ganzen nimmt, namentlich auch die 2. Aufl. der Kritik d. r. V. berücksichtigt und dabei auf die Ding-an-sich-Fiktion den Nachdruck legt, so weist auch dann der Dualismus Kants kaum beträchtlichere antimonistische Züge auf, als wie man sie bei jedem Monisten entdecken kann. Das Interesse Kants ist ein vorwiegend immanentes, das Transzendente lehnt er nach Möglichkeit ab; sein Dualismus betrifft die innerhalb des modernen unitaristischen Monismus erörterten Fragen der immanenten Dualität von Physischem und Psychischem. Es ist ein unnötiges und antiquiertes Hervorkehren des singularistischen Monismusproblems, wenn man Kants Dingansichlehre so ausbeutet, daß der Schein entsteht, als vertrete er eine Art Okkultismus, eine „Nachtansicht" (mit Fechner zu reden). Kant hat gerade das Verdienst, alles Überflüssige an der deistischen wie an der älteren theistischen, an der pessimistischen wie an der Leibnizschen optimistischen Transzendenz ausgeschieden und auf das unerläßliche Maß zurückgeführt zu haben. Den „transzendentalen Realisten" war er so wenig hold, daß er in ihrem System die Vorfrucht für den „empirischen Idealismus" der Skepsis sah, weil jede dualistische Trennung zwischen wirklichen Dingen außer uns und dem Erkenntnisvermögen in uns dahin führen muß, daß man auf die Möglichkeit eines Zusammenstimmens und Zusammenkommens von Subjekt und Objekt einfach absolut verzichten müsse; ein Standpunkt, den veranlaßt zu haben er schon Descartes zum Vorwurf macht, der aber noch mehr auf die Okkasionalisten und Leibniz paßt. Somit ist Kant Dualist nur in dem Sinne der immanenten Entgegensetzung von außen und innen, der mit dem Unitarismus sehr wohl vereinbar ist, nicht aber im Sinne einer weltenfernen, weltfremden Transzendenzlehre. Transzendentalität ist nicht dasselbe wie Transzendenz. Der Transzendentalphilosoph operiert mit dem Grenzbegriff des Erkennbaren und Unerkennbaren, der Transzendenzphilosoph will dogmatisch vernünftelnd über ein Jenseits der Grenze orakeln. Die Gottes- und Unsterblichkeitslehre Kants ist ja nur Hilfspostulat des moralischen Pflichtgebotes; der kategorische Pflichtimperativ aber ist autonom, obwohl er ihn das einzige synthetische Urteil a priori, das sich nicht lediglich auf die Welt der Erscheinungen beziehe, nennt. Aber selbst wenn man zugibt, daß Kants Weltbild auch einen transzendent-antimonistischen Zug habe, so ist dieser Dualismus höchstens im negativen, agnostizistischen Sinne vorhanden. Er besagt nämlich, daß mit dem relativen Einblick in den Inbegriff der uns bekannten Welt, einschließlich alles dessen, was wir mit Hilfe unserer theoretischen und praktischen Vernunftanlage über die Grenzen unseres geistigen Vermögens, sowie über die Unmöglichkeit, in das Jenseits dieser Grenzen einzudringen, aussagen können, das Feld des wissenschaftlich Zugänglichen erschöpft ist, daß aber damit noch keineswegs ein endgültiges Urteil über alles und jedes gesprochen sein müsse, zumal über das, was wir zwar nicht wissen und nicht wissen können, wohl aber glauben und hoffen dürfen. Anders ausgedrückt: daß wir nicht allwissend sind und uns nicht selbst geschaffen, uns unsere Natur und unsern Verstand nicht willkürlich zurechtgemacht oder gar hervorgebracht haben, auch das Ende der Dinge nicht kennen. Das aber leugnet auch kein verständiger Monist, sei er nun Philosoph, Naturforscher oder Theologe. Es ist eine feine Bemerkung von H. Driesmans, Goethe sei der konsequenteste Monist. Goethe, der empfiehlt, das Unerforschliche ruhig zu verehren, und der erklärt: „Kein Lebendiges ist ein Eins, immer ist's ein Vieles", ist hier völlig mit Kant einig.

III. Die Literatur über den Monismus ist sehr zahlreich; sie findet sich verzeichnet teils in Eislers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" (3. Aufl. 1909 „Monismus"), teils in der Monographie desselben Autors „Geschichte des Monismus" (1910). Von dieser übersichtlich orientierenden Schrift und von dem Artikel „Monismus" in Mauthners „Wörterbuch der Philosophie" (1911, II 97 ff.) mag noch eine gedrängte Inhaltsangabe folgen. Daneben seien als polemische und apologetische Schriften folgende erwähnt: Paul Vollmann, „Die Eigenart der Natur und der Eigensinn des Monismus", 1910 (Verf.

ist Prof. d. Physik an der Univ. in Königsberg). Im Kontrast zu der „Eigenart der Natur" besteht der Eigensinn des Monismus darin, die Natur nicht in ihrer Eigenart zu würdigen, sondern „als ein bekanntes, hypothesenfreies Ding im Sinne menschlicher Eigenart zu betrachten", vor allem aber „dem Studium der Psychologie des Irrtums nicht die genügende Aufmerksamkeit schenken zu wollen" (S. 29 f.). Ähnlich das ausgezeichnete Werk von E. Mach „Erkenntnis und Irrtum" (1905), welches sich bescheiden einen „Beitrag zur Psychologie der Forschung nennt". Weniger zurückhaltend und einem entgegengesetzten dogmatischen Dualismus zuneigend äußert sich Ad. Hinze (Die Grundlagen des Monismus, 1909), indem er meint, daß wir auch vom entwicklungsgeschichtlichen monistischen Materialismus aus zur Anerkennung des Zweckprinzips, der Wahlfreiheit und des psychologischen Dualismus gelangen, letzteres durch Selbstförderung aus bloß empfindender zu „sich erkennender" Materie mittels allmählicher Überwindung des „Ding an sich" durch Welt- und Selbsterkenntnis. „Das Zweckprinzip besteht in der Überwindung des Monismus zu einem Dualismus" (S. 72). — Eine ausgezeichnete Widerlegung des Häckelschen Monismus, in populärer Form, aber auf erkenntnistheoretischer Grundlage gibt Paul Apel, „Geist und Materie", I, 1904, II „Ich und das All", 1907. — Der Jesuit Friedr. Klimke behandelt in dem Buche „Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen" (1911) die „moderne Geistesströmung" des Monismus mit möglichster Objektivität und kritischer Unterscheidung seiner verschiedenen Formen; er teilt ein: 1. Materialistischer Monismus (mechanistischer, dynamistischer, energetischer, hylozoistischer, pyknotischer; letzterer sieht in der Materie nicht diskrete Teilchen, sondern eine kontinuierliche Substanz, in der sich Verdichtungszentren ausbilden); 2. spiritualistischer Monismus; 3. transzendenter Monismus mit den Unterarten: rationalistischer, naturphilosophischer, evolutionistischer, aktualitätstheoretischer, psychophysischer und agnostizistischer Monismus; 4. erkenntnistheoretischer Monismus. Das kritische Ergebnis lautet: „Somit ist die Welt selbst unmöglich der absolute Grund ihres Seins und Geschehens, und da ein relatives Wesen ohne ein absolutes Wesen nicht existieren kann, so weist sie naturnotwendig auf ein über ihr stehendes absolutes Wesen hin." Da nun „der letzte Grund bewußt-geistiger Natur ist", so ergibt sich „die Notwendigkeit der Annahme eines außerweltlichen, bewußt-geistigen Wesens, welches der ewige, schöpferische, leitende und ordnende Grund der empirischen Welt ist. So gelangen wir über den Monismus hinaus zum Monotheismus." — Zu demselben Ergebnis kommt das gleichzeitig erschienene Buch von G. Wobbermin („Monismus und Monotheismus" 1911), der als evangelischer Theologe erklärt, daß „die christliche Weltanschauung letzten Endes ganz und gar monistisch ist, so bedingungslos sie auch jeden voreiligen und überstürzten Monismus im Sinne der heute sogenannten monistischen Weltanschauung ablehnt". — Eingehend bespricht den Klimkeschen Versuch vom modern-monistischen Standpunkt aus W. Breitenbach (Neue Weltanschauung, IV S. 415 ff.; nächst der viel älteren von P. Carus, „The Monist", die bedeutendste monistische Zeitschrift seit 1908. Das dürftige Organ des Monistenbundes „Der Monismus" seit 1906). Breitenbach vertritt die unbedingt an Häckel festhaltende Richtung und lädt neuerdings (gegenüber Horneffer) zur Sezession in einen möglichst positivistischen, auf den Namen Al. v. Humboldts getauften Weltanschauungsbund ein. Breitenbach stimmt, wiewohl von entgegengesetztem Standpunkt ausgehend, Rud. Eucken darin bei, daß in dem Gegenspiel von Dualismus und Monismus nicht sowohl zwei verschiedene einander ergänzende Ansichten, als zwei entgegengesetzte „Denktypen" vorliegen, „die kein bloßes Räsonnement mehr zusammenbringen könne". „Der überzeugte Monist", sagt Br., „kann in der Tat nicht mehr dualistisch denken; er kann nur seine Denkweise für richtig, muß die des Gegners für falsch halten" (S. 420). — Beiträge zur Verbreitung monistischer Lebensanschauung liefert J. Unold („Monismus und Menschenleben" 1911); er wähnt, durch eine entwicklungsgeschichtliche Begründung der Ethik und Pädagogik alle an den „Vorurteilen" der „dualistischen" Offenbarungsreligion haftenden Gewohnheiten des Denkens und Handelns entbehrlich zu machen, überhaupt die gesamte Kultur mächtig zu fördern und sowohl das „größte Glück" wie die „größte Tüchtigkeit" der „größten Zahl" so zu begründen, daß „in immer weiteren Kreisen die Befolgung der Sittengesetze" gesichert sein wird. Dazu gehört staatsbürgerliche Erziehung auf monistischer Grundlage und eine uneingeschränkte Glaubens- und Gewissensfreiheit, die zwar „alle religiösen und wissenschaftlichen Anschauungen" als „gleichberechtigt" gelten läßt, aber nur sofern sie nicht „tatsächlich den Fortschritt des Staats- und Kulturlebens bedrohen" [woraus mit der Logik der liberté, égalité, fraternité und der cäsarischen Staatsräson unter Umständen neue Christenverfolgungen als zweckmäßig deduziert werden könnten]. — Erfrischend wirkt demgegenüber die ebenfalls populäre, aber maßvolle und

kritische Monographie von Joh. Wendland, „Monismus in alter und neuer Zeit" (1908). Er unterscheidet 1. den materialistischen Monismus L. Büchners (der ewige Weltenstoff mit den ihm innewohnenden Kräften); 2. den energetischen M. (Ostwald; nicht der Stoff, sondern die Funktionen der Energie bilden das allerhaltende und allbewegende Weltgesetz); 3. die Allbeseelungslehre (Panpsychismus in den drei Formen Fechners, Bruno Willes, Häckels; ein verhüllter Dualismus untrennbarer Vereinigung von Körperlichem und Geistigem); 4. der M. der allbeherrschenden naturgesetzlichen Notwendigkeit (Stoa, Spinozismus); 5. der geschichtsphilosophische soziologische M. positiver (Hegel) und negativer Art (E. v. Hartmann und A. Drews im Anschluß an Schopenhauer und die indische Weltanschauung); 6. der M. im christlichen Sinne; seine Lücke das anscheinend Irrationale der Wirklichkeit, wie es einst einen J. St. Mill, trotz seiner theistischen Annahme eines Ideals von höchster Güte und Vollkommenheit, an der Allmacht dieses Gottes zweifeln ließ; eine ungelöste Schwierigkeit, die wir einstweilen in Demut hinzunehmen haben, die aber jedem hochtrabenden Monismus wehrt und dem Dualismus sein vorläufiges Recht wahrt. Eine populäre Übersicht gibt auch Joh. Repke, Pantheist. und theistischer Monismus (Bibl. Zeit- u. Streitfr. VII 8), 1912, der besonders den M. Ed. v. Hartmanns und A. Drews' gründlich aufs Korn nimmt, leider ohne die Maßstäbe der Kantischen Kritik anzuwenden. Vorzüglich: G. Fraedrich (Pf. in Friedrichroda), Über monistische Ethik, 1912, sowie die sprachphilosophisch orientierte Studie des Missionskartographen D. Grundemann „Der Monismus und die Bekämpfung desselben", 1911.

Einzelnes aus Eislers „Wörterbuch" (S. 818—820): Chr. Wolf, Psychol. rat. § 32: Monistae dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt. Joh. G. Fichte (II 89) prägt den Ausdruck „Unitismus". Goeschel nennt Hegels Panlogismus „Monismus des Gedankens" (1832). Der Name Unitarismus, von E. v. Hartmann vorgeschlagen, findet als Benennung für den „qualitativen Monismus" namentlich auf Hamiltons Denkweise Anwendung. Hartmanns absolut negativ-eudämonistischer „konkreter Monismus" besagt, daß „das Eine durch die Vielheit seiner dynamischen Funktionengruppen im Widerspiel dieser Dynamik zu vielen realen Individuen sich konkresziert und als der ihnen immanent substanzielle Träger ihre reale Existenz in gesetzmäßiger, relativer Konstanz aufrecht erhält" (Philos. Fr. d. Gegenw. S. 69). Fritz Schultze stellt dem „kritischen Dualismus der Dinge an sich" seinen immanenten, empirischen, kritischen, transzendentalen Monismus gegenüber (Philos. d. Nat.wiss. II 201 f.). Otto Caspari setzt den kausal-mechanischen „empirischen" Monismus, der relativ getrennte Einzelfaktoren nicht ausschließe, dem „spiritualistischen M." entgegen, der mit einem Weltschöpfer und Weltplan rechne („Zus.hang d. Dinge" S. 442). Carneri u. ähnlich L. Noiré (Der monistische Gedanke, 1875) ersetzen die spinozistischen Attribute der einen Substanz durch „Empfindung" und „Bewegung". Fouillée nennt seine Theorie des Evolutionismus der Kraft-Ideen (idées-forces) „Monisme expérimentale". W. Jerusalem (Einl. in die Philos.) unterscheidet den M. der Substanz von dem M. „des Geschehens". Beides vereinigt der katholische Philosoph F. Mach (Relig. u. Weltprobl. 464): „Das eine und einzige, absolute, ewige Weltwesen — das Universum, das Alleben oder die Natur — als Komplex materiell-geistiger Kräfte, das sich nach immanenten notwendigen Gesetzen betätigt und in einer Stufenreihe teleologischer Organisationen, deren irdischer Abschluß der Mensch ist, entwickelt." Einen „Monopluralismus" fordert H. Marcus; einen „kogitantischen Monismus" Löwenthal (Mon. u. Schein-Mon., 1907). Als Vertreter des unitarischen M. sind auch der Chinese Tscheu-tsi (worüber P. Carus, Chines. Philos.) und die indischen Upanischads zu nennen; in neuester Zeit Spencer und Wundt. Eisler selbst unterscheidet neben den mehrfach erwähnten Formen des psychologischen, erkenntnistheor., theologischen, naturwissenschaftlichen, sozialen M. noch einen ethischen und einen logischen M. Der ethische besagt, daß das Sittliche aus einem einzigen Moralprinzip abzuleiten ist (wogegen Jodl in W. Reins Enzyklop., Art. „Ethik", zwei Prinzipien fordert; vgl. aber Jodls Vortr. auf d. Hamburger Monistenkongreß „M. u. die Kulturprobl. d. Gegenw.", 1911); der logische, daß Form und Inhalt des Erkennens auf ein ungeschiedenes Prinzip zurückzuführen sind, wie das namentlich Palágyi behauptet hat. — Ausführlicher hat Eisler in der „Gesch. des M." (1910) den Monismus im Stufengang seiner Entwicklung vom Altertum (abschließend mit der indischen Philosophie und Lao-tse) durch das Mittelalter bis zur Neuzeit und neuesten Zeit verfolgt. Mit Herder, Goethe, Kant schließt die Betrachtung des 17. und 18. Jh., das 19. beginnt mit dem idealistischen M. (von Fichte bis Hegel), zu dem weiterhin auch Schopenhauer u. a. Voluntaristen, sowie Lotze, Fechner und Wundt, endlich Fouillée und Bergson gerechnet werden. Unter den realistischen Vertretern des M. figurieren auch

einzelne Neukantianer, wie F. A. Lange und Riehl; der spezifisch-monistische Realismus beginnt mit dem Naturalismus der Hegelschen Linken (Feuerbach, Strauß), setzt sich teils im Materialismus fort, teils im Evolutionismus (Spencer) und differenziert sich schließlich nach den Kategorien des energetischen (Ostwald, Goldscheid), hylozoistischen und psychophysischen (Noiré, Geiger, Hertwig, Hering, Ratzenhofer, Caspari u. a.) und des erkenntnistheor. M., den teils die Bewußtseinstheoretiker (Schuppe, Rehmke u. a.) teils die Empfindungsmonisten vertreten (Mill, Clifford, Ziehen, Verworn, Mach, Avenarius, Petzoldt). Auch den Lösungsversuch in meiner Metaphysik (1905 S. 366—389), wo auf Grund der Abhängigkeit des Denkens von der Sprache die dauernde Ergänzungsbedürftigkeit des metaphysischen Monismus durch einen sprachkritischen Dualismus begründet wird, reiht Eisler (S. 190) in diese Kategorie ein. Vielleicht wäre diesem Versuch eine besondere Zählung angemessener (wie sie Eisler am Schluß dem Gesetzesmonismus A. Arndts sowie seiner eigenen Erneuerung des idealistischen Monismus zuteil werden läßt), sofern die (auch von Mauthner vertretene) Sprachkritik einen wirklichen Fortschritt sogar über Avenarius, Mach und Verworn hinaus (an die ich sonst, abgesehen von Kant, anknüpfe) ermöglicht. Verworn meint, die dualistische Entgegensetzung von Psychischem und Physischem datiere aus der animistischen Urzeit und sei ein Atavismus, der sich abstreifen lasse. — Die glottologische Einsicht in die dauernde Abhängigkeit auch des wissenschaftlichen Denkens von der sprachlichen Bildform zeigt hingegen, daß solche Erwartung aussichtslos ist, und die glottoethische Einsicht in die Pflicht, die Sprache so zu handhaben, daß die höchsten Kulturgüter der Religion und Moral gewahrt bleiben, zeigt, daß solches Beginnen kulturwidrig und auch didaktisch-methodisch unzweckmäßig wäre. — Eislers Darstellung zeichnet sich durch Objektivität, Klarheit und Reichhaltigkeit aus.

Fr. Mauthners glottologisch-kritische Behandlung des Monismus (im Wörterbuch II 97—112) ergießt einen köstlichen Humor über die hochgespannten Erwartungen der Jetztzeit, die unter Anführung eines in Philosophie dilettierenden biologischen Naturforschers bereits von „monistischem" Kultus in einer monistischen Kirche träumt und einer monistischen Sittenlehre entgegenharrt. Zu den schönen Wortbildungen Häckels (Assozionen [Ontogenie statt Ontogonie]) gesellt sich der Vorschlag „Kosmonismus", „womit Häckel nicht einen Monismus von Kos meint, sondern . . . wahrscheinlich Kosmomonismus". „Dieser Monismus, der sich, ‚im weitesten Sinne', so ziemlich mit jedem andern Ismus verträgt, ist denn auch zu Schnittlauch auf allen Suppen geworden." Zu Wolfs Zeiten war M. ein Gegenstand des Abscheus (monismus exosus habetur), alles dachte dualistisch-leibnizisch. Heute umgekehrt: der Dualismus darf sich kaum hervorwagen. Es handelt sich einfach um eine Modetorheit. Da wir aber inzwischen einen Kant und Goethe gehabt haben, die auch hier den rechten Weg weisen, so ist die moderne Monistenagitation unentschuldbar. „Es ist ein nachgemachtes und dazu verschlissenes Wort, wie aus einer Maskenleihanstalt; Schweiß der Geschichte der Philosophie klebt daran." Um zu sehen, was hinter der Maske steckt, müßte man ein gutes deutsches Ersatzwort anwenden, das den Doppelbegriff des Einsamen, Einzigen [des μόνον] und der Verknüpfung von Zweiheiten und Mehrheiten zur Unität, zur Eins ausdrückt (1 ist keine Zahl, sondern die Maßeinheit für die mit 2 anfangenden Zahlen, also ein begriffliches Hilfsmittel). Dort Geiler von Kaysersbergs „Einigheit" und Luthers „Einigung" (solitudo, secessio in locum secretum); hier M. Eckharts „Einigschaft". „Ist der Mensch erst ganz durchdrungen von dem Gefühle der Einigheit seiner selbst, seines Seins und Denkens, dann werden die Scheinkämpfe des Dualismus und Monismus zu einem Maskenspiel, an dem er keinen Anteil mehr nehmen kann. Die Masken sind dumm geworden." Muß man sich doch immer wieder dualistischer Wortpaare bedienen, „den Körper durch den Geist und den Geist durch den Körper beschreiben und erklären!" „Dualistisch, aus Gegensätzen zusammengedreht, ein Zwirn, ist immer das, was das Wissen aneinandergereiht zusammenhalten soll: Hylozoismus, Panpsychismus." „Goethe, der Todfeind aller Wortschälle . . . hat lebenslänglich das Geheimnis der Zweiheit, der Anderheit, der Polarität zu erforschen gesucht." Und wie er, so „alle Weisen seit jeher". — Trotzdem steckt in der modernen Hinwendung zum Monismus vielleicht etwas Tieferes, Ernsteres. Der neue Naturmensch kannte die erst durch die dichotomisch „zerspellende" Sprache angewöhnte Differenz zwischen Ich und Natur, Geist und Körper noch nicht. Er fühlte sich einig mit der Natur; Naturerleben und Naturdenken war nicht zweierlei, Icherleben und Ichbewußtsein erst recht nicht. [Aber dieses unitarische Einigsein war zugleich ein Einzeln- und Einsamsein mit sich und mit der Natur.] Diese Einigheit bleibt Sache des Gefühls, der Sehnsucht, des intellektuellen Ruhebedürfnisses, auch nachdem durch die Sprache die klassifikatorische, kulturschöpferische

Gedankenarbeit begonnen hat, die Geist- und Körper unterscheidet und nie wieder, es sei denn durch leere Wortexperimente, imstande sein wird, beide auf eine angebliche „Grundtatsache" zurückzuführen. (Wenn die Parallelisten meinen, man benenne „dasselbe Ding" eben nur mit zweierlei Sprache, indem man hier „Seele", dort „Leib" sagt, so vergessen sie, daß der Benennende auf einen Verstehenden rechnet; aber was einmal getrennt ist, bleibt getrennt, und „dasselbe Ding" als „Grundtatsache" bleibt ein unverstandenes Wortgebilde.) Es wäre aber möglich, daß sich in der heutigen Monismusepidemie doch etwas anderes ausprägt als das denkökonomische Ruhebedürfnis, welches u. a. auch das Suchen nach einer „letzten Ursache" auf dem Gewissen hat. „In der Qual des Lebens und Erlebens, in der Überzeugung, daß unser Denken erst geschaffen hat, was uns gut und böse dünkt, wäre die Vorstellung von erlösender Kraft, daß die Welt, in der wir leben und leiden, nur einmal da ist, nicht zweimal, nicht außen und innen, daß wir uns entschließen dürften, uns mit der einmaligen Welt zu begnügen." (Vgl. Avenarius' „Empiriokritizismus.") Könnten wir „heiter und fest, ohne Weltflucht und ohne Gemeinheit die Einzigkeit der Welt begreifen, die uns mit ihrer Zwiespältigkeit martert," so wäre das eine Art, „epikureische Heiligkeit", eine Synthese zwischen den christlichen Asketen, die das Außen abstreiften, und den Epikureern, die das Innen erstickten. Statt dessen haben wir seit Fechner uns gewöhnt [was ja schon Anaxagoras lehrte (Pflanzenseelen) und was dem Animatismus oder Naturismus seit Urzeiten geläufig war], zu phantasieren, daß jedes Atom, unser Erdplanet, das Weltall selbst eine „Seele", also die Qual des Innenlebens habe. [Nach E. v. Hartmann, dem doch Gott mehr ist als Weltseele, litte sogar der transzendente Gott unendliche Qual.] Nun sagt Goethe von der Natur: „Alles ist sie mit einemmale", und Kant weist die Klagen derer, die danach wimmern, in das Innere der „Dinge an sich selbst" einzudringen, als unbillig ab, denn ins Innere dringt ja Beobachtung und Zergliederung, die uns reichlich und nutzbringend beschäftigen. Wir brauchen nicht zwei Leben zu leben, auch in der Moral nicht in Sünder und Richter uns zu zerspalten: diesem Nomismus des Gesetzes könnten wir den Monismus [der gottinnigen Aufnahme des νόμος in den Willen, nach Schiller und Ga 3] entgegensetzen.

Wie man auch Mauthner beurteilen mag, diese (z. T. nach dem Sinn, z. T. wörtlich wiedergegebene) Kritik wird jedem Kundigen nicht bloß den Geschmack an den oft noch dazu recht phrasenhaften Ansprüchen des modernen Monismus verleiden, sondern zum Nachdenken über sein relatives Recht anregen. Hier finden sich auch Ansätze zur Erfüllung der Forderung, die ich mit meiner (seit 1883 entwickelten) Sprachkritik gelegentlich an Mauthners mehr humoristisch-skeptische Glottologik gestellt habe, nämlich sie durch eine Glottoethik zu ergänzen. Man hört in der zermalmenden Kritik den ethischen Unterton heraus, wenn M. z. B. sagt: „Auf Spinoza, auf Goethe, auf Schelling, aber auch auf Bruno und wen nicht berufen sich die [monistischen] Bezirksredner, wie Büchner einer war und Häckel einer ist, berufen sich ihre Schüler, die Mitläufer von Mitläufern, rennen mit starken Schädelknochen gegen die Mauern von Kirchenruinen und bilden sich etwas darauf ein, wenn sie ein Parterre von heimlich zechenden Primanern durch den schlecht geformten Witz zum Lachen gebracht haben: Gott sei ein gasförmiges Wirbeltier."

Als Ergänzung zu dieser sprachkritischen Abrechnung und zu dem kritischen Idealismus, mit dem Eisler den Monismus zu vertiefen sucht, sei zum Schluß Ludwig Steins Untersuchung über die „doppelte Wahrheit" hervorgehoben (Dualismus oder Monismus? 1909). Stein bezeichnet seinen monismusfreundlichen Standpunkt als kritischen Realismus; er berücksichtigt neben den christlichen Scholastikern des M. A. auch die arabischen und jüdischen Philosophen, soweit die dualistische Lehre von der doppelten Wahrheit in Betracht kommt, und gelangt nach einer lichtvollen Wanderung durch die Entwicklungsgeschichte des Dualismus (des psychologischen, kosmologischen, metaphysischen, logischen, erkenntnistheoretischen, religiösen, ethischen, soziologischen D.) zu dem Ergebnis, der Monismus sei das letzte Wort der Philosophie. „Der Dualismus ist eine psychologische Tatsache, aber der Monismus ist sein zureichender logischer Grund." In der Elementarschule der sinnlich-empirischen Wirklichkeit lernen wir nach dualistischer Methode gleichsam buchstabieren; die logisch-mathematische Erkenntnisweise ist die Hochschule des Menschengeschlechts, sie lehrt uns den verborgenen Einheitsplan des Universums bewußt nachkonstruieren. „Es gibt nur eine Wahrheit, wie es nur eine Welt, eine Natur, einen Geist, einen Gott gibt" (S. 69).

Geo. Runze.

Monophysiten. — Quellen. S. 373, 22: Von Prokops Historia arcana erschien eine kritische Ausgabe von J. Haury (Procopii Caesariensis opera omnia Vol. 3, 1), Leipzig

1906. S. 373, 42: Das Chronicon Edessenum wurde neu herausgegeben von J. Guidi (Corp. Script. Christ. Orient. Chronica minora 1, 1), Par. u. Leipz. 1903. S. 373, 64: Die Chronik des Michael gab J. B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, Par. 1899—1910, 3 Bde, neu heraus. S. 373, 66: Noch unvollendet ist die neue Ausgabe der Annalen des Eutychius (Corp. Script. Christ. Orient. Script. Arab. 3, 6. 7), Par. u. Leipz. 1906 u. 1909. Die Gegenschrift des Severus von Aschmunin (S. Ibn Al-Moquaffa) veröffentlichten P. Chébli, L. Leroy u. S. Grébaut in der Patrologia Orientalis 3, 2 u. 6, 4, Par. u. Leipz. 1906 u. 1911. S. 374, 8: Jean Rufus, évêque de Maïouma, Plérophories. Témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine. Version syriaque et traduction française éditées par F. Nau (Patrologia Orientalis 8, 1), Par. 1911. S. 374, 18: Neu hinzugekommen sind folgende Quellenpublikationen: Girq Thghthoz (d. h. Buch der Briefe), hrsg. v. J. Ismireanz nach einer (der einzigen) alten Hdschr. im Kloster der armenischen Antoniamermönche in Konstantinopel, Tiflis 1901 (dazu H. Goussen, Theol. Rev. 2, 1905, 225—229). Unter den 97 Stücken dieser Sammlung befindet sich (als Nr. 61—78) der Briefwechsel zwischen Petrus Mongus und Akazius (s. S. 381, 5 ff.) in der nach dem Urteil Goussens echten Fassung. Der Briefwechsel wurde aus derselben Handschrift auch von F. C. Conybeare, Anecdota Monophysitarum, Amer. Journ. of Theology 9, 1905, 719—740, herausgegeben. Die History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria gab B. Evetts heraus (Patrol. Orient. 1, 4, 1905: Peter I to Benjamin; 5, 1, 1910: Agatho to Michael I). E. W. Brooks veröffentlichte Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum (Corp. Script. Christ. Orient. Script. Syri 3, 25), Par. u. Leipz. 1907, J. B. Chabot, Die Urkundensammlung aus der Zeit Theodosius I. von Alexandrien (S. 394, 34) in Cod. Mus. Britt. 14602 als Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas (C. S. Chr. O. 2, 37), das. 1908, Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz des Timotheus Aelurus (S. 377, 19) Widerlegung der auf der Synode von Chalcedon festgesetzten Lehre in armenischer Übersetzung, Leipz. 1908.

Literatur. W. E. Crum, Eusebius and Coptic Church Histories, Proceed. Soc. Bibl. Archeol. 24, 1902, 68—84; J. Pargoire, L'église byzantine, Par. 1905; F. Nau, Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites, Rev. Or. Chrét. 10, 1905, 113—134, und Sur la christologie de Timothée Aelure, das. 14, 1909, 99—103; F. Schmid, D. verschiedenen Formen d. Monophysitismus in theol. Beleuchtung, ZkTh 30, 1906, 266—274; W. G. Holmes, The Age of Justinian and Theodora, Lond. 1905—07, 2 Bde; S. Vailhé, Un mystiqu monophysite, le moine Isaie (Bd XXI 597, 13), Echos d'Orient 9, 1906, 81—91; F. Haase, Patr. Dioskur I. v. Alexandrien nach monophys. Quellen (K.ngesch. Abhdl., hrsg. v. M. Sdralek 6, 141—233), Breslau 1908; J. Lebon, La christologie de Timothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'après des sources syriaques inédites, Rev. Hist. Eccl. 9, 1908, 677—702, und Le monophysisme sévérien, Louvain 1909; N. Bonwetsch, Ein antimonophys. Dialog (zwischen einem orthodoxen, zunächst die Maske eines Gajaniten tragenden Mönch und einem severianischen Styliten), Nachr. Ges. Wiss. Gött. 1909, 123—159; F. Cavallera, Le dossier patristique de Timothée Aelure, Bull. Lit. Eccl. 1909, 342—359; J. Tixeront, Hist. des dogmes 3, Par. 1912. Beachte auch die Artikel Julian von Halikarnaß, Justinian, Leontius von Byzanz, Philoxenus, Severus von Antiochien, Zacharias Scholastikus mit den Ergänzungen.

Berichtigungen: S. 375, 15 l. zweimal März 536 st. 535; 381, 47 l. Nephalius st. Nephelius; 387, 10 l. zur st. der; 392, 2 hinter angesetzt füge ein: auf 533; 395, 42 hinter 537 füge ein: konsekriert; 397, 52 l. 577 st. 477; 398, 11 tilge das Komma; 400, 38 l. unverderbt st. unverdeckt. **G. Krüger.**

Monotheleten. — S. 401, 50 l. Fouqueré st. Fouquière und füge bei: vgl. R. P. Tassin, Hist. littéraire de la Congrégation de St.-Maur, Brüssel 1770. S. 402, 2 hinter 33—54 füge ein: und 7, 1898, 32—39. S. 402, 3 füge bei: J. Kästner, De imperio Constantini III (641—668), Diss. Jena, Leipz. 1907. S. 406, 22 l. Martina st. Marina. S. 407, 52: In seinem zweiten Artikel ist Brooks dieser Annahme beigetreten und setzt den Tod des Pyrrhus auch in das Jahr 654. Kästner (s. o.) will die Jahre 653 und 654 für die Ankunft Martins in Konstantinopel offen lassen. S. 412, 16 l. des st. der. **G. Krüger.**

Montalembert, Charles, — Zu S. 417, 25 hat Herr S. Reinach in Paris die Güte mir mitzuteilen, daß der dort angeführte Satz von Lacordaire nicht gegen die Unfehlbarkeit, sondern gegen Veuillot und die Ultramontanen gerichtet gewesen sei, s. C. de Ladoue, Vie de Mgr. de Salinis évèque d'Amiens, Paris 1864 S. 258.

S. 415 Z. 9 l. Haussonville st. Ibansoville. **Hauck.**

Montanismus. — Literatur: H. J. Lawlor, The Phrygian Heresy, Journ. of Theol. Studies 1908 S. 481 ff. P. de Labriolle, La polémique antimontaniste, Rev. d'hist. et de littér. relig. 1906 S. 97 ff. Ders. „Mulieres in ecclesia taceant“. Un aspect de la lutte antimontaniste, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes 1911. P. Lejay, Un oracle montaniste: le plectre, la langue et l'Esprit, ebd. 1912. St. A. Donaldson, Church Life and Thougt in North Africa a. D. 200, Cambr. 1909 S. 166 ff. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II 41 ff., 420. **Bonwetsch.**

Monte Cassino. — G. Morin, Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin, Rev. Bénédict. 25. Bd 1908 S. 277 ff. 408 ff. E. Caspar, Zur ältesten Geschichte von Monte Cassino, NA 34. Bd 1909 S. 195 ff. B. Albers, Consuetudines monasticae. Vol. III. Antiquiora monumenta maxime consuetudines Casinenses inde ab anno 716—718 illustrantia. Monte Cassino 1907. E. A. Löw, Die ältesten Kalendarien von Monte Cassino hrsg. und untersucht (Traube, Forschungen u. Untersuchungen zur lat. Philologie des MA 3. Bd 3. Heft). München 1908. E. Caspar, Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen. Berlin 1909.
S. 429 Z. 11 l. Gregorovius st. Gregoravius. **Hauck.**

Montes pietatis. — H. Holzapfel, Die Anfänge der Montes pietatis (1462—1515), München 1903. L. Lallemand, Histoire de la charité. 3. Bd Paris 1906 S. 353—367: Les monts-de-piété. 1463—1515. **Hauck.**

Morone, Giovanni. — S. 479 Z. 38 l. VII st. XII. **Benrath.**

Morrison, Robert, gest. 1834, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 420, 47.

Moschus. — S. 484 Z. 15 S. Vailhé, Jean Mosch, Échos d'Orient V 1902, 107 ff. **Erwin Preuschen.**

Mose. — Neuere Literatur: Paul Volz, Mose, ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion, Tübingen 1907. — J. W. Rothstein, Moses und das Gesetz I Gesetzgebung in Israel und Babel (Moses und Hammurabi). II Moses, sein Leben und sein Lebenswerk, in den biblischen Zeit- und Streitfragen VI, 10. 11. 12, Groß-Lichterfelde-Berlin 1911. — Vgl. auch S. Oettli, Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels, Leipzig 1903. — Johannes Jeremias, Moses und Hammurabi, Leipzig 1903.

S. 496, 17 statt „Amenhotep III (reg. bis gegen 1400)“ lies: „Amenhotep III oder besser Amenhotep II. Vgl. den A. Israel Bd IX S. 464, 43.“

S. 500f. Für die Schätzung des Anteils Moses an der israelitischen Thora ist besonders wichtig die Vergleichung des in Susa aufgefundenen und im Jahr 1902 bekannt gewordenen Gesetzes des babylonischen Königs Hammurabi. Siehe Hugo Winckler, Die Gesetze Hammurabis, Leipzig 1904. Daß die Kodifikation einer umfassenden Gesetzgebung in so früher Zeit wie die mosaische nicht denkbar sei, ist durch dieses Beispiel aus der Zeit Abrams widerlegt. Haben doch schon die Vorfahren Israels in reicherem Maße, als man sich's früher vorstellte, mit höherer Kultur in Verbindung gestanden, schon ehe sie in Kanaan einwanderten. Und in Ägypten mußten die höher gestellten Israeliten schriftkundig sein. Nun zeigen aber auch das babylonische und das israelitische Recht (namentlich das sog. Bundesbuch Ex. 20—23) im einzelnen so nahe Beziehungen untereinander, daß historische Verwandtschaft zwischen beiden anzunehmen ist. Freilich zeigt das ältere babylonische Recht viel entwickeltere und verwickeltere Rechts- und Eigentumsverhältnisse als das hebräische Gesetz, das noch äußerst einfache Lebensformen voraussetzt. Es ist daher nicht daran zu denken, daß Mose aus dem Kodex Hammurabi geschöpft habe. Wohl aber wird für beide ein altsemitisches Gewohnheitsrecht die gemeinsame Basis bilden. Mose hat dieses im Licht der ihm gewordenen Gottesoffenbarung geläutert und durch die Autorität Jahvehs sanktioniert. Nur was vom alten Brauch mit diesem ethisch gearteten Gott unvereinbar war, hat er untersagt und unterdrückt. Wohl zeigt auch die babylonische Legislatur ein entwickeltes Rechts- und Pflichtgefühl. Hammurabi sagt in der Einleitung: „Die großen Götter haben mich erwählt als heilbringenden Hirten, dessen Szepter gerade der an seine Brust die Bewohner von Sumer und Akkad drückt und sie friedlich ruhen läßt. Damit der Starke den Schwachen nicht bedrücke und um Witwen und Waisen Rat

zu schaffen, um Recht im Lande zu sprechen, habe ich meine köstlichen Worte auf meinen Denkstein geschrieben und vor meinem Bilde als des Königs der Gerechtigkeit aufgestellt." Allein verglichen mit der mosaischen Thora, fällt in die Augen, daß die Gesetze des Babyloniers doch mehr zum Schutz der Besitzenden als der Armen und Unfreien aufgestellt sind. Das Eigentum wird höher geschätzt als das Leben der Delinquenten. Sehr oft ist auf Eigentumsvergehen Todesstrafe gesetzt. Das jus talionis (Auge um Auge usw.) ist beiden Gesetzgebungen eigen und wurde ursprünglich buchstäblich ausgeführt, wie man aus dem babylonischen Gesetze sieht. Aber auch sonst hat dieses öfter Verstümmelungen angeordnet, welche sich in der Thora nirgends finden. Ebenso das rohe Ordale des Ins-Wasser Werfens, wobei der Unschuldige vom Strom nicht weggerissen werden soll. Die Thora hat ein einziges Ordale Nu 5, 11—31, wobei mit weiser Ablenkung der Leidenschaft das Gericht auf Gott übertragen wird. Merkwürdig ist, daß die ganze biblische Thora von religiösen Erinnerungen und Motiven durchzogen ist, während bei Hammurabi zwar im Prolog und Epilog Religion und Mythologie eine gewisse Rolle spielen, das Gesetzes-Korpus selbst dagegen rein zivilen Charakter hat. Auch prinzipielle moralische Unterweisung findet sich nicht darin. Eine ethische Zusammenfassung der Pflichtenlehre, wie der Dekalog sie bietet, fehlt darin, ganz abgesehen davon, daß dessen erste Verbote den bunten babylonischen Götterdienst mit seinen vielen Idolen zerstören würden. Auch die in den babylonischen Gesetzen als unverfänglich vorausgesetzte Hierodulenwirtschaft kommt aus guten Gründen als etwas Normales im israelitischen Gesetz nicht vor, in welchem auch die in Babylonien so beliebte Magie keine Gnade findet. Die kräftige moralisch-religiöse Fundierung des israelitischen Gesetzes wird auf Mose zurückgehen. **v. Orelli.**

Mosheim, Joh. Lor. v. — K. Heussi, J. L. Mosheim, München 1906; schon zuvor eine Dissertation über die „Kirchengeschichtsschreibung Mosheims" und ein Aufsatz in der Zeitschr. d. Ges. f. niedersächs. Kirchengeschichte 1905 S. 96 ff. **Bonwetsch.**

Mozley, James B., gest. 1878, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 417, 41.

Müllensiefen, Julius. — S. 515 Z. 55 l. Strien st. Stein.

Müller, Georg. — S. 516 Z. 19 ist Hadmersleben statt Heimersleben zu lesen. Herr Pastor Steinecke in Staritz schreibt mir mit Bezug auf diese Stelle: „Ein Heimersleben gibt es überhaupt nicht, und G. Müller selbst hat mir auf meine Anfrage mitgeteilt, daß in seiner Autobiographie nur infolge eines Druckfehlers, der sich durch alle Auflagen hindurchgeschleppt habe, als Wohnort seines Vaters statt Hadmersleben Heimersleben genannt werde." **Hauck.**

Münster, Bistum. — Die Urk. des Bist. Münster v. 1301—1325 sind im 8. Bd des Westfälischen Urkundenbuchs Münster 1910 veröffentlicht. R. Hilling, Die westfälischen Diözesansynoden bis z. Mitte des 13. Jahrh.s. Lingen 1898. L. Schmitz-Kallenberg, Monasticon Westfaliae. Münster 1909. F. Fischer, Die Reformationsversuche des Bischofs Franz v. Waldeck im Fürstbistum Münster. Hildesheim 1907. H. Nottarp, Die Vermögensverwaltung des Münsterischen Domkapitels im MA. Münst. Diss. 1909. Ders., Zur Wirtschaftsgeschichte des Münsterischen Domkapitels, Westdeutsche Zeitschr. 29. Bd 1910 S. 193 ff. **Hauck.**

Münster, Wiedertäufer. — Zur Literatur: A. Hüsing, Die alten Bruderschaften in der Stadt Münster (Ztschr. für vaterländ. Gesch. und Altertumskunde Westfalens 1903). H. Detmer, Bilder aus den religiösen und sozialen Unruhen in Münster. I. Joh. v. Leiden. Seine Persönlichkeit und seine Stellung im M.schen Reiche, 1903. II. Bernhard Rothmann, 1904. III. Über die Auffassungen der Ehe und die Durchführung der Vielweiberei in Münster während der Täuferherrschaft, 1904. H. Detmer und Rob. Krumbholtz, Zwei Schriften des Münsterschen Wiedertäufers Bernhard Rothmann bearbeitet 1904 (R.s „Bekenntnisse von beyden Sacramenten, doepe unde nachtmale der predicanten tho Munster" 1533 und „von erdesscher unde tytliker gewalt" 1535). N. Paulus, Duns Scotus und die Vielweiberei der Münsterschen Wiedertäufer (Historisch-politische Blätter Bd 136). — Kl. Löffler, Zur Bibliographie der M.schen Wiedertäufer (Zentralblatt f. Bibliothekswesen Bd 24). — M. Geisberg, Die M.schen Wiedertäufer und Aldegrever 1907. — H. Bitter, Eine Münstersche Satire gegen die Wiedertäufer (Ztschr. f. vaterländ. Gesch. Bd 66). — P. Schlager,

Geschichte der Kölner Franziskanerordensprovinz während des Reformationszeitalters 1909 (erwähnt eine Gegenschrift des Johannes v. Deventer gegen Rothmann). — H. Eickhoff, Der Protestantismus in der Diözese Münster im 17. Jh. (Jahrbuch des Vereins für die ev. Kirchengesch. Westfalens Bd 9). — L. Knappert, Geschiedenes van de Hervorming binnen Leiden (Theol. Tijdschrift Bd 40). — O. Merx, Zur Geschichte Bernh. Rothmanns und der Wiedertäuferunruhen in Münster (Ztschr. f. vaterländ. Gesch. Bd 67). (Hier wird u. a. als R.s Geburtsstätte das Kolonat Rothmann zwischen Stadtlohn und Gescher nachgewiesen.) **W. Köhler.**

Mullenberg, Will. A., gest. 1877, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 425, 29.

Murner, Thomas. — O. Clemen, Eine fast verschollene Streitschrift Th. Murners, Alemannia 26. Bd S. 183 ff. M. Luther, Thomas Murner u. d. Kirchenlied des 16. Jahrh., ausgewählt u. mit Einleitungen u. Anmerkungen versehen von G. Berlit. Leipzig 1906. G. Schuhmann, Wetterzeichen der Reformation nach Murners Satiren aus der vorluther. Zeit, RDS 1911 S. 162 ff.

S. 569 Z. 23 l. Röhrich st. Röhrig. **Hauck.**

Musculus, Andreas. — Manche Ergänzungen ergeben sich aus den Akten und Urkunden der Frankfurter Universität, z. B. II 25, IV 53 f.; ferner Krause, Melanthoniana S. 90 f., 173 f. — Trotz Trübung der Beziehungen zu Melanchthon stellte dieser ihm noch 1553 nach Breslau ein günstiges Zeugnis aus, widerriet aber bald darauf seine Berufung dorthin unter Hinweis auf seine bedenkliche *πολυπραγμοσύνη*, Flemming, Beiträge zum Briefwechsel Melanchthons S. 44, 46. — Über seinen Lehrplan für eine Jungfrauenschule von 1574 s. Hugo Große, im Pädagog. Magazin Heft 222, Langensalza 1904. — Über sein Verwandtschaftsverhältnis zu J. Agricola vgl. ARG VII 283.

G. Kawerau.

Musculus, Wolfgang. — S. 585 Z. 11 l. Dav. st. Dan.

Myconius, Friedrich. — Eine neue Biographie, z. T. mit Benutzung noch ungedruckter Briefe, lieferte P. Scherffig, Friedrich Mekum von Lichtenfels, Leipzig 1909 (Quellen u. Darstell. aus der Gesch. des Ref.jahrh.s XII 1). — 31 Briefe des M. an J. Lang veröffentlichte aus Cod. Goth. A. 399 O. Clemen in Z. f. Thüring. Gesch. u. Altertumskunde XXVIII (1911) 355 ff. — P. Drews, Der Bericht des M. über die Visitation des Amts Tenneberg im März 1526, in ARG III 1 ff. — Zum Düsseldorfer Religionsgespräch 1527: Cajetan Schmitz in Liter. Beilage zur Köln. Volkszeitung 50 Nr. 2. — Zur Rückreise von England 1538: Enders XII 18 ff.

Z. 40 l. Seckendorf III 629 f. **G. Kawerau.**

Mystagogische Theologie. — Jos. Braun, S. J., Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik, Freiburg 1907. Sehr wertvoll. Vgl. die Rezension in Byz. Ztschr. XVII 1908 S. 189 ff. **Kattenbusch.**

N.

Nahum. — Vgl. Nowack, Handkomm. z. AT, III 4 (1897) S. 226—246; Marti, Das Dodekapropheton, Kurzer Handcomm. z. AT, XIII (1904) S. 303—325; Happel, Buch des Propheten Nahum, 1902; Halévy, Recherches bibliques, le livre de N. Révue Sémitique, 1906, 13, 97—123; P. Haupt, The book of Nahum. Journal of bibl. literature, 1907, 26, 1—53. 151—164; Ders., Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag, ZdmG 1907 S. 275—297; Kleinert, Nahum und der Fall Ninives, ThStK 1910, 83, 501—534. — Happel schreibt das ganze Buch der Makkabäerzeit zu. Nach P. Haupt stammt der nur bis zum ס erhaltene Psalm Na 1, 1—10 aus der Zeit nach 161, ebenso Na 3, 1—7; 1, 11. 14; 2, 2; 1, 12; 2, 1. 3, eine Verherrlichung des Makkabäersieges über das Seleucidenreich;

dagegen 3,8—13 (Spruch über Ninive) etwa aus dem Jahre 607 und 3, 1. 2. 3; 2, 4a. 6. 9b. 7. 9a. 8. 10—13 („Gesicht Nahums von Elkos") aus dem folgenden Jahre. Diese beiden alten Stücke sind von dem, der 3,18. 19 und 3, 14 hinzugedichtet hat, für die Festliturgie des Nikanortages verwandt worden. Metrische Konstruktionen sind Hauptmittel zur Gewinnung dieser sicher recht fragwürdigen Ergebnisse. **Wilhelm Lotz.**

Nantes, Edikt von. — Zur Literatur ist beizufügen: J. Faurey, Henri IV. et l'édit de Nantes, Bordeaux 1903.

Nathusius, Martin Friedrich Engelhard, gest. 9. März 1906. — Literatur: Unter seinen hinterlassenen Werken sind vor allem neben einer Anzahl Beiträge in „Hefte der Freien kirchlich-sozialen Konferenz (Nr. 1: Die Frauenfrage. Nr. 5: Bibel und Frauenbewegung. Nr. 25: Christliche Liebe und soziale Hilfe), und in „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" (Nr. 55: Naturwissenschaft und Philosophie. Nr. 80: Wissenschaft und Kirche im Streit um die theologischen Fakultäten. Nr. 131: Die Kernfrage im Kampf für das Apostolikum gegen die Schule Ritschls. Nr. 208: Über wissenschaftliche und religiöse Gewißheit usw.) folgende zu nennen: Timotheus, Ratgeber für junge Theologen in Bildern aus dem Leben, 2. Aufl. 1883. Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion. Empirische Grundlegung für die theologische Methodologie, 1885. Katechismuspredigten, nach der Ordnung des Kirchenjahres gehalten, 2. Aufl. 1889. Zur Geschichte des Toleranzbegriffes (Greifswalder Studien, D. H. Cremer dargebracht) 1895. Was ist christlicher Sozialismus; Leitende Gesichtspunkte für evangelische Pfarrer, 2. Aufl. 1897. Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 1893—94, in 2. völlig neu bearbeiteter Aufl. 1897. Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft (Beiträge z. Förderung christl. Theol., Jahrg. 1 Heft 2), 1897. Der Ausbau der praktischen Theol. zur systemat. Wissenschaft. Ein Beitrag zur Reform des theolog. Studiums, 1899. Zur Charakteristik der Circumcellionen des 4. und 5. Jahrhunderts in Afrika (Greifswalder Univ.-Programm), 1890. Handbuch des kirchlichen Unterrichts nach Ziel, Inhalt und Form, 1903.

Martin von Nathusius, geb. am 24. September 1843 zu Althaldensleben, hat den bestimmenden Einfluß für sein späteres Leben und Wirken schon in seinem Elternhause empfangen. Die vornehmlich praktische Richtung seines Denkens und Arbeitens auch in der Wissenschaft, des näheren das soziale Interesse, das ihn je länger je mehr beschäftigte und seinem Wirken das charakteristische Gepräge gab, ist ihm aus seiner Heimat erwachsen. Seine Mutter, Marie N. geb. Scheele, verlor er allerdings schon in jungen Jahren; sie starb 1857; sie ist die bekannte Volksschriftstellerin gewesen, deren Erzählungen („Elisabeth", „Tagebuch eines armen Fräulein", „Langenstein und Boblingen" u. a.) auch heute noch gerne gelesen werden. Die Familie des Vaters läßt sich bis in das sechzehnte Jahrhundert zurückverfolgen als eine Beamten- und Gelehrtenfamilie; durch den Großvater zu größerer Bedeutung und zu einem ansehnlichen Landbesitz in Sachsen gebracht, ist sie unter dessen fünf Söhnen in den Adelsstand, teils 1840, teils 1861 aufgenommen worden. Der Vater, Philipp von Nathusius, der zweite jener fünf Brüder, vertauschte sehr bald das ihm ursprünglich zugefallene Gut Althaldensleben mit dem anderen Neinstedt a. Harz ein, und dort war es, wo er eine reichgesegnete Wirksamkeit entfaltete, teils durch Herausgabe und Leitung des „Volksblattes für Stadt und Land" (seit 1849), teils durch Begründung eines Rettungshauses für verwahrloste Knaben am Orte selbst, der „Lindenhof" genannt, das seitdem eine mächtige Ausdehnung gewonnen hat, und zu dem als dem Grundstock später eine größere Anzahl anderer Anstalten hinzugetreten sind (vgl. Eleonore Fürstin Reuß: Ph. v. N., Leben und Wirken des Volksblattschreibers, 1900). In dieser Atmosphäre war es, daß Martin v. N. aufwuchs und seinem Geist die praktisch-soziale Richtung aufgeprägt wurde. Auch läßt sich denken, daß der mannigfaltige, lebendige und anregende Umgang, der im Hause des Vaters gepflegt wurde, den Knaben vielseitig beeinflußte, ihn mit den verschiedenartigsten Kreisen in Berührung brachte und seinem Geist und Wesen die Beweglichkeit verlieh, die später ein hervorstechender Zug im Charakter des Mannes werden sollte. Auf dem Gymnasium in Quedlinburg empfing er seine Ausbildung und auf den Universitäten zu Heidelberg, Halle, Tübingen und Berlin widmete er sich in den Jahren 1862—67 dem Studium der Theologie, schon damals zeitweise mit dem Gedanken an Promotion und Habilitation beschäftigt, aber dann doch wieder stärker von den praktischen Interessen und der Liebe zum Beruf eines Pfarrers gefesselt. Es ist nicht zufällig, daß gerade solche Lehrer wie Tholuck in Halle und Tobias Beck in Tübingen ihn vornehmlich anzogen und auf seinen inneren Werdegang einwirkten. Sie bestärkten wohl in ihm die Hinneigung zur Praxis und gaben auch seinem wissenschaftlichen Streben noch mehr diese

Richtung. In seinem Schriftchen „Timotheus“, einem Ratgeber für junge Theologen (1881), spricht sich dieselbe deutlich aus. So war es denn gegeben, daß er im praktischen Amt den Anfang machte. Besonders beglückend war es für ihn, daß er in der Nähe der Heimat, im geliebten Harz, beginnen konnte, zuerst 1869 als Hilfsprediger in Wernigerode und 1873 als Pastor in Quedlinburg. Gerade die Nähe der Heimat half ihm über manches Schwere hinweg, das ja für den Anfänger jedes Amt bietet, das einzelne aber unter erschwerenden Umständen noch im besonderen zu bieten vermag. Seine hervorragende Predigtbegabung zeigte sich schon damals; in der in jener Zeit herausgegebenen Predigtsammlung (Katechismuspredigten 1883, zweite Aufl. 1889) tritt sie hervor. Sie verschaffte ihm auch den Ruf in eine der religiös und sozial lebendigsten und bewegtesten Gegenden, in das Wuppertal nach Barmen-Wupperfeld. Dort wirkte er in den Jahren 1885 bis 1888. So groß die Ansprüche auch waren, die an seine Arbeitskraft gestellt wurden, und so mannigfaltig die Tätigkeit, hier war doch das für seine Person und seine Art besonders geeignete Feld gegeben, das ihm reiche Gelegenheit bot, seine Gaben voll zu entfalten, sowohl in der Predigt, als auch in der sozialen Fürsorge. Ja, es ist anzunehmen, daß diese Interessen hier noch eine Steigerung und Vertiefung erfuhren. War ihm als Konfessionellen, als der er sich allezeit treu bekannt hat, manches an dem religiösen Leben und Wesen jener Gegend auch fremd, es gewährte ihm doch große Befriedigung, dort in der Arbeit zu stehen und mit den lebendig angefaßten Kreisen eine nicht nur oberflächliche Berührung zu gewinnen. Trotzdem verließ ihn nie die Liebe zur Wissenschaft und wirkte im stillen die Sehnsucht nach einer akademischen Wirksamkeit fort. In einem größeren Buch: „Das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion“ legte er die Erträgnisse seines Forschens und Arbeitens, zu dem er sich in seinem großen Amt die Zeit förmlich stehlen mußte, 1885 nieder. Bezeichnend für die Verbindung von Wissenschaft und Praxis, die ihm ja immer besonders am Herzen lag, ist in demselben nicht nur die Fragestellung, von der die Untersuchung ausgeht, sondern auch die Art der Behandlung, daß davon abgesehen wird (nach S. 15), das Wesen der Wissenschaft selbst zu erforschen und nach allen Seiten klarzulegen, sondern daß vielmehr der Weg eingeschlagen wird (S. 19), „den Gemeinbesitz aller Wissenschaften in bezug auf die Wissenschaft auf analytischem Wege aufzufinden, d. h. durch Beobachtung der Methoden, wie sie auf den verschiedenen Gebieten im einzelnen wirklich innegehalten sind.“ Es wird gesucht, „gewissermaßen Anschauungen des wissenschaftlichen Verfahrens aus dem wirklichen Leben zu sammeln und so zu einem gemeinsamen Begriff alles wissenschaftlichen Verfahrens zu gelangen“.

Angesichts dieser Umstände und dieser Interessen ist es nur zu gut zu verstehen, mit welcher Freude ihn der Ruf nach Greifswald in die ordentliche Professur für praktische Theologie im Jahre 1888 erfüllte. Er sollte der Nachfolger Bindemanns werden, der nur sehr kurze Zeit hatte seines Amtes walten können. Die Sehnsucht seines Herzens wurde damit erfüllt. Ihn lockte vor allem die Aussicht, an der damals ausschließlich positiv zusammengesetzten Fakultät im Sinne des Evangeliums lehren zu sollen, und er wußte sich derselben, deren Mitglieder ein jeder für sich eine besondere Individualität war, und die dennoch eine Einheit darstellte, auch seinerseits mit seiner besonderen Art gut einzufügen. Mit großem Eifer gab er sich dem neuen Beruf hin, und hat ihm derselbe auch nicht immer das gehalten, was er von ihm erwartete, hat er auch hier und da Enttäuschungen erleben müssen, die Freude in dieser Stellung und an ihr überwog doch weit die 16 Jahre hindurch, die er sie bekleidete. War es ihm doch vergönnt, nicht nur als Dozent vom Katheder herab einen weitgehenden Einfluß auszuüben, zumal die Greifswalder Fakultät im Zusammenhange mit der allgemeinen Zunahme der Theologiestudierenden einen besonderen Aufschwung nahm. Es entsprach auch seiner besonderen Neigung und Gabe, daß er zugleich als Universitätsprediger und allmählich auch als Mitglied der synodalen Körperschaften, des Gemeindekirchenrats, der Provinzial- und Generalsynode in praktisch-kirchlicher Hinsicht, und zwar nicht selten in entscheidender Weise, tätig sein konnte. Jedesmal, da er in dieser mehr praktischen Weise der Kirche dienen durfte, sei es in der festgefügten Ordnung der Synoden, sei es auf freieren Vereinigungen, auf kirchlichen Konferenzen oder Festen, Missionsfesten u. dgl., auf denen er oft als gern und dankbar gehörter Festredner auftrat, kamen seine Gaben besonders zur Geltung und entfaltete er den Reichtum seines Geistes. Auch war es ihm gegeben, durch persönlichen Umgang und dadurch, daß er die Pforten seines Hauses und seines reichgesegneten Familienkreises weit auftat (er war verheiratet mit Helene von Stosch, gest. 1881 und seit 1883 mit Elisabeth von Wißmann), speziell auf einzelne seiner Schüler einen größeren, unmittelbaren Einfluß auszuüben. Viele haben ihm das hinterher auch gedankt. Ebenso ist das von ihm geleitete katechetische Seminar hervorzuheben,

da er kraft seiner didaktischen Gaben vielseitige Anregung bot. Als eine Frucht der in diesem Seminar gemachten Erfahrungen ist das Werk anzusehen, das er als letztes herausgab und damit seinen Schülern gleichsam als Vermächtnis hinterließ: „Handbuch des kirchlichen Unterrichts nach Ziel, Inhalt und Form" (1903 u. 1904). In ihm ist es bedeutsam, daß bei der Bestimmung des Zieles, dem der Unterricht dienen soll, der Anfang gemacht und wie dieses gefaßt wird, daß nämlich durch ihn erreicht werden soll, daß „der junge Christ verstehen lerne, was mit ihm in der Taufe geschehen ist (S. 80) und er so befähigt werde zur Mitfeier der heiligen Kommunion". — Sein eigentliches Interesse und seine hauptsächlichste Arbeit gehörte aber je länger je mehr der kirchlich-sozialen Frage. Auf sie konzentrierte er für eine ganze Reihe von Jahren alle seine Kräfte. Die christlich-soziale Bewegung hat er von Anfang an mit innerer und äußerer reger Teilnahme verfolgt, immer mehr in sie hineingezogen, ja in gewisser Weise eine Zeitlang einer ihrer geistigen Führer, namentlich als Mitbegründer der kirchlich-sozialen Konferenz. Mit Adolf Stöcker verknüpften ihn Zeit seines Lebens freundschaftliche Bande. Aber auch hier lag ihm daran, nicht nur mitzumachen und mitzutun. Ein solches bloßes Mittun war ihm schon bei seiner Lebendigkeit unmöglich. Er suchte das Interesse der anderen zu wecken und sie, vor allem die evangelischen Geistlichen, zur Mitarbeit heranzuziehen. Ja noch mehr, er war darauf bedacht, das dadurch zu erreichen, daß er ihnen das notwendige Material an die Hand gab und zugleich die soziale Frage wissenschaftlich begründete und vertiefte. Auch hier war er auf die richtige Verbindung von Wissenschaft und Praxis aus. Er empfand es als einen Notstand, daß gerade auf diesem Gebiete die Unkenntnis so groß und sie vor allem schuld daran war, daß bei vielen die Lust, ja auch nur die Möglichkeit zur Mitarbeit fehlte. Auch wollte er vor dem unsicheren, dilettantenhaften Umhertasten bewahren, wie es seitens derer vielfach getrieben wurde, die sich dieser Arbeit teils schriftstellerisch, teils mittätig zugewandt hatten. Er suchte „einen gesicherten prinzipiellen Standpunkt und eine allgemeine Anschauung von dem hierbei vorliegenden Problem zu verschaffen, um so den Standpunkt zu vermitteln, von dem aus ein tieferes und genaueres Sich-Versenken in die einzelnen Fragen und Gebiete möglich wäre." Zu diesem Zweck schrieb er sein Werk: „Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, auf Grund einer kurzgefaßten Volkswirtschaftslehre und eines Systems der christlichen Gesellschaftslehre (Sozialethik)", in erster Aufl. 1892—94 in zwei Bänden erschienen, und in zweiter Aufl. 1897 in einem Bande. Es ist nicht zu unterschätzen, was die Inangriffnahme dieses Werkes für die damalige Zeit zu bedeuten hatte, nicht nur weil die Beschäftigung mit der sozialen Frage seitens der evangelischen Geistlichen von obenher scheel angesehen wurde und in vielen Kreisen argem Mißtrauen begegnete, ja sogar durch behördliche Verfügungen eher gehindert wurde, sondern vor allem auch deswegen, weil diese Frage noch so sehr im Anfang und im Werden war, sich ja noch völlig im Fluß befand, so daß es deswegen schwer halten mochte, dieselbe zusammenzufassen und vor allem sie systematisch zu gestalten und zu gliedern. Ob es ihm ganz gelungen ist? Jedenfalls ist das erreicht worden, was damals zu erreichen war. Es ist das Werk von Kennern als ein standard book auf diesem Gebiete bezeichnet worden, und es wäre wohl zu wünschen, daß es von sachkundiger Seite fortgeführt würde, da ja sonst die Gefahr bestünde, daß es bei dem raschen Wechsel und Wachstum der Fragen und der literarischen Produkte in dieser Hinsicht bald seine Brauchbarkeit einbüßte. In gewisser Weise läßt sich das Werk sogar als eine Tat bezeichnen, zumal es mit Nachdruck dies in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, daß nicht die soziale Tätigkeit, sondern die Seelsorge das Hauptanliegen des Geistlichen sein soll (S. 18), aber gerade im Interesse dieser letzteren und in ihrem Dienst jene zu pflegen sei. Denn es gibt keine soziale Hilfe ohne christliche Liebe, aber auch keine christliche Liebe ohne soziale Hilfe. Dietrich von Oertzen, sein guter Freund und Mitarbeiter, hat ganz recht, wenn er in einem Nachruf (Das Volk, 1906 Nr. 61) ihn auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie als den „Bannerträger der guten und neuen (sozialen) Ideen" bezeichnet. Durch die Bearbeitung und Veröffentlichung dieses Werkes hat Martin v. N. eine bleibende Bedeutung erlangt. Sonst ist von seiner schriftstellerischen Tätigkeit noch zu erwähnen, daß er Begründer und Mitherausgeber der seit 1879 erscheinenden, aus dem „Volksblatt für Stadt und Land" hervorgegangenen „Allgemeinen konservativen Monatsschrift" war. — Aber frühzeitig wurde er gezwungen, seine Feder aus der Hand zu legen. Im November 1904 ergriff ihn eine schwere Krankheit, der er nach längerem Siechtum am 9. März 1906 erlag. In der geliebten Heimat, in Neinstedt, da er sich selbst seine Begräbnisstätte ausgesucht hatte, mit weitem Ausblick in die Berge und Wälder, die er als rüstiger Wanderer gerne durchstreifte, ist er zur Ruhe gebettet worden.

Julius Kögel.

Naturwissenschaft und Theologie. — Literatur: Neben den im Artikel bereits erwähnten Werken hebe ich aus der unübersehbaren Fülle von Literatur nur einige allgemeinere Werke hervor. Zur Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaften und ihre Geschichte können dienen: v. Humboldt, Kosmos (namentlich 2. Bd 1847). Günther, Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften (1901). Müller, Geschichte der organischen Naturwissenschaften (1902) (beide in „Das 19. Jahrhundert in Deutschlands Entwicklung“). Bryk, Entwicklungsgeschichte der Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, I 1908. Dannemann, Die Naturwissenschaften Bd I—III, 1910/11. R. Wolf, Geschichte der Astronomie (1877), sowie Astronomie I—IV 1890—93. Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik 4. A. 1911. Whewell, Geschichte der induktiven Wissenschaften, deutsch von Littrow 1839/42. Aug. Heller, Geschichte der Physik von Aristoteles bis auf die neueste Zeit, 1882—84. Rosenberger, Geschichte der Physik, 1890. Dühring, Kritische Geschichte der Mathematik 3. A. 1887. E. Gerland u. F. Traumüller, Geschichte der physikalischen Experimentierkunst, 1899. Manville, Les découvertes modernes en physique, 2. éd. 1909. A. Schuster, The Progress of Physics (1875—1908), 1911. Ladenburg, Entwicklungsgeschichte der Chemie 4. A. 1907. v. Zittel, Geschichte der Geologie und Paläontologie (1899). Für die ältere Zeit: Joh. Frischauf, Grundr. d. theor. Astronomie u. der Gesch. der Planetentheorien (2. A. 1903). Siegm. Günther, Geschichte der Mathematik. I. Von den ältesten Zeiten bis Cartesius, 1908. Simon, Geschichte der Mathematik im Altertum, 1909. Buchenau, Die philos. Entwicklungsgeschichte der mathematischen Naturwissenschaft bis auf Newton, 1912. K. F. Ginzel, Die astronom. Kenntnisse der Babylonier, 1901/02. F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel, 1907. Schiaparelli, Astronomie im AT, 1904. Claudii Ptolemaei opera I Syntaxis Mathematica ed. J. L. Heiberg 1903. Strunz, Naturbetrachtung und Naturerkenntnis im Altertum, 1904 und Geschichte der Naturwissenschaften im MA, 1910. Bernhardt, Ph. Melanchthon als Mathematiker und Physiker, 1865. Prowe, Koppernikus, drei Bde 1883/84. Domen. Berti Copernico e le vicende del sistema Copernicano in Italia, 1876. Spicilegium Copernicanum, hrsg. v. Frz. Hipler 1873. Schiaparelli, I precursore di Copernico nell' antichita, 1873, deutsch von Curtze 1876. Maßgebend ist die Thorner Jubiläums-Ausgabe des Werkes de revolutionibus 1873. Reuschle, Kepler und die Astronomie, 1871. Schuster, Kepler und die kirchl. Streitigkeiten, 1888. Herz, Keplers Astrologie, 1895. Das Glaubensbekenntnis von Joh. Kepler vom Jahre 1623 hrsg. von W. von Dyck (Abh. d. Kgl. Bayr. Akad. d. Wiss. 1912). Ausgabe der Werke Keplers in 8 Bdn von Chr. Frisch (mit Vita u. Korrespondenz 1858/71). Sigwart, Kleine Schriften, I 1881 (Giordano Bruno, Campanella, Kepler u. a.). Giordano Bruno, Vom Unendlichen, dem All und den Welten, deutsch von Kuhlenbeck 1893. Brunnhofer, G. Bruno, 1882. Wohlwill, Galilei, I 1908. v. Gebler, Galilei, I, II 1876/77. Reusch, Der Prozeß Galilei und die Jesuiten, 1879. Abschließend ist die edizione nazionale 1890/1909. Rosenberger, Newton, 1895. Memoirs of Sir Isaac Newton by Brewster, 1855. A Catalogue of the Portsmouth Collection of Books and Papers written by or belonging de Sir J. Newton 1888 (weist theologische Inedita nach), die nähere Untersuchung verdienen, z. B. A treatise on the Revelation, unvollendet). Collection of Papers, which passed between Leibniz and Clarke 1717 (zitiert in der französ. Übersetzung der Recueils, 3. Ausg. 1759). — Zusammenstellung der Literatur über Entwicklungslehre s. in meinen Artikeln über Darwin und Darwinismus, Deszendenztheorie, Biologie, Entwicklungstheorie in „Religion in Geschichte und Gegenwart“. Ferner Ad. Wagner, Lamarckismus, 1909. K. C. Schneider, Die Grundgesetze der Deszendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt, 1910. Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, 1905. Radl, Geschichte der biolog. Theorien 1905—09. J. Loeb, Vorlesungen über die Dynamik der Lebenserscheinungen, 1906. R. Semon, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens 3. A. 1911. Zur Physik (Energiegesetz usw.): Laßwitz, Geschichte der Atomistik, 1889. Ehrenfeld, Entwicklungsgeschichte der chemischen Atomistik, 1906. E. v. Hartmann, Weltanschauung der modernen Physik, 1902. P. Volkmann, Erkenntnistheoret. Grundzüge der Naturwissenschaft 2. A. 1910. Stallo, Begriff und Theorie der modernen Physik 2. A. 1911. Lenard, Über Äther und Materie 2. A. 1911. Carl Snyder, Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft 2. A. 1907, sowie die Angaben bei meinem Artikel über „Energie und Energetik“ im genannten Lexikon. Flechsig, Gehirn und Seele 2. A. 1896; v. Kries, Über die materiellen Grundlagen der Bewußtseins-Erscheinungen 1901. E. Becher, Gehirn und Seele, 1911. Ziehen, Über die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn u. Seelenleben 3. A. 1912. — Theologisches: Zöckler, Theologie und Naturwissenschaft, 1879. Robbins, The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek a. Latin Commentaries on Genesis, Chikago 1912. Otto, Naturalistische und rel. Weltansicht 2. A. 1909. Titius, Religion und Naturwissenschaft, 1904. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft 2. A. 1907. A. White, A history of the warfare of science with theology in christendom 1900 (auch in deutscher Übers.). Von allgemeineren Werken seien noch genannt: A. Lange, Geschichte des Materialismus, hrsg. v. Cohen 1902. Heinr. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896/1902.

1. Naturwissenschaftliche Ansichten zur Reformationszeit (Melanchthon). 2. Koppernikus im Zusammenhang mit der Antike. 3. Kepler uud seine Nachwirkungen. 4. Galilei und

die römische Kirche. 5. Newton und sein Streit mit Leibniz. 6. Kant und Laplace. 7. Das 19. Jahrhundert: a) Astronomie, b) Physik, c) Biologie, d) Mensch und Tier, e) Gehirn und Seele. 8. Die Stellung der Naturforschung zur Religion. 9. Prinzipielle Übersicht der Hauptprobleme.

1. Es kann nicht meine Absicht sein, hier die Geschichte der Beziehungen zwischen Naturerkenntnis und Theologie (oder gar Religion) bis in ihre ersten Anfänge zurückzuverfolgen, sondern das Werden der neuern Naturwissenschaft in ihrer Eigenart, ihre Ausbildung zu einem entscheidenden Weltanschauungsfaktor und ihr Konflikt mit der theologischen Überlieferung soll in den charakteristischen Zügen vor Augen gestellt werden. Vorangehen muß eine Skizze des Verhältnisses zwischen Naturforschung und Theologie, wie es sich auf Grund gegenseitiger Anpassung vor der neuen Entwicklung und ihren Konflikten ausgebildet hatte. Lohnend ist es, sich dabei an Melanchthons physiko-theologische Anschauungen zu halten. Er ist zwar auf dem Gebiete der Naturforschung ohne selbständige Bedeutung, aber er hat durch eine ganze Anzahl von Neuausgaben (z. B. von Arats Phänomena 1525, Purbachs Theoricae novae planetarum 1535, Galen 1537), durch empfehlende Vorreden zu andern Neueditionen, durch zahlreiche akademische Reden das Studium der Natur befördert und in den Initia doctrinae physicae (1549) einen Abriß der damaligen Naturerkenntnis gegeben. Der enge Zusammenhang mit den Ideen der Reformation, die universale geistige Bildung und nicht zum mindesten die entschiedene Ablehnung der neuen, von Koppernikus beschrittenen Wege, auch der mehr als 100jährige bedeutende Einfluß, den wenigstens in Deutschland seine Gedanken geübt haben, rechtfertigen es, wenn ich darauf eingehe; seine Stellung zur Naturwissenschaft ist typisch für die ganze Zeit.

Verbindung reformatorischen Christentums mit Humanismus ist Melanchthons charakteristischer Grundzug; aber sein Humanismus hat neben der Sprachkenntnis, neben Grammatik, Dialektik und Rhetorik auch die Sachkenntnis im Auge. Gelehrsamkeit und Lektüre der Alten sind in seinen Augen (und waren es damals wirklich noch) auch für das Naturstudium von entscheidender Bedeutung: „In primis hic eruditione Graeca opus est, quae naturae scientiam universam amplectitur“ (CR XI 22). Insbesondere gilt ihm die Lehre des Aristoteles „quasi vox naturae“ (XIII 382); er ergänzt sie aber stillschweigend oder ausdrücklich durch die Leistungen Späterer, so des Plinius, dessen Naturgeschichte ihm instar locupletis bibliothecae gilt (I 724), des Galenus, des Ptolemäus und der Neueren. Doch spricht er sich zugleich mit überraschender Schärfe für den Weg empirischer Forschung aus. So wenig er ein deduktives Verfahren ausschließen will, erklärt er doch in der Naturbetrachtung den Weg a posteriori für den gewiesenen; „cumque semper respondent experimenta, non potest incerta, aut fallax dici haec cognitio“ (XIII 194 f.). Die Liebe zur Naturbetrachtung und das Vergnügen an ihr erklärt er auch unter Absehen von allen Nützlichkeitsrücksichten als dem gesunden Sinne angeboren (ib. 189). Ebenso fördert er auf den Schulen den mathematischen Unterricht, weil er das methodische Denken übt und das Urteil bildet und den Geist gewöhnt ad quaerendas demonstrationes et ad veritatis amorem (III 404; XI 270). Auch Luther verlangt in der „Schrift an die Ratsherren“ das Erlernen der „Musica mit der ganzen Mathematica“. In den Tischreden (E. A. 62 S. 110) spricht er das merkwürdige, in seinem geschichtlichen Zusammenhange mir nicht durchsichtige Wort: „Wir sind jetzt in der Morgenröte des künftigen Lebens, denn wir fangen an wiederum zu erlangen die Erkenntnis der Kreatur, die wir verloren haben durch Adams Fall. Jetzt sehen wir die Kreaturen gar recht an, mehr denn im Papsttum etwan. Erasmus aber fragt nichts darnach, bekümmert sich wenig, wie die Frucht im Mutterleibe formiert, zugerichtet und gemacht wird usw.“ (Vgl. auch Weimarer Ausg., Tischreden I 573).

Inhaltlich ist Mel.s Naturanschauung ganz durch die genannten Autoritäten bedingt, die er mit der Bibel zu einem Ganzen zusammenfaßt. Zwischen der Physik und der Lehre des Evangeliums (der von Gott eröffneten Verheißung), die weit über die menschliche Fassungskraft hinausgeht, besteht ein gewaltiger Unterschied und man darf diese Lehrarten nicht vermengen; doch gibt es vieles in der kirchlichen Lehre, was ohne Physik nicht auseinandergesetzt werden kann; umgekehrt tritt, wo die Vernunft nicht von sich aus zu festen Ansichten gelangen kann, (auch in Dingen der Naturerkenntnis) die vox coelestis ein (XIII 190 f., 221). Mögen auch manche über den Physiker lachen, der göttliche Zeugnisse zitiert, tamen nos honestum esse censemus, philosophiam conferre ad coelestia dicta, et in tanta caligine humanae mentis autoritatem divinam consulere, ubicumque possumus (ib. 216). Nach Psalm 19, 5–7; 104, 5. Prediger 1, 4. 5 gilt ihm die Anschauung des Ptolemäus, daß die Erde im Mittelpunkt der Welt unbeweglich stehe (wofür er übrigens auch natur-

wissenschaftliche Gesichtspunkte beizubringen sucht, qua emoderate judicantibus et veritatem amantibus satisfaciunt S. 217 ff.), durch göttliche Offenbarung bestätigt. Derselben entnimmt er den Anfang der Welt „jetzt vor 5507 Jahren" (gerechnet von 1545), „quamquam brevitas temporum mundi physicis ridicule videtur" und wiewohl „multa sunt quae vehementer offundunt rationem, si tam recens initium mundi constituatur" (21 f.). Diese räumlich-zeitliche Begrenzung der Welt, zumal die Kleinheit der Erde (deren Umfang nur 5400 deutsche Meilen messe) weist bereits darauf hin, daß auch ihr Ziel nur ein begrenztes, finitus aliquis numerus hominum sei (215). Noch andere Welten anzunehmen, ist unmöglich, weil man nicht annehmen kann, daß in irgendeiner anderen Welt Menschen ohne Erkenntnis des Sohnes Gottes zum ewigen Leben gelangen. So wissen wir denn, daß Gott mit uns, tanquam civem hujus mundi esse... non fingamus eum abesse in alio mundo et alios homines curare (ib. 221). Weiter läßt sich die klein-menschliche Auffassung des Weltganzen und Gottes selbst nicht treiben als in diesen Worten, die doch aus der Grundlehre des kirchlichen Christentums nur eine notwendige Konsequenz zu ziehen scheinen. Es versteht sich von selbst, daß die anthropozentrische Betrachtung der Natur überall vorwiegt und bis in die Einzelheiten hin verfolgt wird. Sie beherrscht selbst die Welt der Gestirne und führt hier auf die Astrologie. Zwar über die Fixsterne, die sich in der äußersten Sphäre, nunquam loca, intervalla, figurationes, magnitudines suas permutantes, um die Erde schwingen, ist nichts Weiteres zu bemerken. Aber Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn (und in den höchsten Luftschichten, tief unter der Mondsphäre die Kometen, aus giftigen Erddünsten gebildet und von der Sonne oder anderen Gestirnen in Brand gesetzt, S. 261. 352 f.) üben einen tiefgehenden Einfluß auf das Geschick der Menschen aus. Gegenüber der Polemik des Basilius und des Pico v. Mirandola hält Melanchthon mit vollem Bewußtsein an dieser Lehre der Alten fest, weil es sophistisch sei, der allgemeinen (manifesta) Erfahrung zu widersprechen (XIII 332, vgl. besonders de dignitate astrologiae 1535 CR XI 261—66. Interpretatio operis... Ptolemaei de praedictionibus astronomicis XVIII 14 ff.; in elementa physices öfters). Ihm erscheint es als sicher, quod lumen coeleste magnam vim habeat in elementis et mixtis temperandis et alterandis. Dem Saturn schreibt er ein lumen melancholicum zu, Iovis temperatum, Martis cholericum, Solis vivificum, Mercurii siccius, Veneris et Lunae humidius (XI 264 f.; vgl. XIII 267), das namentlich auf die menschlichen Temperamente einwirkt (z. B. XIII 340); doch ist allem Aberglauben gegenüber festzuhalten, daß die Konstellationen der Gestirne nicht eine fatalistische Notwendigkeit, sondern nur naturales inclinationes herbeiführen, nur eine neben andern Ursachen bilden (z. B. XIII 322, 342 f.). „Multa gubernat natura, non omnia" (XIII 325). Wäre die Natur der Menschen unverderbt geblieben, hätte in ihr das göttliche Licht als Leiter aller Bewegungen geglänzt, so hätten auch die Sterne in einer unbefleckten Materie andere Einflüsse (actiones) ausgeübt. Aber jetzt unter den gegenwärtigen Bedingungen sind die Einflüsse ungünstiger. Man mag die göttliche Weisheit preisen, die die Bahnen so eingerichtet hat, daß die Planeten zeitweilig der Erde ferner stehen und daher geringere Macht zu schädlichen Wirkungen besitzen (342, 274). Man muß übrigens, um nicht Melanchthon unrecht zu tun, beachten, daß für die Astrologie damals sogar vielfach Lehrstühle bestanden und daß selbst Koppernikus (s. Prowe I 2, S. 408, 414 f.) wie Kepler (s. die Literatur) noch an ihr festhielten.

Neben der Astronomie rechnet Melanchthon zur „Physik" den Gesamtbereich der Naturwissenschaften sowie die Psychologie, die er, wesentlich Aristoteles folgend, in De anima näher ausgeführt hat. Es genügt, zur Kennzeichnung wenige Sätze anzuführen. Melanchthon erkennt den Satz an, daß ex nihilo nihil fit, aber nur für die natura jam condita et ordinata (376, 295). Das Korrelat bildet die Annahme eines amorphen Grundstoffs, der materia elementaris, aus der freilich die himmlischen Sphären nicht bestehen (223). Grundeigenschaft der Materie für sich ist die Trägheit (293); freilich zeigt sie sich empirisch gebunden an die Form (d. h. den finis generationis, hoc est ipsa rei, ut ita dicam, exaedificatio), von der sie zugleich beständig losstrebt (ingens adpetitio ruens sine fine ad alias formas). Damit ist ein unaufhörliches Werden gegeben: ex pomo carnem, ex carne hominem, et rursus ex homine resoluto in elementa pomum. Doch wird der Sohn Gottes den tausendfach zerstreuten Leib wunderbar sammeln und vom Verderben befreien (296 ff). Melanchthon nimmt mit den Alten 4 erste und einfache Elemente an, aus deren verschiedenartiger Mischung alle irdischen Körper bestehen, die aber auch vermögen, sich ineinander umzuwandeln (z. B. Wasser in Luft, 295). So sollen alle Metalle aus Quecksilber und Schwefel entstehen, so ist Gold „ex argento vivo rubro et purissimo, et ex sulphure, vi Solis coctum" (405). Der Lebensvorgang erscheint ihm similis flammae, subinde rapienti ex humido

alimentum (406). Wesentlich ist ihm gegenüber den Epikuräern die Behauptung der Konstanz der Arten als ein Zeugnis wider die reine Atomistik: „Tendunt corpora ad certum finem, id est, habent certos modos propagationis seu generationis, et certas affectiones" (349 f.). Doch macht es ihm keine Bedenken, auch generatio aequivoca anzunehmen, z. B. der Frösche ex vapore putrefacto (405).

Geleitet, durchdrungen und getragen ist Melanchthons gesamte Naturbetrachtung vom Gottesgedanken. Zwar ist es nicht die evangelische Tiefe der Gotteskenntnis, die in die Physik gehört, sondern nur legis notitia, wie sie in den Bereich der Vernunft gehört (198). Aber in dieser Beschränkung, als Behauptung einer mens aeterna, causa boni in natura gehört allerdings die Gottesidee für Melanchthon notwendig in die Physik hinein. Er hat die verschiedenen überlieferten Schlüsse auf Gottes Dasein (mit Ausnahme des ontologischen) sich angeeignet, insbesondere dem aristotelischen Schluß vom *κινούμενον* auf ein *πρῶτον κινοῦν* in der Physik größere Bedeutung zugeschrieben (201, 373 ff.). Indes der Gedankengang, der ihm wie aller religiösen Betrachtung der Natur besonders naheliegt und der unaufhörlich wiederholt wird, ist der Schluß von den unverbrüchlichen Ordnungen der Natur auf einen Geist, der sie so gestaltet hat, insbesondere auch von der Natur des menschlichen auf die des göttlichen Geistes. Demgemäß gibt er den naturwissenschaftlichen Studien überall eine direkt religiös-ethische Abzweckung, so daß in seinen naturwissenschaftlichen und medizinischen Reden das ethisch-religiöse Moment meist stärker hervortritt als das eigentlich Fachwissenschaftliche und sie das Gepräge von Mahnreden erhalten. Überall macht sich die Rangordnung geltend, daß die Physik primum sit ad agnitionem dei, deinde ut monstret vitae praesidia (XIII 190).

Es wäre ungerecht, die bisher gekennzeichnete Anschauung von den Maßstäben heutiger Wissenschaft aus zu kritisieren. Immerhin wird man schon vom Standpunkte jener Zeit aus urteilen müssen, daß die Energie naturwissenschaftlichen Denkens, die schon in den wissenschaftlichen Leistungen der Alten steckte, bei Melanchthon durch die Bindung an den Schriftbuchstaben und an das geltende Dogma stark gefesselt sind; namentlich sind alle Ansätze der atomistischen Betrachtungsweise als zur Gottlosigkeit führend bei ihm ausgemerzt. Aber überhaupt ist die Bindung an das Herkommen und an den common sense bei ihm eine starke. Öffentlich absurdas sententias aufzustellen (wie Koppernikus) ist unrecht und schädlich (XIII 216). Weise Regenten sollten solche Petulanz der Geister in Schranken halten (IV 679). In Wirklichkeit ließ sich freilich, wenn man sich in die wissenschaftlichen Probleme der alten Meister vertiefte, ein Fortschritt der Wissenschaft anbahnen, der in ungeahnter Weise über sie hinaus zu ganz neuen Einsichten führte.

2. Es ist kein Zufall, daß in der Entwicklung der Naturwissenschaften gerade die Astronomie im Bunde mit der Mathematik die Führung gehabt hat; denn gerade sie waren bereits im Altertum zu einer Höhe der Ausbildung gelangt, wie kaum ein anderer Zweig der Naturforschung. Nur im Zusammenhange mit seinen zahlreichen und bedeutenden Vorgängern läßt sich die epochemachende Leistung des Koppernikus (die Schreibung Copernicus hat sich durch die älteste Ausgabe seines Werkes eingebürgert; genauer ist Koppernikus zu schreiben) begreiflich machen. Er ist, wie auch Kepler, kein hervorragender Beobachter gewesen; mußte er es doch unter den ungünstigen Beobachtungsverhältnissen in Frauenburg für ein höchst erwünschtes Ziel halten, seine Ermittlungen der Fixsternörter „bis auf 10 Minuten der Wahrheit nahe zu führen" (Prowe I 2, 58). In dieser Beziehung mußte und durfte er sich auf die „herrlichen und bewunderungswürdigen Aufschlüsse" (so seine Worte ib. 129) verlassen, welche die Alten hinterlassen haben. Die hervorragende Bedeutung, die man den Himmelszeichen beimaß, hat es veranlaßt, daß die ersten astronomischen Aufzeichnungen fast zu den ersten uns bekannten Anfängen menschlicher Kultur zurückreichen. Aus dem 17. vorchristlichen Jahrhundert etwa stammt ein babylonischer Kalender mit Voraussagen von Finsternissen, die auf der Erkenntnis ihrer regelmäßigen Wiederkehr beruhen müssen. Im 12. Jahrhundert ist die Einteilung des Tierkreises bezeugt. Seit dem 8. Jahrhundert vermag man dort angeblich die Winkel der Gestirnbeobachtung bis auf 6 Bogenminuten, den Zeitlauf durch kunstvoll konstruierte Wasseruhren bis auf ³⁄₄ Minuten zu bestimmen. Fügen wir hinzu, daß man in Babylonien den Umlauf des Mondes am Fixsternhimmel bis auf wenige Sekunden genau bestimmte, in der Seleucidenzeit die angenäherte Umlaufszeit der Venus und selbst des Saturn am Himmel erkannt hatte, so wird man der schon damals erreichten Präzision der Beobachtung hohe Anerkennung zollen müssen. Die Griechen traten in dies Erbe ein und vermehrten es. So vermochte Hipparch (um 160—125 v. Chr.) auf Grund der Lagebestimmung von Aristill und Timocharis (um 300) bereits das Vorrücken der Nachtgleichen festzustellen; er entdeckte, daß die Länge des Sonnenjahres um

etwa 5 Minuten kürzer sei als $365\frac{1}{4}$ Tage; er beobachtete auch die Exzentrizität der Sonnenbahn und verfaßte ein Fixsternverzeichnis, das die Orte von 1026 Sternen verzeichnete. An der Vermehrung des astronomischen Tatsachenmaterials, das von Ptolemäus im 2. Jahrhundert n. Chr. in seiner μεγάλη σύνταξις τῆς ἀστρονομίας zusammengestellt ward, haben auch die Araber mitgearbeitet. Wie hinsichtlich des Beobachtungsmaterials, so ist auch in der mathematischen Berechnung Koppernikus von den Griechen abhängig. Die ersten Anfänge mathematischen Denkens finden sich bei den Ägyptern. Aber erst die pythagoräische Schule entwickelte die Lehre vom Dreieck und von den Proportionen und beschäftigte sich mit den regelmäßigen Vielecken und den regelmäßigen Körpern. Archimedes (geb. um 287) vermochte bereits den Inhalt nicht nur des Kreises, sondern auch der andern Kegelschnitte annähernd zu berechnen und fand das Verhältnis der Kugel zum umschließenden Zylinder. Die Grundlagen der sphärischen Mathematik wurden entwickelt und Hipparch schuf als trigonometrisches Hilfsmittel eine Sehnentafel, die Ptolemäus bis auf halbe Winkelgrade mit hinreichender Genauigkeit bestimmte. Auch die Araber haben namentlich durch Einführung unsers dekadischen (indischen) Zahlensystemes und durch Reduktion der Bogensehnen auf den Sinus nicht unwesentlich zur weiteren Entwicklung beigetragen. Die Verbindung astronomischer Beobachtung und mathematischer Konstruktion führte schon bei den Griechen zu den ersten Versuchen, die Massen und die Entfernungen der Gestirne zu berechnen. So lehrte Aristarch von Samos in der ersten Hälfte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts das Verhältnis der Entfernungen der Sonne und des Mondes von der Erde zu bestimmen, das freilich infolge ungenauer Winkelmessung noch nicht annähernd richtig ausfiel (19:1). Auch fand er, daß die Erde etwa dreimal so groß wie der Mond, dagegen dreihundertmal so klein sei wie die Sonne. Einen ersten Versuch der Erdmessung machte Eratosthenes (geb. 275), indem er den Winkel der Sonnenhöhe um Mittag in Alexandria mit dem ihm bekannten in dem etwa 5000 Stadien entfernten Syene verglich und diesen Kreisbogen gleich $\frac{1}{50}$ des Kreises fand, was unter Voraussetzung der Kugelgestalt für den Erdumfang die Größe von 250000 Stadien, d. i. etwa 6000 geogr. Meilen ergab. Eine annähernd richtige Berechnung der Entfernung des Mondes von der Erde gab Hipparch, indem er ihn auf 59 (statt 60,27) Erdhalbmesser bestimmte, während sich ihm für die Entfernung der Sonne nur 1200 Halbmesser ergaben. Auch erhielt er, daß der Durchmesser der Sonne $5\frac{1}{2}$mal so groß als der der Erde, dieser $3\frac{2}{3}$mal so groß als der des Mondes sei, was für letzteren ein vorzügliches Resultat ist. Beachtet man, daß sich die Volumen ungefähr wie die Kuben jener Zahlen verhalten und vergleicht nun, daß Koppernikus das Größenverhältnis von Mond, Erde und Sonne gleich 1:43:6937 bestimmt, so erkennt man, daß er auch in dieser Beziehung einen Fortschritt über die Griechen hinaus nicht gebracht hat.

Aber selbst im leitenden Grundgedanken seiner Reform der Astronomie, durch welche er diese über Ptolemäus hinausführte, ist Koppernikus bewußtermaßen von den Griechen abhängig. Pythagoräischen Anschauungen folgend, hatte schon Plato im Timäus Andeutungen über die Anordnung des Weltbaues gemacht. Von dem Grundsatze aus, daß die Welt ein Abbild der höchsten Idee und vollkommen, ein seliger Gott sei, meint er dem Weltall Kugelgestalt beilegen zu müssen, weil diese die vollkommenste und sich selbst ähnlichste aller Gestalten sei, zugleich die Darstellung der absoluten Selbstgenügsamkeit (c. 7, 33). Als Bewegung aber wird dem Weltall und seinen Teilen die kreisförmige mitgeteilt, die seiner Gestalt angemessen, dem Nachdenken und Verstande am meisten eigentümlich ist, die auf derselben Bahn, im selben Raume in sich selbst zurückkehrt (7, 34. 11). Die harmonische Gliederung der Teile des Weltganzen denkt Plato, wiederum pythagoräischen Anregungen folgend, der Harmonie der Seele gemäß, wie sie in der Harmonie der Töne zum Ausdruck kommt (c. 8; zur Erklärung der Einzelheiten vgl. in der Müllerschen Übersetzung Bd 6, 1857 S. 99 ff., 263 ff.). Diese Gedanken wirkten sehr anregend auf die Forschung ein, zumal Plato selbst es als wichtigste Aufgabe der Astronomie bezeichnete, die beobachteten, scheinbar unregelmäßigen Bewegungen der Himmelskörper auf gleichförmige zurückzuführen. Auch Aristoteles, der im übrigen die pythagoräische Auffassung vielfach bekämpft, hält doch daran fest, daß für das göttliche und ursprünglichste Seiende, den Himmel, nur die Kreisbewegung die naturgemäße sein könne, wie es auch nur kugelförmig zu denken sei. Diese Vorliebe für Kreis und Kugel ergibt sich ihm wie Plato aus ihrer „Vollendung", sofern die Bewegung hier kontinuierlich und stetig in sich selbst zurückkehre und somit die größte Schnelligkeit erreichen könnte (περὶ οὐρανοῦ I 2, II 4). Unmöglich kann die Bewegung eine ungleichmäßige sein (II 6), denn ἡ τοῦ κόσμου τάξις ἀίδιός ἐστιν (II 14). Die Gestirne denkt er bestehend aus dem Stoff, worin sie ihre Raumbewegung haben (II 7); er denkt sie nicht im Wirbel oder rollend sich bewegen, sondern ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις φέρεσθαι (II 8). Eine

schwierige Aufgabe war es nun freilich, mit solchen Annahmen die wirklichen Beobachtungen der Planetenbahnen auszugleichen. Hier hatte schon Eudoxos von Knidus (geb. ca. 408) versucht, einen Ausgleich durch die Annahme zu schaffen, daß jede der sieben Kugeln, während sie sich in der gemeinsamen Bewegung von Osten nach Westen dreht, gleichsam unmittelbar in einer zweiten, diese in einer dritten Kugel stecke, deren Bewegung in andrer Richtung vor sich gehe; bei Sonne und Mond glaubte er sich mit diesen drei Bewegungen begnügen zu können, für die Planeten mußte er noch eine vierte annehmen. Dagegen gebrauchte Kalippus, um der fortgeschrittenen Beobachtung Genüge zu tun, für Saturn und Jupiter je 4, für die andern 5 Körper je 5, zusammen also 33 Sphären, und Aristoteles fügte, um das Prinzip der konzentrischen Kreise streng zu wahren, noch 14 weitere Sphären hinzu. Dagegen sah sich Ptolemäus genötigt, um der inzwischen genauer bekannt gewordenen Mondbahn zu genügen, (nach dem Vorgange von Früheren) die sog. Epizyklentheorie anzuwenden, d. h. anzunehmen, daß der Mittelpunkt des vom Monde beschriebenen Kreises sich selbst auf einem Kreise um die Erde bewege. Dabei verhehlte er sich nicht, daß Spätere genötigt sein würden, diese Theorie noch zu vervollkommnen, was auch von den Arabern versucht ward. Die Sonne aber ließ er sich in einem Kreise um die Erde bewegen, in dessen Mittelpunkt nicht die Erde stand. Die gleichen Hilfsmittel des Epizykels und des exzentrischen Kreises wendete er auch bei den Planeten an und erhielt durch zweckmäßig gewählte Annahmen auch die Möglichkeit zu befriedigender Berechnung der Umläufe. Dagegen mußte mit fortschreitender Beobachtung die Theorie immer komplizierter und zugleich verwirrender werden, so daß der Ausspruch des um die Verbesserung der Planetentafeln verdienten Alfons v. Kastilien (um 1250) begreiflich wird, die Welt würde besser geworden sein, wenn Gott ihn bei ihrer Erschaffung zu Rate gezogen hätte. An diesem Konflikt der Theorie mit der Erfahrung setzt nun Koppernikus den Hebel an: „Wenn auch C. Ptolemäus der Alexandriner, der an bewunderungswertem Geschick und Fleiß die anderen weit übertrifft, auf Grund von mehr als vierhundertjähriger Beobachtung diese ganze Kunst fast zur Vollendung geführt hat, so daß nichts mehr zu fehlen scheint, was er nicht erreicht hätte, videmus tamen pleraque non convenire iis, quae traditionem ejus sequi debebant, aliis etiam quibusdam motibus repertis illi nondum cognitis". Zur Verzweiflung sei um so weniger Grund, je mehr die lange seither verstrichene Zeit erlaube, mit den alten Feststellungen die neu gefundenen Daten zu vergleichen (so in der ursprünglichen Vorrede seines Werkes). Damit verbindet sich der Vorwurf, daß die mathematischen Erklärungen ein einheitliches Prinzip und eine Grundanschauung der Harmonie der Welt vermissen lassen und ebensowenig eine einheitliche Anschauung gewähren, wie wenn man Hände, Füße, Kopf und andere Glieder von verschiedenen Menschen zu einem Leib verbinden wollte (so in der Vorrede an den Papst Paul III.).

In der Aufstellung dieser Forderungen lenkt Koppernikus zu dem pythagoräisch-platonischen Ausgangspunkte zurück. Zugleich ward ihm Kunde, wenn auch spärliche, davon, daß man im Altertum bereits neben der geozentrischen Theorie andere aufgestellt hatte. So hatte der Pythagoräer Philolaos, zu Platos Zeit, die Erde samt ihrer Gegenerde sich in 24 Stunden um ein Zentralfeuer bewegen lassen. Herakleides Pontikos (um 339 v. Chr.), der pythagoräische und demokritische mit platonischen Anschauungen verschmolz, hatte mit den Pythagoräern Niketas und Ekphantus aus Syrakus die tägliche Rotation der Erde um ihre Achse angenommen und demgemäß den Fixsternhimmel ruhend vorgestellt. Er behauptete, jeder Stern sei eine Welt mit eigner Erde, eigner Luft und eignem Äther. Er behauptete ferner (und auch diese Ansicht hatte Koppernikus durch Vermittlung des Martianus Capella (5. Jahrh. nach Chr.) kennen gelernt, daß Venus und Merkur sich um die Sonne als ihren Mittelpunkt bewegten und deswegen von ihr nicht weiter fortgehen könnten, als es die Kreise ihrer Bahnen erlaubten. Dagegen hat Koppernikus gerade die präziseste Vorwegnahme seiner Theorie im Altertum nicht gekannt. Der schon erwähnte Aristarch hat, wie Archimedes in seiner Sandrechnung berichtet (vermutlich von seiner Feststellung aus, daß die Sonne viel größer sei als Erde und Mond), die Annahme aufgestellt, die Fixsterne samt der Sonne seien unbeweglich, die Erde aber werde in einer Kreislinie um die Sonne, die in der Mitte der Erdbahn stehe, herumgeführt. Fragt man sich, weshalb diese Theorie nicht schon im Altertum größern Beifall gefunden hat, so wird man sich an die wuchtige Bekämpfung erinnern müssen, die namentlich Aristoteles ihr gewidmet hat und die in der Tat damals kaum widerlegbar war. Er macht nicht nur geltend, daß am gleichen Punkte der Erdoberfläche stets ohne jede Veränderung die Auf- und Untergänge der gleichen Fixsterne beobachtet werden und daß Körper, so hoch sie auch geworfen werden, stets am nämlichen Punkte wieder herabfallen (*περὶ οὐρανοῦ* II 14). Wichtiger noch ist die dynamische

Grundanschauung, die er entwickelt. In interessanter Weise bestimmt er die Schwere als τὸ φέρεσθαι πεφυκὸς ἐπὶ τὸ μέσον (I 3) und meint, daß schon das gleichmäßige Hindrängen der Teile zum Mittelpunkt die Kugelgestalt der Erde bedinge (II 14). Den Alten stimmt er darin bei, ὅτι τὸ ὅμοιον φέροιτο πρὸς τὸ ὅμοιον (IV 3). Aber nun meint er, daß Schwere nicht allen Elementen eignet, sondern eben vorzugsweise der Erde, während Luft und Feuer, ohne Schwere zu besitzen, nach oben streben, vollends aber die Himmelskörper ätherischer Art sind. Ist dem reinsten Äther der Fixsternsphäre schnellste Bewegung eigen, so schwächt sich diese im Maße der Vergroberung ab und vollends der Erde selbst und ihren Teilen ist nicht Bewegung, sondern Trägheit eigen. Wenn man daher „die Erde dahin versetzte, wo jetzt der Mond steht, so würde jedes Teilchen nicht zu ihr hingetragen werden, sondern immer noch dahin, wo sie jetzt ist" (IV 3; II 14). Man muß aber beachten, daß diese dynamische Ansicht nicht nur an der damaligen Naturansicht einen starken Rückhalt hatte, sondern zugleich, wie schon Platons Timäus zeigt, den Ausgleich der wissenschaftlichen Erkenntnis mit dem Volksglauben in der Form einer sublimierten Mythologie nahelegte, der in den spätern philosophischen Systemen mit Eifer entwickelt wurde. Umgekehrt war Aristarch mit dem Volksglauben in scharfen Konflikt gekommen. War er doch beim Areopag wegen Gotteslästerung verklagt, quod Vestae sacra movisset. Terram moveri asserens (nach Keplers opp. VI 185).

Bewundernswert ist es, mit welch innerer Kraft und Sammlung Koppernikus, über die physikalischen Bedenken zu jener schon im Altertum fast verschollenen Annahme einer Erdbewegung zurückschreitend, seinen Grundgedanken vertieft und ihm in dreißigjähriger Arbeit eine systematische Vollendung und eine Verbindung mit allen Taten und Problemen der Astronomie zu geben vermocht hat, in der er mit dem System des Ptolemäus erfolgreich konkurrieren konnte. In Krakau, wo man nach einem gleichzeitigen Nürnberger Zeugnis damals besser als in Deutschland Astronomie studieren konnte (Prowe I 137) in die Elemente seiner Wissenschaft eingeweiht, in Bologna und Padua (bis 1506) für den Humanismus gewonnen, mit Plato und dem griechischen Text des Ptolemäus bekannt geworden, früh zu Zweifeln an der herkömmlichen Ansicht gedrängt, hatte er schon 1507 seine Grundgedanken schriftlich fixiert, aber lange gemeint, sie nach pythagoräischer Weise nur Freunden mitteilen zu dürfen, bis er schließlich gegen Ende seines Lebens ihrem Andrängen wich. In einem für Freunde bestimmten Commentariolus, der, nur handschriftlich verbreitet, lange gänzlich verschollen war, geht er von dem Postulat aus, daß die Himmelskörper, welche die vollkommenste Rundung aufweisen, auch eine gleichförmige Bewegung zeigen müssen. Einer solchen können aber die wirklich nachgewiesenen Sternörter nur eingeordnet werden, wenn man alle Planeten, mit ihnen die Erde, die Sonne, die im Mittelpunkte ihrer Bahnen steht, umkreisen läßt. Die Erde dreht sich täglich um sich selbst, indem ihre beiden Pole dabei unverändert ihre Richtung beibehalten. Das Firmament und die letzten Himmelsräume bleiben ganz unbewegt. Ob die Fixsternsphäre endlich oder unendlich ist, läßt sich nicht bestimmen; jedenfalls ist sie so weit entfernt, daß ihr gegenüber die Entfernung der Erde von der Sonne unmerklich klein ist (Prowe I 2, 288 ff.; vgl. Revol. I 4—6, 9—11). In der Tat mußten, da die jährliche Parallaxe auch des nächsten Fixsternes kleiner als eine Bogensekunde ist, bei den Hilfsmitteln jener Zeit alle Meßversuche vergeblich bleiben. Die Sonne denkt Koppernikus noch unbeweglich im Zentrum des Fixsternhimmels stehen. Auch bedarf er, da er noch an der Kreisförmigkeit der Planetenbahnen festhält, noch einer Häufung von Kreisen. „Demnach bedarf die Merkurbahn einer Kombination von 7 Kreisen, Venus braucht davon 5, die Erde 3 und der um sie kreisende Mond 4, Mars, Jupiter und Saturn endlich je 5. Also genügen überhaupt 34 Kreise, um den ganzen Bau der Welt, den ganzen Reigentanz der Gestirne zu erklären" (Prowe I 2, 292). Übrigens zeigt eine von ihm selbst gestrichene Äußerung seines ursprünglichen Manuskriptes, daß er auch die Möglichkeit elliptischer Bahnen der Himmelskörper schon erwogen hat (ib. S. 508). Hinsichtlich der Kometen, denen keine besondere Ausführung gewidmet wird, bleibt es bei der überlieferten Ansicht.

Die Ausführung des ganzen Werkes ist eine ausschließlich mathematische und gerade in dieser Beschränkung mußte es überzeugend wirken. Dem gegenüber tritt die physikalisch-dynamische Theorie, die noch durchaus unfertig ist, ganz zurück. Doch fehlt es auch hier nicht an verheißungsvollen Ansätzen. Humboldt (Kosmos II 347 f.) irrt allerdings, wenn er den Begriff der Schwere als appetentia quaedam naturalis partibus indita bei K. neu findet; aber neu ist allerdings, daß er diese Kraft auch in Sonne, Mond und Planeten wirksam denkt (I 9). Die in der Nähe der Erde befindliche, mit Wasserdämpfen erfüllte Luft läßt er den gleichen Gesetzen folgen wie den Erdkörper selbst (I 8). Er weist darauf hin, daß man die

Sonne, die lucerna mundi, an gar keinen richtigeren Platz stellen könne quam unde totum simul possit illuminare (I 10).

Schon die eben zitierte Stelle läßt zugleich an diesem Höhepunkte der Betrachtung ihren religiösen Ertrag hervortreten. K. spricht von dieser neuen Welt, die sich ihm aufgetan hat, als dem pulcherrimum templum und läßt das Kapitel in den Worten ausklingen: tanta nimirum est divina haec Opt. Max. fabrica. Am ausführlichsten hat er sich hierüber in der schönen Einleitung zum ersten Buche geäußert, die das Manuskript (nicht der erste Druck) enthält: Quis enim inhaerendo iis, quae in optimo ordine constituta videat divina dispensatione dirigi, assidua eorum contemplatione et quadam consuetudine non provocetur ad optima, admireturque opificem omnium, in quo tota felicitas est et omne bonum? Neque enim frustra divinus ille psaltes delectatum se diceret in factura Dei et in operibus manuum ejus exultabundum, nisi quod hisce mediis, quasi vehiculo quodam, ad summi boni contemplationem perducamur?" Über den Vorwurf der Schriftwidrigkeit läßt er sich in der Widmung an Paul III. so aus: „Si fortasse erunt *ματαιολόγοι*, qui cum omnium Mathematum ignari sunt, tamen de illis judicium sibi sumunt, propter aliquem locum scripturae, male ad suum propositum detortum, ausi fuerint meum hoc institutum reprehendere ac insectari: illos nihil moror, adeo ut etiam illorum judicium tanquam temerarium contemnam". Sehr geschickt weist er auf die inzwischen allseitig als verfehlt erkannte Polemik des sonst so bedeutenden, aber mathematisch ungebildeten Laktanz wider die Kugelgestalt der Erde und stellt den Grundsatz auf: Mathematica Mathematicis scribuntur.

In der Tat hatte die Berufung auf das Urteil des feingebildeten Papstes selbst — schon Clemens VII. hatte sich über das neue System eingehenden Vortrag halten lassen — die Wirkung, daß in der katholischen Welt das Werk ungehindert seinen Weg machen konnte, solange es in den Studierstuben der Mathematiker blieb. Auf protestantischem Boden mußte, wie Luthers bekannte Äußerung zeigt, der Konflikt mit dem Schriftbuchstaben von vornherein stark empfunden werden. Osiander, der die Herausgabe des Werkes übernahm, versuchte den Konflikt dadurch zu mildern, daß er in einer Vorbemerkung an den Leser hervorhob, daß es sich um bloße Hypothesen handle, die ihrem Zwecke genügten, wenn sie, auch ohne wahr zu sein, auf eine Rechnung führten, welche den Himmelsbeobachtungen entspricht. Die Wahrheit selbst könne nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden (Details bei Prowe a. a. O. 520 ff., auch 493 f.). Konnte dieses Auskunftsmittel das System auch vor der Verurteilung eines Melanchthon nicht schützen, so fand es doch bei den Wittenberger Mathematikern Rhäticus und Reinhold, später bei Mästlin, Keplers Lehrer, u. andern z. T. begeisterte Aufnahme, durfte freilich nicht öffentlich gelehrt werden. Dagegen hat der bedeutende Tycho Brahe (1546—1601), der sich um die praktische Astronomie die größten Verdienste erworben und die Örter der Fixsterne bis auf eine halbe Minute genau bestimmt hat, sich dem Koppernikanischen System nicht angeschlossen, sondern blieb mit Bezug auf die Erde bei der alten Lehre stehen und ließ nur die Planeten um die Sonne kreisen. Gegen die Koppernikanische Lehre konnte er nicht nur astronomische, physikalische und religiöse Bedenken ins Feld führen, sondern er vermochte auch zu zeigen, daß die von K. berechneten Größen und Örter der Wirklichkeit nicht entsprachen, ja daß man dem großen Kreis der Erde eine veränderliche Größe geben müßte, um mit K. die Erscheinungen der oberen Planeten zu erklären. Auch Baco von Verulam (1561—1626), der nicht ohne Grund als Bahnbrecher der induktiven Methode gefeiert wird, ist unter den Gegnern des K.schen Weltsystems zu nennen. Er meint, daß die K.sche Lehre zwar ab astronomicis principiis non posse revinci, a naturalis tamen philosophiae principiis recte positis posse" (De dign. et augm. sc. IV 1). An anderer Stelle (Works 1740 vol. 2 S. 296 ff.) zählt er die multa et magna incommoda des K.schen Systems auf; er findet sie, Wahres und Falsches mischend, in der Annahme einer dreifachen Bewegung der Erde, in der Scheidung der Sonne von den Planeten, mit denen sie doch so viel gemeinsam habe, in der Einführung so viel unbewegter Gestirne (Fixsterne und Sonne) in die Natur, im Mond-Epizykel u. dgl. Auch findet er es (wie schon Ptolemäus behauptet hatte) wahrscheinlich, daß eine so schnelle Erdbewegung jeden Zusammenhang der Teile zerstören müsse. Dem Ansturm alter Vorurteile und neuer Erkenntnisse hätte die Koppernikanische Weltansicht schwerlich standhalten können, wenn es nicht gelungen wäre, sie zu vereinfachen und durch neue Einsichten zu befestigen.

3. Diese Weiterbildung knüpft sich an den Namen Joh. Keplers (1571—1630). Er erfaßte früh mit großer Begeisterung das Koppernikanische System und hat Gott oft gebeten, er möchte ihn etwas finden lassen, durch das die Wahrheit jenes Systems bewiesen würde.

In der Weise von Pythagoras und Plato, aber unter Voraussetzung der neuen Weltansicht, die Weltharmonie aufzudecken, in der Natur einfache, aber zahlenmäßig darstellbare Harmonien zu finden, das ist sein mit Leidenschaft erfaßtes Streben, das alle seine Arbeiten durchzieht und ihn zu seltsamen Spekulationen treibt. Die Urform des Kosmos bilden, wie er im „Mysterium cosmographicum" (1596) zu enthüllen glaubt, die fünf regelmäßigen Körper, deren Verhältnisse ursprünglich in den Entfernungen der Planeten von der Sonne ausgedrückt sind. Beschreibt man z. B. um die Sphäre, in der die Mars-Bahn liegt, ein Tetraeder und um dieses eine neue Kugel, so erhält man auf dieser die Bahn des Jupiter usw. Berechnung und Beobachtung schienen unter dieser Voraussetzung leidlich übereinzustimmen. Die Unterschiede aber glaubte Kepler durch die Annahme erklären zu können, daß die Vollkommenheit der ruhenden Form durch das Moment der Bewegung modifiziert werde. In ihr aber stellt sich eine andere Harmonie dar, die musikalische, und Kepler weiß ein vollständiges Konzert zusammenzubringen, bei dem Saturn und Jupiter den Baß, der Mars den Tenor, die Erde und Venus den Alt und Merkur den Sopran singt. Mit solch lebhafter Einbildungskraft aber verband er einen eindringenden mathematischen Scharfsinn und eine unermüdliche Beharrlichkeit, seine Entwürfe mit der Erfahrung zu vergleichen und so lange umzugestalten, bis sie dieser genügten. Zugleich hatte er das Glück, daß ihm das umfangreiche Material Tycho Brahes zur Verfügung gestellt ward, und daß er die Untersuchung an der Mars-Bahn, die vom Kreise beträchtlich abweicht, zu führen hatte. In der Astronomia nova seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis (1609) fand er durch mühevolle, unter immer wieder scharfsinnig veränderten Voraussetzungen unternommene Rechnungen die beiden großen Gesetze, durch welche die neue Astronomie sich von der antiken definitiv unterscheidet. Nicht in Kreisen, wie noch Koppernikus angenommen hatte, bewegen sich die Planeten, sondern in Ellipsen, deren einer Brennpunkt die Sonne ist. Und während die Alten sich die Bewegung der Planeten nur als eine gleichmäßige vorzustellen vermocht hatten, hat Kepler schon früh geahnt, daß die Schnelligkeit des Planeten von seiner Entfernung von der Sonne abhängig sei, also mit dieser ab- oder zunehmen müsse. Er fand aber schließlich auf Grund der Mars-Beobachtungen hierfür den einfachen Satz, daß die Verbindungslinie zwischen den Mittelpunkten der Sonne und des Planeten in gleichen Zeiten gleiche Flächen durchmesse. Aber noch galt es festzustellen, in welchem Verhältnis eigentlich das Moment der Lage der Planeten zueinander zu dem ihrer Bewegung stehe, und es gelang Kepler nach langen Mühen, ein solches Gesetz zu finden; in den Harmonices mundi libri V (1619) konnte er feststellen, daß sich die Quadrate der Umlaufszeiten zweier Planeten wie die Würfel ihrer mittleren Entfernungen von der Sonne verhalten. Damit war ein Problem beantwortet, das bis auf Kepler hin niemand auch nur zu stellen gewagt hatte.

Im Unterschiede von Koppernikus verbindet Kepler mit seinen mathematischen Anschauungen aufs engste den Versuch einer „Himmelsphysik", wie er ja geradezu die „Astronomia nova" nannte. Die ganze Astronomie baut er, wie er selbst sagt (VI 306), auf die Hypothesen des Koppernikus, die Beobachtungen des Tycho Brahe und die magnetische Theorie des Engländers William Gilbert (1540—1603) auf. Dieser hatte in einer Schrift über den Magneten (1604, Neuausgabe 1901) zum ersten Male einen Gegenstand der Naturlehre in umfassendem Maße strenger Experimentalforschung unterworfen und glaubte in der magnetischen Anordnung der Teile der Erde (die Pole der Erde hält er zugleich für die magnetischen) einen neuen Beweis für die Drehung der Erde um ihre Achse zu finden. Diesen Gedanken entnahm Kepler nun den Hinweis auf die bewegenden Kräfte des Sonnensystems. Er nahm an, daß die Sonne wie in einem Wirbel rotiere und so eine species immateriata corporis sui in die Weite ausstrahle, analog ihrem immateriellen Lichte; diese immaterielle Substanz rotiere selbst nach Art eines reißenden Strudels durch den ganzen Umfang der Welt und ziehe die Körper der Planeten mit sich ins Kreisen hinein: dies sei intensiver oder schwächer je nach der Dichte jener Emanation. Auch den Planeten selbst legt Kepler motorische Kräfte bei, die er ebenfalls magnetisch, jedenfalls aber als „mere corporeae" facultates denkt (III 156 f.). Wenn er daneben nach der Anschauung seiner Zeit diesen planetarischen Kräften zugleich eine facultas animalis, einen gewissen Instinkt, perspiciendi affectus sine discursu beilegt, so will er damit nicht „theurgischen Aberglauben" verteidigen, sondern nur sagen, nos nondum omnes naturae thesauros angustia cognitionis nostrae exhausisse (V 61). So wenig sich speziell der Magnetismus zu der von Kepler ihm zugewiesenen Aufgabe als geeignet bewährt hat, so ist doch sein Drängen auf ein rein physikalisches Verständnis der kosmischen Bewegungen höchst beachtenswert. Übrigens hat er auch mit der gegenseitigen Anziehung von Erde und Mond bereits gerechnet: nur vermochte er noch nicht den

Einfluß der Schwerkraft auf die Innehaltung ihrer Bahnen zu begreifen, sah vielmehr darin nur störende Nebenwirkungen.

Mit großer Unbefangenheit hat über den anscheinenden Konflikt der neuen Weltansicht mit der hl. Schrift sich Christoph Rothmann, Astronom Wilhelms von Hessen, in einem Schreiben an Tycho Brahe 1588 vernehmen lassen; er meint, aus Gen 1 gehe deutlich hervor, daß Moses nur in allgemeinverständlicher Ausdrucksweise rede, und er schreibt den Propheten in diesen Dingen kein größeres Wissen zu, als andern gewöhnlichen Menschen oder etwa dem Laktanz. Der Hl. Geist habe ihnen nicht die Weisheit, die Gott in die Natur einströmen ließ, offenbaren wollen, sondern die in jenem erstaunlichen und übernatürlichen Geheimnis der Erlösung enthaltene. Wir werden daher in astronomischen Dingen nur wissen, was wir auf dem Wege mathematischer Demonstration gefunden haben (Tych. Brahe lib. I Epistol. Astron. 130, vgl. 120). Demgegenüber verteidigte freilich Brahe die Autorität der Schrift und die schon von den ersten Stammvätern dem Moses und den Propheten zugekommene Kenntnis auf astronomischem und physikalischem Gebiet (ib. 142 f.). Auch Kepler urteilt mit weit größerer Zurückhaltung als Rothmann. Er geht davon aus, daß die hl. Schrift keinen optischen, physikalischen, astronomischen Unterricht enthalte, in ihrer Naturbetrachtung (z. B. Ps 104) die Menschen nicht lehren wolle, was sie nicht wissen, sondern sie an das erinnern wolle, was sie nicht beachten, Gottes Größe und Macht in der Schöpfung. Auch wo sie de mathematicis spreche, wolle sie doch nicht mathematica docere, bediene sich daher nicht der optischen oder mathematischen, sondern der gewöhnlichen Umgangssprache. Wer daher die Schrift in quaestiones naturales hineinziehe, der mißbrauche sie oder müsse doch sein Recht dazu erst beweisen. Deshalb an der vollen Wahrheit der Schriftaussagen zu zweifeln, kommt Kepler so wenig bei, daß er auf Grund von Jos 10 eine Unterbrechung der Erdbewegung annimmt. Auf der andern Seite will er doch auch der wissenschaftlichen Untersuchung ihr volles Recht wahren: Est sane aliqua lingua Dei, sed est etiam aliquis digitus Dei . . . In rebus igitur evidentissimis torquere Dei linguam, ut illa digitum Dei in natura refutet, id religiosissimus quisque maxime cavebit. In der Theologie müsse man Autoritäten, in der Philosophie aber Gründe wägen. Sanctus igitur Lactantius, qui terram negavit esse rotundam; sanctus Augustinus, qui rotunditate concessa negavit tamen antipodas; sanctum Officium hodiernorum, qui exilitate Terrae concessa negant tamen ejus motum. At magis mihi sancta veritas, qui Terram et rotundam et antipodibus circumhabitalem et contemtissimae parvitatis esse et denique per sidera ferri, salvo doctorum ecclesiae respectu ex philosophia demonstro (opp. III 153—156, I 118, II 472 f. usw.).

Zum offenen Konflikt über diese Ansichten ist es innerhalb des Protestantismus nicht gekommen; doch hat es mehr als ein Jahrhundert gedauert, ehe sie sich allgemeine Anerkennung errungen haben. Hafenreffer hat in Tübingen darüber gepredigt, daß Gott nicht die Sonne inmitten der Welt wie eine Laterne im Zimmer aufgehängt habe und hat von Kepler erwartet, daß er als nudus mathematicus handle, unbekümmert darum, ob seine Hypothese den wirklichen Dingen entspreche oder nicht, falls ihr nur die *φαινόμενα* exakt entsprechen (Kepl. opp. I 37). Dagegen sprach sich der seeländische Prediger, Arzt und Astronom Philipp Lansberg (1561—1632), der durch seine mit großem Fleiß entworfenen Tafeln die Keplerschen verdrängen wollte, in seinen Commentationes in motum terrae (1629, lat. 1631), zu denen dann sein Sohn Jakob 1633 eine ausführliche „Apologie“ gegen Löwener und Pariser Theologen veröffentlichte, sehr bestimmt dahin aus, daß nach 2 Ti 3, 16 die hl. Schrift ausschließlich zum Unterricht in der Gerechtigkeit bestimmt sei, in allen anderen Dingen aber sich unseren Sinnen und Begriffen anpasse. Daß Astronomie und Geometrie ihre Fundamente nicht in der hl. Schrift, sondern in sich selbst haben, ergebe sich daraus, daß man nach 1 Kg 7, 23; 2 Chr 4, 2 für das Verhältnis des Durchmessers zur Peripherie die unrichtige Proportion 1 zu 3 erhalte und daß, wie sich an Laktanz zeige, nicht einmal die Frage nach der Gestalt der Erde von der Schrift aus gelöst werden könne. Nach Act 7, 22 habe Moses seine Naturkenntnis nicht durch Inspiration, sondern von den Ägyptern erhalten usw. Unter dem Einfluß Descartes' (1596—1650) und seiner Principia (1644) kam es dann in den Niederlanden zu einer eingehenden theologischen Kontroverse über die Autorität der hl. Schrift auf physikalischem Gebiet. Christoph Wittich (1625—1684), Prof. in Duisburg, zuletzt in Leiden, veröffentlichte 1653 zwei einschlägige Dissertationes, 1659 einen ausführlichen Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate Philosophica a Renato Des Cartes detecta. Er stellt die Frage so: An scriptura de rebus naturalibus loquens adhibeat formulas communi usu tritas, veritatem quidem aliquam, sed ad homines eorumque sensus relatam et praejudiciis atque erroribus involutam referentes, *κρίσιν* suam circa praejudicia non interponendo; an vero, ubi vulgares

locutiones innitantur multis firmissime irradicatis et needum depositis praejudiciis, eas mutet in accuratas et Philosophicas" (§ 451). Indem er mannhaft und geschickt für die erste Alternative eintritt, ergibt sich ihm, daß eine genaue, d. h. philosophische Erkenntnis der Natur sich aus der hl. Schrift nicht schöpfen läßt. W. unterscheidet daher prinzipiell zwei Quellen der Gewißheit, die sich nicht aufeinander reduzieren und auch nicht eine der anderen unterordnen lassen, Offenbarung und Demonstration „utraque aeque magna est in suo genere, nec una certitudo major debet appellari quam altera" (Theologica pacifica § 134, zitiert nach Gaß, Gesch. d. Dogm. 2, 230). Ich unterlasse es, auf die zahlreichen Gegner, die er hatte, einzugehen und füge nur das Urteil hinzu, das 1677 Fr. Spanheim jr. (1632—1701), Professor in Leiden, in seiner De Novissimis circa res sacras in Belgio Dissidiis Epistola ad Amicum mit aller Zurückhaltung aussprach, daß W. über den „philosophischen" Inhalt der Schrift anders zu urteilen scheine, als ihre Würde es verlange, und ihre Interpretation häufig der neuen Philosophie angepaßt habe. Daneben erscheint als besonders anstößig die cartesianische Forderung der perspicuitas, die von W. auch auf das Gebiet des Glaubens ausgedehnt wird. Übrigens spricht sich Spanheim über Descartes' Naturforschung sehr anerkennend aus und fordert für die Forschung, solange sie sich im Gebiete der scientia naturalis bewegt, volle Freiheit (opp. II 957). Nach seinem Bericht sind unter dem Einfluß des Cartesius bereits Thesen aufgestellt worden, wie diese: Fidei prae philosophia nullam esse posse praerogativam. Sceptici rationes tam esse validas, ut patronus veritatis cogatur de cunctis rebus antea creditis aliquamdiu dubitare. Derselben Situation entstammt die angeblich von Ludwig Meyer 1666 verfaßte Schrift „Philosophia scripturae interpres. Exercitatio paradoxa. (Über das Pseudonym vgl. Walch, Biblioth. I 749). Von der Voraussetzung aus, daß alle der Wahrheit widersprechenden Auslegungen der Schrift unechte sind (c. 4 § 5), wird gefolgert (c. 16 § 8), daß die wahre Philosophie der rechte Prüfstein sei, ad quam infallibiliter examinetur et per quam certissime demonstretur, num aliquis sensus scripturae sacrae . . . intentioni scribentis conveniat, an vero ab eadem discrepet. Als orthodoxe Theologen, die den Koppernikanismus verteidigten, werden von Peter Megerlin (Systema mundi Copernicanum 1682 S. 70) noch genannt Franz Burmann (1632—79), Professor in Utrecht, ein angesehener Coccejaner, in England der Mathematiker und Bischof Sethus Wardus (1617—89) und Joh. Wallisius (1616—1703), Mathematiker und Theolog, Begründer jener physikalischen Gesellschaft, aus der die Royal Society hervorging. Die Schriften dieser Männer habe ich nicht eingesehen. Als Beleg dafür, daß der lebhafte Streit in den Niederlanden auch anderwärts Interesse weckte, nenne ich des Kopenhagener Johs. Brunsmann (1637—1707) umfangreiche und in ihrer Art gründliche Schrift Gratia naturae interpres (Frankf. 1688), wo die Kontroverse so gestellt wird, an liceat quaevis sacrae loca scripturae, quae de naturalibus agunt rebus, sive causas sive effecta tangant, sine alia probatione, tantum quod physica sint, excludere a vi probandi (S. 11); demgegenüber wird der Beweis versucht, daß physica dicta der hl. Schrift keine geringere Beweiskraft haben als andere. Nicht einmal den Satz, daß wo sensus et ratio aliud non suadent, sed evincunt demonstrantque, vom Wortsinn abgewichen werden dürfe, will er ohne erhebliche Einschränkungen zugeben (S. 6 ff.). Aus den dem Buche vorangestellten Zensuren ergibt sich, daß es den Consensus der dänischen und holsteinischen Theologen zum Ausdruck bringt. Indes hat es auch unter den orthodoxen Lutheranern an Koppernikanern nicht ganz gefehlt. Der württembergische Diakonus Joh. Jac. Zimmermann (1644—93; abgesetzt 1684 wegen „Böhmischer" Schwärmerei) hat in seiner Exercitatio theoricorum Copernico-Coelestium mathematico-physico-theologica (1689), sowie in der deutsch geschriebenen Scriptura S. copernizans (1690) sogar den Beweis zu führen versucht, „es könne die hl. Schrift in dieser Materie nicht nach dem Buchstaben erklärt werden, wo man nicht des Copernici Meinung und Partei annehme". Indem z. B. Josua nicht nur die Sonne, sondern auch den Mond stillstehen heißt, ist klar, „daß er einen solchen Stand begehrte, durch welchen die Harmonie des gesamten Planetologii nicht zerstöret, sondern mit der Sonnen auch der Mond und andre Planeten dieses Vorticis, und also dieser ganze Vortex oder Wirbel so lange ruhen möchte" (38). Wie Z. die ganze koppernikanisch-cartesianische Weisheit in Gen 1, ferner in der Vision des Ezechiel und mystisch sogar im Vaterunser dargelegt findet, kann ich hier nicht ausführen. In Ez 1 hatte, wie er S. 29 angibt, schon der Engländer Heinrich Morus (1614—87) in seiner Expositio visionis Ezechielis sive Mercavae „das Copernicanische Systema mit denen vorticibus Cartesianis augenscheinlich entworfen" gesehen. Als weitere koppernikanische Schriften von Theologen zitiert er noch die Astraea des Senior und späteren Generalsuperintendenten Michael Havemann (1597—1672) in Stade und Philalethae Exercitatio mathematico-physico-theologica (1689). Erwähnt sei schließlich die charakteristische Äußerung

des namhaften württembergischen Theologen und Mathematikers Joh. Jac. Heinlin, daß er auf Grund der Verurteilung Galileis zu der Überzeugung gekommen sei, daß die verurteilte Ansicht wahr sein müsse, weil der römische Antichrist unmöglich für die Wahrheit eintreten könne (Megerlin S. 72 ff.). Zwar hielten die Wortführer der Orthodoxie, nicht nur Calovius (Systema III 1037), sondern auch noch Hollatius (Theol. I c. 3 qu. 21) an der alten Ansicht unentwegt fest, aber sie kamen damit mehr und mehr ins Hintertreffen. „Nun ist aber die jetzige kuriose Welt bereits so weit avanciert, daß man auch den täg- und jährlichen Umlauf des Erdbodens durch unterschiedliche Experimenta beginnet zu probieren ... diejenigen Theologi, welche wider offenbare Erfahrung den vermeinten buchstäblichen Sinn dennoch behaupten wollten, würden ... dadurch sich u. d. hl. Schrift soviel an ihnen ist, viel ehender der curiosen Welt anstößig machen, als daß sie damit fruchtbarlich thun möchten" (Zimmermann 12, 13). Zu allgemeiner Anerkennung kam freilich die neue Weltanschauung erst im Zeitalter der Aufklärung.

4. Auf katholischem Boden verlief entsprechend dem Zentralismus der Kirchengewalt die Entwicklung erheblich anders. Vergegenwärtigen wir uns unter Absehen von den wissenschaftlichen Problemen zunächst die kirchlich-theologische Seite derselben. In Rom war auf dem Campo di Fiore am 17. Februar 1600 Giordano Bruno verbrannt worden. Unter den ketzerischen Thesen, die er vertreten habe, wird an letzter Stelle neben der Annahme vieler Welten auch die Lehre von der Bewegung der Erde genannt. In der Tat war der Nolaner ein begeisterter Vertreter der Koppernikanischen Weltansicht, die er schon in seinem „Aschermittwochsmahl" (La Cena delle Ceneri 1584) vertreten hat. Aber Koppernikus gilt ihm doch als einseitiger Mathematiker, und er selbst glaubt erst die Sonne der alten wahren Wissenschaft heraufzuführen, der jener wie die Morgenröte vorausgesandt worden ist. Im bewußten Gegensatz zu der Vorstellung eines kugelförmigen Weltganzen, die auch Koppernikus beibehalten hatte, als Mittelpunkt die Sonne setzend, denkt Bruno das All unendlich; unzählige Welten gleich der unsern erfüllen den unendlichen Raum, Sonnen, wie die unsrige, umgeben von ähnlichen Planeten. Man darf auch nicht glauben, ullam partem mundi esse sine anima, vita, sensu et consequenter animali: stultum quippe et hoc vulgare est quod non alia credantur animalia, non alii sensus, non aliae intelligentiae quam quae nostris objiciuntur sensibus (De Immenso IV 7 vgl. Brunnhofer 163). Zu dieser konsequenten Ausgestaltung der neuen Weltanschauung war Bruno dadurch befähigt, daß er sich von der Kirchenlehre innerlich vollkommen losgelöst hatte, insbesondere auch die Gottmenschheit Christi nicht im Sinne der Fleischwerdung, sondern einer dynamischen Gegenwart des Göttlichen im Menschen denkt (Sigwart 88, 101 f.). Zugleich aber hat Bruno diese neue Weltanschauung tief religiös durchdrungen. Gott ist nicht außerhalb, sondern innerhalb des Alls, das innerliche Prinzip desselben; seine Philosophie „enthüllt uns die unendliche Wirkung der unendlichen Ursache, die wahre und lebendige Spur der unendlichen Kraft"; „sie lehrt uns, die Gottheit nicht fern von uns suchen, da wir sie nahe haben, ja in uns, mehr als wir selber in uns sind, sowie die Bewohner der andern Welten sie nicht bei uns suchen müssen, da sie sie bei und in sich haben" (zitiert nach Wohlwill, Galilei I 25). Übrigens darf man Brunos Anschauung nicht eigentlich pantheistisch nennen; allerdings denkt er das erste schaffende Prinzip als ein mit Notwendigkeit und deshalb ohne Begrenzung schaffendes, eben deshalb die Welt als unendlich, aber doch ist nach ihm „die Unendlichkeit Gottes durchaus zu unterscheiden von der Unendlichkeit der Welt. Denn Er ist das ganze Universum als Zusammenfassender und als Ganzheit, das Universum dagegen ist Alles ... im Sinne der Entwicklung und nicht völlig und schlechthin" (Dialoge vom Unendlichen, übs. v. Kuhlenbeck S. 47).

So genial nun auch die Ideen Brunos sein mögen und so befruchtend sie auf Descartes, Spinoza, Leibniz, Goethe fortgewirkt haben, so handelt es sich doch, was nicht übersehen werden darf, um Schöpfungen frei schaltender Phantasie, denen es an der empirischen und mathematischen Begründung noch gänzlich fehlte. In diesem Sinne muß man vornehmlich Keplers, freilich zugleich durch mitwirkende kirchliche Anschauungen beeinflußte Ablehnung verstehen. Er bekämpft eine Beweisführung, die nicht von den Sinnen ausgeht und ihre Annahmen nicht dem Experiment unterwirft, sondern ex abrupto et quasi quodam enthusiasmo sich einen Weltenbau frei konstruiert und demgegenüber will er die Astronomie intra mundi metas halten (II 689). Auf die Frage, ob die Region der Fixsterne eine unendliche sei, antwortet er in seiner reifsten Darstellung, dem Epitome, nur, daß darüber die Astronomie nichts aussagen könne, weil sie in tanta altitudine sensu destituitur oculorum. Jedenfalls sei soweit, als man Sterne erblicken könne, der Raum notwendig ein begrenzter. Den Raum an sich könne man wohl unbegrenzt denken; wo aber

immer ein Stern sei, da sei man im Bereiche endlicher Größen (VI 138 ff., II 687 ff.). Damit verbindet er dann freilich den Gedanken, daß wir Menschen mit unserer Sonne und unserem Planetensystem uns im praecipuus mundi sinus befinden (II 50), und daß die Erde, als Wohnsitz der vernünftigen und gottesebenbildlichen Kreatur, um derer willen die ganze Welt geschaffen sei, der richtige Ausgangspunkt zum Verständnis des Weltsystems bleibe (VI 324 f.). Dagegen hat Gilbert (s. o.) sich im Sinne von Bruno für die Unendlichkeit des Universums ausgesprochen. Galilei scheint zur Annahme einer unendlich ausgedehnten Welt zu tendieren; wenigstens stellt er fest, daß ihre Endlichkeit nicht bewiesen sei (Dialog üb. d. Weltsystem übs. v. Strauß S. 39, 334; vgl. den Brief an Ingoli opp. VI 518 ff.); da wir aber von der Größe der Welt „über die Fixsterne hinaus keine sinnliche Kenntnis besitzen“ (Dialog 335), so hält Galilei die Frage innerhalb der Wissenschaft für unentscheidbar.

In der kirchenpolitischen Aktion hat dieses Problem keine Rolle gespielt, sondern hier handelte es sich ausschließlich um den Konflikt der Lehre vom Stillstand der Sonne und von der Bewegung der Erde mit dem Buchstaben der hl. Schrift und seiner herkömmlichen Auslegung. Galilei selbst hat sich zu diesen Fragen in einem eingehenden Schreiben an seinen Freund und Schüler Castelli vom 14. Dezember 1613, dann in einem ausführlichen Gutachten an die Großherzogin-Witwe Christine von Toscana (1615), endlich in einem Schreiben an Elia Diodati von Paris (15. Jan. 1633) geäußert. Er verwirft es, daß seine Gegner, auf wissenschaftlichem Felde geschlagen, unter dem Schutzmantel fingierter Religiosität die hl. Schrift in ihre Streitigkeiten hineinziehen, und folgt ihnen nur mit Widerstreben auf dies Gebiet. Klug würde man nach seiner Meinung tun, niemandem die Anwendung von Sätzen aus der hl. Schrift in solchen Dingen zu gestatten, zumal die Naturerkenntnis noch keine erschöpfende sei. Die hl. Schrift habe den Zweck, die Menschen von jenen Wahrheiten zu überzeugen, welche für ihr Seelenheil notwendig sind und alle menschliche Fassungskraft übersteigen. Aber für die Erlangung anderer Kenntnisse habe uns Gott mit Sinnen, Verstand und Urteilskraft ausgestattet. Sage man, daß der Theologie als Königin der Wissenschaften zukomme, nach ihren Dekreten und Verordnungen auch die Lehren der anderen sich unterzuordnen, so wäre es dasselbe, als wenn ein absoluter Fürst, welcher weiß, daß er frei befehlen und sich Gehorsam verschaffen kann, ohne Arzt oder Architekt zu sein, verlangen würde, daß man nach seinen Anordnungen sich kurieren oder Gebäude aufführen solle, bei größter Lebensgefahr für die armen Kranken und offenbarem Ruin der Baulichkeiten. Unzweifelhaft habe der Papst Gewalt, auch Behauptungen, welche nicht gerade de fide sind, gutzuheißen oder zu verdammen, aber in keines menschlichen Wesens Gewalt stehe, zu bewirken, daß sie wahr oder falsch würden und anders als sie ihrer Natur nach de facto sind. Denn die Natur ist unveränderlich und unwandelbar für menschliches Verlangen. Bibel und Natur kommen beide von Gott her und seien beide unumstößliche Wahrheit. Aber die Bibel akkommodiert sich ihrem Zwecke gemäß oftmals dem Fassungsvermögen selbst ganz roher und ungebildeter Menschen und verlangt daher an vielen Stellen eine andere Auslegung als wie der Wortsinn scheinbar besagt. Dagegen ist die Natur unerbittlich und unveränderlich, unbekümmert, ob ihre verborgenen Gründe und Mittel zu wirken dem menschlichen Verstande, für welchen sie niemals von den ihr vorgezeichneten Gesetzen abweicht, faßlich sind oder nicht. Bei einem anscheinenden Konflikt zwischen Natur und Bibel handelt es sich nur darum, letzterer die richtige Auslegung zu geben. Man darf nicht die übereinstimmende Auslegung der Kirchenväter, die hier beim Wortsinn stehen bleiben, allein entscheiden lassen, da die Väter die entgegenstehende Ansicht weder gründlich geprüft noch ausdrücklich verworfen haben. Daher würde jetzt vor der Entscheidung eine eingehende Prüfung notwendig sein, wobei die Erfahrungen, Beobachtungen und Gründe beider Parteien gehört werden müßten, ehe nach göttlicher Eingebung mit voller Sicherheit entschieden würde. Einen Versuch der richtigen Schriftauslegung macht G. selbst, indem er Jos 10 koppernikanisch zu deuten unternimmt.

Mit diesen Ansichten stand Galilei durchaus nicht allein. Didacus à Stunica in Salamanca hatte in seinem Kommentar zu Hiob (1584) 9, 4 „quis commovet terram de suo loco“ aus der koppernikanischen Theorie heraus erklärt (S. 205 ff.). Der Karmeliter P. A. Foscarini verteidigte in einer an den Ordensgeneral Sebast. Fantor geschriebenen Lettera sopra l'opinione de i Pittagorici e del Copernico della mobilità della Terra e stabilita del Sole e il nuove Sistema del Mondo (gedruckt 1615) die Probabilität der koppernikanischen Ansicht gegenüber der ptolomäischen und stellte Auslegungsprinzipien für die anscheinend widersprechenden Schriftworte, die er in 6 Klassen teilte, auf. In dem Ex 25 beschriebenen Kandelaber findet er das Planetensystem in koppernikanischer Auffassung abgebildet. Auch der bekannte

Dominikaner Thomas Campanella schrieb 1616 für den Kardinal Bonifazio Gaetani eine Apologia pro Galilaeo (gedruckt zuerst Frankfurt 1622 auf Gaetanis Betreiben), worin er untersuchte, utrum ratio philosophandi, quam Galilaeus celebrat, faveat S. Scripturis an adversetur. Persönlich noch im unsichern über den wissenschaftlichen Wert der koppernikanischen Theorie (54 f.) tritt er doch sehr warm für Galilei gegenüber den Peripatetikern ein. Sehr entschieden wendet er sich gegen den Wahn, daß Aristoteles die Wahrheit über den Himmel bereits festgestellt habe, so daß man bei seiner Lehre sich beruhigen könne (18) und verlangt gerade im Christentum Freiheit wissenschaftlicher Forschung (23 ff.). Sollte Galileis Ansicht irrig sein, so hat davon die theologische Lehre keinen Schaden; deshalb darf man diese Forschungsmethode (philosophandi modus) nicht verbieten. Erheben wir uns wider unsere Physiker und Astronomen, so werden die Protestanten schreien, daß wir gegen die Natur, geschweige denn gegen die Schrift, Gewalt üben (29 f.). Interessant ist der Versuch, nachzuweisen, daß die Tradition durchaus nicht so einhellig für die herkömmliche Schriftauffassung eintrete, wie Galileis Gegner behaupteten (34 ff.), seiner Zeit gemäß die auf Ambrosius begründete Annahme, daß Pythagoras, der Urheber der koppernikanischen Ansicht, als Jude nur die mosaische Weisheit enthüllt habe (55 ff.). Erwähnt sei schließlich, daß C. den Satz, daß es mehrere, ev. bewohnte Welten gebe, als durchaus nicht gegen den Glauben verstoßend verteidigt, wenn nur diese Welten ein zusammenhängendes System bilden (50 ff.).

Wichtiger war freilich für die Entscheidung, wie die der Kurie nahestehenden Theologen, wie namentlich der damals als maßgebende Autorität geltende Kardinal Bellarmin urteilten. Über seine Grundsätze gibt ein Schreiben an Foscarini, veranlaßt durch die Zusendung seiner oben erwähnten Schrift, vom 12. April 1615 (veröffentlicht zuerst von Berti, Copernico 125, abgedruckt auch bei D. Levi, G. Bruno im Anhang, deutsch bei Reusch 62 ff.) erwünschte Auskunft. Er stellt fest: 1. daß es keine Gefahr habe, hypothetisch und rein als Mathematiker von einer Erdbewegung zu reden, wie es seiner Ansicht nach Koppernikus getan habe; aber behaupten wollen, che realmente il solo stia nel centro del mondo è cosa molto pericolosa, weil man dadurch nicht allein die Philosophen und scholastischen Theologen reizt, sondern auch rende false le Scritture Sante. 2. weist er darauf hin, daß das Konzil (von Trient) verboten habe, die hl. Schrift gegen den allgemeinen consensus der Väter auszulegen; überdies stimmten auch die modernen Kommentare darin überein, die hl. Schrift ad „litteram" auszulegen. F. sei klug genug, um sich selbst sagen zu können, ob die Kirche es tragen könne, daß man der Schrift einen ganz entgegengesetzten Sinn gebe. Auch könne man nicht erwidern, daß es sich nicht um eine Glaubenssache handle; das sei zwar nicht ex parte objecti, wohl aber ex parte dicentis der Fall; z. B. würde es häretisch sein, zu leugnen, daß Abraham 2, Jakob 12 Söhne gehabt habe, weil der hl. Geist es sage. 3. Wenn es freilich einen wirklichen Beweis der koppernikanischen Ansicht gäbe, dann müßte man die Schrift con molta consideratione auslegen und eher sagen, wir verständen sie nicht, als, es sei falsch, was bewiesen wird. Doch glaube er nicht daran, bis ihm selbst der Beweis erbracht werde. Wenn sich zeigen lasse, wie er für möglich hält, daß von der neuen Ansicht aus sich die Himmelserscheinungen erklären lassen, so sei das noch kein Beweis, und ob sich ein solcher führen lasse, sei ihm sehr zweifelhaft. Im Zweifelsfall aber dürfe man von der patristischen Schriftauslegung nicht abgehen. Diese äußerst komplizierte Ansicht versuchte Unvereinbares zu verbinden und mußte in der Praxis zu Widersprüchen führen; entweder entschloß man sich in strikter Befolgung des tridentischen Kanons zur Durchsetzung des Schriftbuchstabens, dann mußte die neue Weltansicht als häretisch bezeichnet werden, und so hat Bellarmin nach Zeugnis des Fürsten Cesi (Gal. opp. XII 129) in der Tat im Januar 1615 geurteilt; oder man konnte ihre Wahrheit als sehr unwahrscheinlich erachten (so Bellarmin oben); dann mußte sie als theologisch mehr oder minder verwegen (temeraria, so Urban VIII 1623 vgl. opp. XII 182) zensuriert und ihre theologische Vertretung diszipliniert werden. Selbst der rein mathematisch-physikalischen Erörterung konnte nach dieser Entscheidung eine sehr verschiedene Beurteilung zuteil werden. Entweder konnte man ihr innerhalb ihres Gebietes volle Bewegungsfreiheit zugestehen (so Bellarmin nach dem Zeugnis des Kardinals del Monte XII 160; ebenso der spätere Papst Urban VIII. opp. XII 146), indem man annahm, daß diese Wissenschaft überhaupt nur nach dem Anschein forsche, die letzte Wahrheit aber festzustellen Sache der Theologie sei, oder man konnte verlangen, daß selbst die Mathematiker ausdrücklich nur hypothetisch sich erklärten, konnte aber die Verteidigung dieser Hypothese zulassen; berufen konnte man sich dafür auf eine viel zitierte Äußerung des Ptolemäus selbst, der seine „Hypothesen" nur als einen unzureichenden Ausdruck des himmlischen Tatbestandes aufgefaßt wissen will (Aus-

gabe von Heiberg S. 532). Oder man konnte selbst die mathematische Begründung einer für häretisch erklärten Ansicht verbieten.

Die kirchlichen Entscheidungen zeigen ein Schwanken zwischen diesen Maßnahmen. Der wichtigste Ertrag des ersten Inquisitionsprozesses gegen Galilei war die Verurteilung der koppernikanischen Lehre. Die 11 Qualifikatoren hatten die beiden aus Caccinis Denunziation gegen Galilei entnommenen Sätze: 1. Die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und darum unbeweglich; 2. Die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt und nicht unbeweglich, sondern sie bewegt sich täglich um sich selbst — dahin zensuriert, der erste Satz sei stulta et absurda in philosophia et formaliter haeretica; für den zweiten Satz gelte in der Philosophie die gleiche Zensur, er sei spectando veritatem theologicam ad minus in fide erronea. Daraufhin wurde am 5. März 1616 durch ein Index-Dekret die Schrift des Koppernikus sowie der Hiob-Kommentar des Didacus à Stunica bis zur Korrektur suspendiert, die Schrift von Foscarini gänzlich verboten und gleicherweise omnes libri idem docentes verboten und verurteilt. Die Lehre wird nicht direkt als „häretisch", sondern als divinae scripturae omnino adversans bezeichnet; als Grund der verspäteten Verurteilung der Schrift des Koppernikus wird angegeben, daß die Lehre jam divulgari et a multis recipi, und sie erfolgt zu dem Zweck, ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat. Galilei selbst wurde nicht genannt. Wieweit gegen ihn Maßregeln ergriffen wurden, ist strittig. Nach einem Schreiben Bellarmins vom 26. Mai 1616 ist ihm nur die Erklärung der Index-Kongregation insinuiert worden, daß die koppernikanische Lehre der hl. Schrift zuwider sei mit dem Zusatz, daß sie deshalb nicht verteidigt und geglaubt (tenere) werden könne (v. Gebler II 91). Dagegen gibt die Prozeßakte an, daß gleich darauf der Kommissar ihm namens des hl. Offiziums befohlen habe, daß er genannte Lehre „omnino relinquat, nec eam de cetero quovis modo teneat, doceat, aut defendat, verbo aut scriptis, alias contra ipsum procedetur in St. officio" (v. Gebler S. 49). Da spätere Fälschung nach dem handschriftlichen Befund höchst unwahrscheinlich ist (ib. S. XXII f.), muß doch wohl an der Tatsächlichkeit des Vorganges festgehalten werden, obwohl sie in dem erwähnten Briefe, wie in dem von Gherardi unter Nr. 6 veröffentlichten Bericht über die Sitzung der Inquisition vom 3. März (Galilei sei ermahnt, die Meinung aufzugeben . . . und habe sich gefügt) nicht ausdrücklich erwähnt ist. Mit der Anordnung des Papstes über das Verfahren, ut (Bellarmin.) . . . moneat ad deserendas (sic) damnatam opinionem, et si recusaverit parere, P. Commiss. . . . faciat illi preceptum, ut omnino abstineat hujusmodi doctrinam et opinionem docere aut defendere seu de ea tractare, steht sie unter der naheliegenden Annahme, daß G. zwar nicht den Gehorsam verweigerte, aber Einwendungen erhob, in voller, wenn auch nicht wörtlicher Übereinstimmung. Auch das spätere Verfahren der Inquisition spricht ebenso wie Galileis Verhalten nicht dagegen, daß ihm ein besonderer Befehl gegeben war, der doch nur die notwendige Konsequenz der kirchlichen Verurteilung für das künftige Verhalten des Angeschuldigten zog, aber nichts enthielt, was nicht für jeden Katholiken gültig sein sollte. Denn Galilei erklärt später sehr glaubhaft, daß er sein Verhalten nicht nach den mündlich an ihn gerichteten Worten, sondern nach Bellarmins Zeugnis eingerichtet habe. Übrigens hat er bis zur Veröffentlichung des Saggiatore (1623) (und auch hier nur mit großer Zurückhaltung) sich über den Koppernikanismus nicht ausgesprochen. Wenn aber der Theatiner-General Guevara, der über diese Schrift für den Inquisitor Bericht zu erstatten hatte, sich empfehlend darüber aussprach und sogar auseinandersetzte, daß, wenn jenes Buch selbst eine Verteidigung des neuen Systems enthalten hätte, darum noch kein Grund vorhanden wäre, G. zu belangen (opp. XIII 265), so zeigt das nur, daß er selbstverständlich die Akten nicht kannte, die, wie ohnehin verständlich, erst bei dem erneuten Verfahren gegen Galilei durchgesehen und gleichsam entdeckt wurden. Daß dann Galilei unter dem Pontifikat seines bewährten Gönners Urban einen neuen Vorstoß zur Durchsetzung seiner Ansicht machte, bedarf keiner Erläuterung. War doch ohnehin 1620 die Schrift des Koppernikus trotz seiner Grundsätze, welche „der hl. Schrift und ihrer wahren und katholischen Auslegung widersprachen", mit der Maßgabe freigegeben, daß die Stellen korrigiert würden, in welchen er über die Stellung und Bewegung der Erde nicht hypothetisch, sondern in Form der Behauptung spricht; überall soll es sich nur um die apparentia in coelo handeln. Gestrichen waren insbesondere die oben zitierten Äußerungen, die das theologische Gebiet berühren, sowie in IV 20 (nicht 10) die Bezeichnung der Erde als eines Gestirns (in der Überschrift) (Joh. Bapt. Riccioli Almagesti Novi P. I. II 1651 S. 496 f.; S. 473—94 bietet eine ausführliche theologische Abhandlung).

So glaubte denn Galilei ohne Gefahr in seinem berühmten „Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolomäische und das koppernikanische" (Febr. 1632)

die Frage von neuem behandeln zu dürfen, zumal in der Einleitung jedes von der Zensur geforderte Zugeständnis an den katholischen Glauben gemacht war. Er täuschte sich selbst über die Wucht seines Angriffs, die die Gegner veranlassen mußte, alle Minen springen zu lassen, und als es ihren Intrigen gelang, den Papst glauben zu machen, er sei von Galilei düpiert worden, und jener aufs äußerste gereizt, ein Inquisitionsverfahren anstrengen ließ, bei dem man auf die alten Akten zurückgriff, kam Galilei in die schwierigste Lage. Unbefangene geschichtliche Würdigung kann nicht umhin festzustellen, daß man ihm nicht nur Ungehorsam gegen kirchliche Weisungen zur Schuld gab, so gewiß dies Moment verschärfend wirkte, sondern ihm den Prozeß wegen Irrlehre machte, also jetzt den Koppernikanismus ausdrücklich als solche behandelte. Denn in dem Urteil vom 22. Juni 1633 wird ausdrücklich hervorgehoben, er habe sich der „Ketzerei" stark verdächtig gemacht, verdächtig nämlich, die „falsche und den hl. und göttlichen Schriften widersprechende Lehre" . . . geglaubt und für wahr gehalten zu haben, auch geglaubt zu haben, „es dürfe eine Meinung, auch nachdem sie als der hl. Schrift widersprechend erklärt und definiert worden, als wahrscheinlich festgehalten und verteidigt werden". Ebenso mußte G. der gleichen „Ketzerei" abschwören, die Veröffentlichung dieser Abschwörung über sich ergehen lassen und zeitlebens unter Aufsicht der Inquisition und in Haft verbleiben, insbesondere wurde ihm auferlegt, daß er nicht mehr durch Wort oder Schrift „quovis modo" die verpönte Lehre oder ihr Gegenteil behandeln solle. Das bekannte e pur si muove hat G. nicht gesprochen, aber seinem Ingrimm in Randbemerkungen Luft gemacht, wie etwa folgende: „Neuerungen einführen! Wer bezweifelt, daß es die schlimmsten Skandale zur Folge haben muß, wenn man die Neuerung einführt, zu verlangen, daß die von Gott frei geschaffenen Geister sich zu Sklaven des Willens eines andern machen sollen, — daß man die eigenen Sinne verleugnen und dem Gutdünken eines andern unterordnen solle, zuzulassen, daß Leute, die von einer Wissenschaft oder Kunst gar nichts wissen, über diejenigen, die etwas davon verstehen, Richter sind und durch die ihnen eingeräumte Autorität die Macht haben sollen, jene nach ihrem Sinne zu lenken . . ." (Berti, Copernico S. 148 vgl. Reusch S. 428 f.).

Mit den sieghaften Fortschritten der Astronomie hat dann auch, wenngleich langsam, die römische Kirche sich abfinden müssen. Es gab, wie schon Campanella weiß, auch unabhängig von Galilei in Italien angesehene Gelehrte, wie Franc. Patritius, Redemtus Branzenus, Colantinus Stelliola, die sich zur neuen Weltansicht bekannten. Auch der Druck von Campanellas und Galileis Auseinandersetzungen mit den Theologen weisen auf Sympathien in streng katholischen Kreisen hin. Aus späterer Zeit nennt Megerlin als angesehene katholische Vertreter des koppernikanischen Systems neben dem berühmten Gassendi und Descartes noch Marinus Mersennus (1588—1648), Gottfr. Wendelin (geb. 1580 in den Niederlanden) und Ismael Bouilleaud (Bullialdus; 1605—1694). In wie hohem Maße sich immer zahlreichere Gelehrte beengt fühlten, zeigt das Verhalten des Bischofs Caramuel, der zwar die Überzeugung ausspricht, ohne ein Wunder werde man keinen Beweis für die Bewegung der Erde beibringen können (Bouix S. 132 nach Reusch S. 460), aber im Syntagma Mathematicum S. 482 sagt: „Wenn die Meinung von der täglichen Bewegung der Erde nicht von den Kardinälen verurteilt wäre, würden viele sie verteidigen, die heute ihren Verstand in den Gehorsam der gebietenden Religion gefangen nehmen." Ja S. 1710 heißt es gar: Cessantibus illis censuris (sc. contra Copernicos) cessaret multorum hominum illustrium anxietas, et sensa mentis suae aperirent, qui coguntur scribere contra ejus dictamen, malentes ingenium captivare in oboedientiae obsequium, quam scioli et inobedientes videri etc. (zitiert nach Megerlin 71 f.). Vielleicht noch deutlicher spricht die Tatsache, daß der jesuitische Mathematiker Boscovich 1746 in Rom erklärte, er halte „voll Ehrfurcht für die hl. Schrift und für die Dekrete der Inquisition" die Erde für unbeweglich, wolle jedoch „der einfacheren Erklärung wegen" einmal so räsonieren, als ob sie sich bewegte, 1785 aber bei einem Neudruck in Venedig die Note hinzufügte: „Der Leser darf hier Ort und Zeitpunkt der ersten Veröffentlichung nicht außer acht lassen" (Zöckler II 44). Die Inquisition hatte noch 1671 und 1693 Miene gemacht, mit Strenge gegen die Koppernikaner vorzugehen. Galileis Dialog konnte in der zu Padua 1744 erscheinenden Gesamtausgabe nur mit der feierlichen Erklärung des Herausgebers, daß die Erdbewegung „nur als reine mathematische Hypothese, die zur leichteren Erklärung gewisser Erscheinungen geeignet ist, zugelassen werden kann und darf", sowie unter Beifügung einer Erklärung der Bibelstellen im katholischen Sinn und der Sentenz gegen Galilei sowie seiner Abschwörung veröffentlicht werden. Doch war die innere Kraft des Widerstandes gebrochen. Im Mai 1757 beschloß die Index-Kongregation, das allgemeine Verbot der die koppernikanische Theorie lehrenden Bücher in den neuen Ausgaben des Index fortzulassen. Als 1820 dem Kanonikus

Settele die Druckerlaubnis einer Schrift verweigert wurde, weil darin die koppernikanische Theorie nicht als bloße Hypothese vorgetragen würde, legte er dagegen bei Pius VII. Beschwerde ein, und es wurde von der Inquisition beschlossen (Sept. 1822), daß der Druck von Werken zu gestatten sei, in welchen von der Beweglichkeit der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne juxta communem modernorum astronomorum opinionem gehandelt werde. Die frühere Verdammung des Systems wurde von dem Kommissar des Offiziums, P. Maurizio Olivieri auf „philosophische Absurditäten", die erst durch spätere Entdeckungen schwanden, zurückgeführt. Damit wurden denn auch die Werke von Koppernikus, Kepler, Galilei usw. aus dem Index fortgelassen (Reusch 441 f.).

Kehren wir nun zu Galilei zurück, um den Ertrag seiner wissenschaftlichen Leistungen für die Befestigung und Vertiefung der neuen Naturanschauung zu würdigen. Es sind zwei Seiten seiner Forscherarbeit, die, ob auch innerlich zusammenhängend, hier zu unterscheiden sind: die Schöpfung einer neuen Dynamik gegenüber der aristotelischen und die teleskopische Durchforschung der Himmelsräume. Auf seine Zeitgenossen haben naturgemäß die Entdeckungen, die der sinnlichen Anschauung als solcher zugänglich waren, den größten Eindruck gemacht. Wurde doch durch die Anwendung des Fernrohres, das G. zwar nicht erfunden, aber so wesentlich verbessert hat, daß er eine mehr als tausendfache Flächenvergrößerung erhielt, ein enormer Zuwachs an empirischer Kunde von der Sternenwelt geschaffen. Und zugleich standen die neuen Beobachtungen mit den fundamentalen Sätzen der alten Astronomie in entschiedenem Widerspruch, während sie mühelos sich der koppernikanischen Theorie einfügen ließen und ihr zur Bestätigung dienten. Indem die Milchstraße sich in einzelne Sterne auflöste, ließ sie die ungeheueren Weiten des Fixsternhimmels ahnen, die die Theorie verlangt hatte. Die „mediceischen" Sterne (4 Jupitermonde), später auch die 2 in der Nähe des Saturn entdeckten (der Ring) bewiesen, daß es Gestirne gibt, die (was man für unmöglich ansah) eine doppelte Bewegung beschreiben, indem sie, um den Planeten kreisend, zugleich mit ihm eine große Bahn durchlaufen. Die Entdeckung der Phasen der Venus erwies, daß sie sich um die Sonne bewegt, sowie daß sie als an sich dunkler Körper ihr Licht von der Sonne empfängt. Ihre und des Mars wechselnde scheinbare Größe entsprach genau den Forderungen der koppernikanischen Theorie. Die Erscheinungen der Sonnenflecken, die G. nicht zuerst veröffentlicht, aber zuerst eingehend beobachtet und lichtvoll besprochen, sogar mit den Sonnenfackeln bereits in innere Beziehung gesetzt hat, erwiesen die Achsendrehung der Sonne. Zugleich widersprachen sie der alten Vorstellung von der Unvergänglichkeit der Himmelswelt und ihrer Unvergleichbarkeit mit irdischen Vorgängen. Hatte diese Annahme schon durch den 1572 neu auftauchenden Stern in der Cassiopeja wie durch das Erscheinen eines neuen Sterns im Bilde des Schlangentreters (1604) einen starken Stoß erhalten, so konnte G. ihr auch die Analogie zwischen Mond und Erde entgegensetzen, die sich seiner Beobachtung, namentlich der Mondberge, erschloß. Das schwache aschfarbene Licht, in dem vor und nach Neumond neben der stark leuchtenden Sichel die volle dunkle Scheibe des Mondes gesehen wird, hatte schon 100 Jahre früher Leonardi da Vinci, später Mästlin und Kepler als Widerschein der beleuchteten Erde gedeutet. Galileis Beobachtung stellte diese Annahme außer Zweifel und erhob so die Erde zu einem leuchtenden Stern gleich den andern Planeten. Den deutlichsten Beweis für die doppelte Bewegung der Erde glaubte er im Wechsel von Ebbe und Flut zu erblicken, den er, allerdings irrtümlich, auf sie zurückführte. Außerordentliches war so in wenigen Jahren (seit 1610) geschehen. Die Astronomen alten Stils hatten an der Richtigkeit selbst der Beobachtungen gezweifelt, solange sich zweifeln ließ. Aber auch die Laien waren aufs höchste erregt und interessiert; waren es doch allgemein verbreitete, uralte Vorstellungen, die ins Wanken kamen. Zum ersten Male trat die neue Weltansicht aus dem Kreise der Mathematiker heraus und vor die Öffentlichkeit.

So fundamental die Bestätigung der koppernikanischen Weltansicht und die Erweiterung des Weltbildes war, wichtiger noch muß die prinzipielle Grundlegung der Mechanik genannt werden, in der Galileis eigentliche Lebensleistung besteht. Gegenüber Vivianis Legenden hat die neuere Forschung gezeigt, wie er in langsamer, mühevoller Auseinandersetzung mit den aristotelischen Prinzipien, anknüpfend an Archimedes und an seine unmittelbaren Vorgänger del Monte und Benedetti zur Klärung der Grundbegriffe und zur Einsicht in die Gesetze der Bewegung gelangt ist. In den Pisaner Jahren (1589—92) hat er die richtige Lehre von der Beschleunigung noch nicht gefunden (Wohlwill, Galilei S. 104). Erst 1609 gelangt er nach langen Bemühungen zu der Annahme, daß die einfachste und deshalb naturgemäßeste Zunahme der Geschwindigkeit der Fallbewegung diejenige sei, die in jeglichen gleichen Teilen der Zeit gleichviel an Geschwindigkeit hinzufügt, woraus dann folgt,

daß die in einer bestimmten Zeit erreichte Durchschnittsgeschwindigkeit gleich der halben Endgeschwindigkeit, der zurückgelegte Weg ihr Produkt mit der Zeit ist und sich mithin die zurückgelegten Strecken wie die Quadrate der Zeiten verhalten. Damit erst waren die Gesetze begriffen, die sich schon Jahre zuvor G. wahrscheinlich zunächst als Vermutungen, dann als Erfahrungstatsachen ergeben hatten. Den Weg dazu hatte er sich durch scharfsinnige Untersuchung der Gesetze der schiefen Ebene, der Pendelbewegung und der Bahn geworfener Körper eröffnet. Dagegen die Größe der Beschleunigung für den freien Fall zu bestimmen, gelang erst Huggens (1629—95). Auch hat G. das Beharrungsgesetz noch nicht in der Allgemeinheit ausgesprochen, daß ein in Bewegung befindlicher, sonst unbeeinflußter Körper sich geradlinig mit gleichförmiger Geschwindigkeit ohne Ende weiterbewege, hat vielmehr, verleitet durch die Planetenbahnen, gemeint, daß die Kreisbewegung, sobald sie einmal zustande gekommen, „in Ewigkeit mit gleichförmiger Geschwindigkeit fortdauere" (Dialog Strauß S. 30). Keplers Gesetze scheint er nicht gekannt zu haben. Vermutlich hat er bei der Verschiedenheit seiner Arbeitsmethode von der Keplers gemeint, von diesem nichts Wesentliches lernen zu können. „Seine Weise zu philosophieren ist nicht die meine", hat er einmal ausgesprochen (Wohlwill 198). In der Tat ist der Unterschied nicht zu verkennen; die Verbindung mathematischen und induktiven, überall auf die Empirie gerichteten Verfahrens bei G. steht dem heutigen wissenschaftlichen Typus um ein Bedeutendes näher als Keplers oft überkühne, spekulativ-theologische Gedankenbildung. Dieser fühlte sich durch allerlei Meinungen gehindert, an die Konstruktion eines Fernrohres im Interesse der Himmelskunde zu denken (ib. S. 291 f.), jener ans Experimentieren gewöhnt, machte sich an den Versuch und eroberte der Erkenntnis neue Gebiete. Noch eins muß man zur Charakteristik dieser Methode hinzurechnen, die ungemeine Selbstgewißheit, die dahinter steht: die Erkenntnis der mathematischen Wahrheiten, „welche der menschliche Geist begriffen, kommt meiner Meinung an objektiver Gewißheit der göttlichen Erkenntnis gleich; denn sie gelangt bis zur Einsicht ihrer Notwendigkeit, und eine höhere Stufe der Gewißheit kann es wohl nicht geben" (Dialog S. 108). Damit verbindet sich der Gedanke, daß zur Vollkommenheit der Welt ihre gesetzmäßige Einrichtung gehört, so daß ihre Teile „nach höchsten und vollkommensten Gesetzen angeordnet sind" (20).

5. Die Durchdringung der zunächst nur empirisch festgestellten Gesetze Keplers von den neuen dynamischen Prinzipien Galileis aus ist die Leistung Newtons. Ahnungen eines einheitlichen Prinzips, aus dem Keplers Sätze mit Notwendigkeit folgen müssen, ja sogar die Annahme, daß die Kraft im umgekehrten Verhältnis zum Quadrat der Entfernung wirken müsse, sind schon vor der Veröffentlichung seiner Philosophiae naturalis principia mathematica (1687) ausgesprochen, aber erst seiner mathematischen Genialität und der von ihm ausgebildeten Methode der Analysis des Unendlichen gelang die strenge und folgerechte Durchführung. Zuerst vermochte er nachzuweisen, daß Keplers zweites Gesetz ganz allgemein für jeden sich bewegenden Punkt gelten muß, der in den Bereich einer von einem Zentrum aus wirkenden Kraft kommt. Dann fand er durch Kombination des dritten Gesetzes mit der Formel der Zentrifugalkraft eines kreisförmig bewegten Körpers (die Hugghens ermittelt hatte), der natürlich bei den Planeten die Anziehungskraft der Sonne das Gleichgewicht halten muß, daß diese mit dem Quadrat der Entfernung abnimmt. Unter der Annahme einer so wirkenden Kraft ergab sich wiederum die elliptische Form der planetarischen Bewegung als notwendig. Dann aber tauchte die Möglichkeit auf, daß die gleiche Kraft überall und so auch von der Erde aus wirke und mit der bekannten Schwerkraft identisch sei. Diese Annahme ließ sich prüfen, wenn man die Beschleunigung des freien Falles auf der Erde mit der Beschleunigung der Bewegung des Mondes gegen die Erde verglich. Die Ausführung der Rechnung ergab freilich zunächst infolge ungenauer Kenntnis der Länge des Erdgrades am Äquator kein befriedigendes Ergebnis und erst als Newton 1682 eine von Picard ausgeführte genauere Bestimmung zugrunde legen konnte, ergab sich in der Berechnung der irdischen Schwerkraft die schönste Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Nun konnte er es wagen, sein Gesetz definitiv zu formulieren: „Jeder Planet wird von der Sonne und ebenso jeder Trabant von seinem Planeten mit einer Kraft angezogen, welche der Masse des anziehenden Körpers direkt und dem Quadrate der Entfernung umgekehrt proportional ist". Diese Anziehung muß den einzelnen Teilchen aller Materie zugeschrieben werden. Aus dieser einen Voraussetzung vermochte dann Newton die allgemeinen Gesetze der Bewegung der Himmelskörper als eine rein mathematische Notwendigkeit abzuleiten, insbesondere auch zu zeigen, daß Keplers erstes und drittes Gesetz nur Spezialfälle allgemeiner Regeln sind, denen z. B. auch die Kometen unterworfen sind. Die Bedeutung dieser Erkenntnis ist eine ungemein weitreichende. Hatten sich doch schon zu seiner

Zeit der exakten Beobachtung so viele Abweichungen der Planetenbewegungen von den Keplerschen Gesetzen ergeben, daß selbst ein Mann wie Leibniz geneigt war, sie als unfaßbare Unregelmäßigkeiten der Natur zu betrachten. Nun aber zeigte sich, daß diese Abweichungen nur auf Grund des gleichen Gesetzes durch den störenden Einfluß anderer Himmelskörper verursacht waren. Newton selbst wies das an den höchst verwickelten Unregelmäßigkeiten des Mondlaufs nach. Die allgemeine Ableitung der Bahnkurven ging freilich auch über seine Kraft hinaus; auch eine vollständige Störungstheorie vermochte er noch nicht herzustellen; an diesen Aufgaben haben die zahlreichen mathematischen Genies der Folgezeit fortarbeiten müssen. Aber alle Späteren haben doch nur auf den von ihm gelegten Grundlagen fortgebaut, er hat, mit Lagrange zu reden, ein Weltsystem in seinen inneren Triebfedern bloßlegen können.

Doch reicht der Einfluß der dargestellten kosmischen Theorie Newtons noch weit über das Gebiet der Astronomie, ja überhaupt der Naturwissenschaft hinaus. Indem es ihm gelang, eine Himmelsmechanik aufzustellen, die es gestattete, für alle Fernen des Raumes und der Zeiten das Eintreten der Erscheinungen mit mathematischer Sicherheit vorauszuberechnen, mußte damit das Problem des mechanischen Ablaufs der Erscheinungen überhaupt zu einem brennenden werden. Newton selbst freilich und seine Schule ist von einer Überschätzung des Mechanismus für die Weltanschauung weit entfernt gewesen. Waren Koppernikus und Galilei bei aller geistigen Freiheit überzeugte Anhänger der römischen Kirche gewesen, hatte Kepler die Theologie der Konkordienformel anerkannt und sich nur bezüglich ihrer Lehren vom Abendmahl und von der Allgegenwart des Leibes Christi Abweichungen vorbehalten, so ist Newton durchaus dem supranaturalen Biblizismus des englischen Protestantismus seiner Zeit ergeben, wenn er auch, bereits hervortretenden kritischen Stimmen folgend, die überlieferte Dreieinigkeitslehre abgelehnt und Christus als „das Wort Gottes d. i. den Propheten" dem einigen Gott untergeordnet hat. Insbesondere hat er dem Atomismus und der Theorie mechanischer Notwendigkeit gegenüber mit Entschiedenheit den christlichen Theismus vertreten. Die blinde metaphysische Notwendigkeit, welche stets und überall dieselbe ist, vermag, wie das berühmte Scholium Generale ausführt, mit dem die principia schließen, keine Mannigfaltigkeit der Dinge hervorzubringen (dieser Gedanke ausführlicher in der Vorrede zur 2. A. der principia von Cotes): Tota rerum conditarum pro locis ac temporibus diversitas, ab ideis et voluntate Entis, necessario existentis, solummodo oriri potuit. Wollte man Gott sine dominio, providentia et causis finalibus betrachten, so behielte man nur Fatum und Natur übrig. Nun aber ist er's, der nicht als Weltseele, sondern als Herr des Alls alles regiert und alles kennt, der existendo semper et ubique, durationem et spatium constituit, substantiell allgegenwärtig, und in ihm besteht und bewegt sich das All. Von seiner Substanz haben wir keine Idee, aber wohl von seinen Attributen und von der weisheitsvollen und zweckmäßigen Anordnung, die er unserm Sonnensystem gegeben. Sind die Fixsterne die Zentren ähnlicher Systeme, so bilden doch alle zusammen, ebenso absichtsvoll gebildet, den Herrschaftsbereich des einen, zumal das Licht der Fixsterne von gleicher Natur ist wie das Sonnenlicht und alle Systeme ihr Licht wechselseitig einander senden. Et haec de Deo, de quo utique ex Phaenomenis disserere, ad philosophiam naturalem pertinet (Opp. ed. Horsley 1779/82, III 170—174).

Diese kurze Darstellung läßt sich durch die 4 Briefe an Bentley (10. Dez. 1692—25. Febr. 1693, opp. IV 429—442) noch bereichern, wobei allerdings zu beachten bleibt, daß die Fragestellung Bentley angehört und Newton selbst nach eignem Geständnis die Sache unter diesem Gesichtspunkt very little betrachtet hatte (441). Andererseits betont er, von Anfang an ein Auge auf solche Prinzipien gehabt zu haben, die denkende Menschen zum Glauben an die Gottheit führen würden (429). Es handelt sich darum, was sich einer rein mechanischen Herleitung des Weltbaus von einer überall zerstreuten Materie von N.s Prinzipien aus entgegenhalten lasse. Geltend gemacht wird die zweckmäßige Verteilung der Materie in eine einheitliche Licht- und Wärmequelle (Sonne) und eine Mehrzahl von dunklen Körpern, ferner die zweckmäßige Verteilung der Massen, ihrer gegenseitigen Abstände und der ihnen eignen Grade der Schnelligkeit; sollten daraus regelmäßige und konzentrische Bahnen entstehen, wie sie im Unterschied von den Kometen den Planeten eigen sind, so bedurfte es einer „in Mechanik und Geometrie wohl erfahrenen", nicht blind und zufällig wirkenden Ursache (430—32). Zur Erzielung der täglichen Bewegung wie der im Anfang nötigen transversalen Eigenbewegung der Gestirne kennt N. keine andere geeignete Kraft als den göttlichen Arm (436. 441). Doch schon die ganze Hypothese einer zerstreuten Materie sei mit dem Gravitationsgesetz nur bei Annahme einer übernatürlichen Macht verträglich (ib.). Aber auch die Wirkung der Schwerkraft im umgekehrten Verhältnis zum Quadrat der Entfernung wird

schon Newton selbst wie später Maupertuis auf die zweckmäßige Wahl des Schöpfers zurückgeführt haben, indem er nachweist, daß nur unter dieser Voraussetzung die Wirkung des Körpers nach außen eine einheitliche ist (vgl. Rosenberger 196, 416). Zeigt sich so, daß die Entstehung des Weltsystems nur als Ausfluß planvollen Wirkens begriffen werden kann, so statuiert Newton zugleich die Notwendigkeit dauernder oder doch gelegentlicher Eingriffe des Schöpfers in sein Werk. Die unbeträchtlichen Unregelmäßigkeiten der Planetenbewegungen mögen aus den gegenseitigen Einwirkungen der Planeten und Kometen entstanden sein und werden sich wahrscheinlich mit der Länge der Zeit so vergrößern, daß unser Weltsystem der bessernden Hand bedarf. Analoges ergibt eine Betrachtung des Geschehens auf Erden. Infolge der Zähigkeit der Flüssigkeiten, wie der Weichheit und Elastizität der festen Körper wird von der vorhandenen Bewegung viel eher etwas verloren als gewonnen, so daß die Gesamtgröße derselben immer in Abnahme begriffen ist. Es bedarf daher zum Ersatz der im Universum tätigen Kräfte einer „neuen Impression" (Optice latine redd. Sam. Clarke 1706 S. 346, 41, 43; vgl. Recueil S. 46).

Aber supranatural, zum mindesten spiritualistisch und antimechanistisch ist Newtons Anschauung auch mit Bezug auf den Kern des natürlichen Weltgeschehens, in der Auffassung der Gravitation selbst. Daß die Schwerkraft der Materie in dem Sinne sollte „eingeboren, inhärent und wesentlich sein", daß ohne irgendwelche Vermittlung ein Körper auf den andern in der Entfernung durch ein Vakuum hindurch sollte wirken können, erklärt er Bentley gegenüber für eine große Absurdität: „Gravity must be caused by an agent acting constantly according to certain laws" (IV 438). Die ratio für die Eigenschaften der Schwerkraft und somit ihre Ursache habe er, wie er in den Principia erklärt, noch nicht aus den Erscheinungen zu deduzieren vermocht; aber es genüge, daß sie existiere und nach bekannten Gesetzen wirke (opp. III 173 f.; vgl. Optice 322, 344 f.). Diese Beschränkung auf die Empirie hängt mit seinem Gegensatz gegen die Begründung der Physik auf Hypothesen (bei Descartes), aber auch mit der Erkenntnis zusammen, daß wir das Innere der Substanzen (intimas substantias) durch keinen Sinn und keine Reflexion zu erkennen vermögen (so im Scholium generale). Indes ist doch bei dieser erkenntnistheoretischen Begrenzung auf eine in ihren Ursprüngen dunkle, in ihren Wirkungen mathematisch-berechenbare Kraft nicht einmal Newton selbst, geschweige denn seine Schule, stehen geblieben. Er habe, schreibt er Bentley, die Frage, ob jenes Agens materiell oder immateriell sei, zu entscheiden seinen Lesern überlassen. Übrigens versucht er, jenen spiritus subtilissimus, den er annimmt, dessen Gesetze sich aber infolge von Mangel an Experimenten noch nicht klar legen lassen, auch wieder in etwas materiell zu denken. Er vermutet ihn im Schweife der Kometen vorhanden; ja er versucht selbst zwischen dem Lichtstoff und der gewöhnlichen Körpermaterie eine Brücke zu schlagen (Rosenberger 220, 321). Aber den Versuch, alles mechanisch zu erklären, lehnt er prinzipiell ab, da doch die erste Ursache, auf die alles zurückgeht, sicher nicht mechanisch ist (ebenda 318). So sind denn seine Schüler konsequent in dieser Richtung weitergeschritten. Gewiß nicht ohne Newtons Billigung hat in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Principia Cotes behauptet, daß die Schwere ebenso zu den Ureigenschaften aller Körper gehöre wie ihre Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit; man könne von ihr, wie überhaupt von den einfachsten Ursachen keine mechanische Erklärung geben, weil eben ursprüngliche Eigenschaften der Körper als solche nicht weiter ableitbar sind. Auch in dem berühmten Briefwechsel zwischen Leibniz und Clarke über Newtons Philosophie, an dem dieser selbst unter der Hand stark beteiligt war (Rosenberger 519), wird ausgesprochen, daß die Bewegung der Planeten um die Sonne eine natürliche genannt werden muß, gleichviel ob Gott selbst sie unmittelbar hervorbringt oder sie durch eine Kreatur bewirkt wird (Recueil S. 48); „vielleicht" sei die Anziehung durch ein unsichtbares und unberührbares Medium vermittelt, das in seiner Natur vom Mechanismus verschieden sei (82). Aber schließlich zieht sich der Verfasser, wie Newton selbst, auf den rein phänomenalen Standpunkt zurück (206) und will die Frage, ob die Ursache der Gravitation eine mechanische oder nicht mechanische sei, ganz unentschieden lassen (212, 214). Aufs entschiedenste aber macht sich in Clarkes Darlegungen von Anfang bis zum Schluß hin das Bestreben geltend, durch die Methode wissenschaftlicher Welterkenntnis nicht etwa Gott von seiner Welt und der Herrschaft über sie auszuschließen (26, 28, 78), die Welt vielmehr in dauernder Abhängigkeit von Gott zu denken (46) und in seinem unbedingten Willen den letzten Grund ihrer Existenz zu suchen (20, 215). Man darf die Welt nicht wie eine große Maschine denken, die sich ohne Gottes Intervention bewegt, denn alle ihre Kräfte sind von ihm abhängig; er wirkt auf sie und leitet sie, indem er ihr Sein, ihre Anordnung, ihre Bewegung erhält und fortführt gemäß seinem Ratschluß, der nicht eine ewige Welt bezweckte, sondern eine nach seinem Willen entstehende und vergehende

(8, 23—26, 73). Der Unterschied zwischen Natur und Wunder existiert nur für uns, nicht für ihn (26).

Dieser eigenartigen Eingliederung des mechanischen Naturgeschehens in eine spiritualistisch-religiöse Weltanschauung stellt Leibniz in dem erwähnten Briefwechsel seine eigene, nicht minder geniale Auffassung gegenüber. Er lehnt die Notwendigkeit göttlicher Intervention auf dem Gebiet der Natur, nicht der Gnade, ab und verlangt die strenge Durchführung mechanischer Gesetzmäßigkeit im Gesamtgebiet der Körperwelt und ihrer Veränderungen. Er will nicht etwa behaupten, daß die Welt eine Maschine sei, die ohne Vermittlung (interposition) Gottes gehe, betont vielmehr, daß die Kreaturen seines beständigen Einflusses bedürfen, aber gemäß Gottes Weisheit gibt es in seinen Werken eine Harmonie, eine Schönheit ursprünglicher Art (déjà préétablies). Wollte man annehmen, daß Gott die Weltenuhr von Zeit zu Zeit wieder aufziehen oder gar reparieren müsse, so bekundete man damit eine zu niedrige Vorstellung von Gottes Weisheit (Recueil S. 2, 3, 17 usw.). Jede einzelne Maschine der Natur muß freilich allmählich in Unordnung kommen, nicht aber das ganze Universum, dessen Vollkommenheit, weil in bleibender Abhängigkeit von Gott gegründet, nicht vermindert werden kann (59). Infolgedessen muß angenommen werden, daß die lebendigen Kräfte (les forces actives) in der Welt sich nicht vermindern oder verloren gehen, sondern sich erhalten. Freilich bleibt nicht (wie irrtümlich Descartes annahm) die Quantität der Bewegung die gleiche; beim Zusammenstoß nicht-elastischer Körper verlieren beide an ihrer Totalbewegung; aber die Kräfte sind nicht zerstört, sondern nur in die Teile zerstreut, die in lebhafte Bewegung geraten (139 f.). Das Universum, das, einmal geschaffen, unzerstörbar ist, denkt Leibniz, wie schon Descartes und zuerst Bruno, als räumlich unendlich, weil es für Gott keinen vernünftigen Grund (etwa um der Kompatibilität mit anderen Schöpfungen willen) geben kann, ihre Quantität zu begrenzen, und weil er dann um so mehr seine Weisheit und Macht erweisen konnte (12 f., 34, 55). Weil das Universum zur Vervollkommnung bestimmt ist, hält Leibniz es für vernünftig, einen Anfang der Schöpfung anzunehmen, stellt aber fest, daß die Annahme der Ewigkeit der Welt (deren Möglichkeit wenigstens auch von berühmten Theologen vertreten sei) ihre Abhängigkeit von Gott nicht notwendig aufhebt (128 f.). Diesem Grundgedanken von der Selbstgenugsamkeit des Naturlaufs entspricht die exakte Durchführung seiner mechanischen Gesetzmäßigkeit. Bereits Descartes hatte, indem er sich der Eigenart des Geistes und seines prinzipiellen Unterschiedes vom Körperlich-Materiellen bewußt ward, beide einander aufs schärfste gegenübergestellt. Indem er die körperliche Materie sich in der Ausdehnung erschöpfen ließ, ihr alle innern Kräfte und alle innern differenzierenden Eigenschaften absprach, mußte er verlangen, alles Geschehen auf ihrem Gebiete rein und ausschließlich mechanisch abzuleiten. An diesem Punkte hat Leibniz, so sehr ihn sonst seine Monadenlehre zu andern Konsequenzen führen mußte, die Tendenz Descartes' sich völlig zu eigen gemacht: die natürlichen Dinge mit Hilfe des Wunders erklären zu wollen, nennt er absurd (18). Denn man hat dann nur in allen Dingen den Deus ex machina einzuführen, statt sich um die Naturen der Dinge zu kümmern (145). Hier faßt er in der Tat den schwächsten Punkt der gegnerischen Argumentation. Clarke hatte erklärt, eine regelmäßige und konstante Aktion sei natürlich (82). Dagegen wendet Leibniz ein, der Regel gemäß könne nichts sein, ohne vernünftig zu sein, und natürlich könne nichts sein, ohne durch die Natur der Kreaturen erklärbar zu sein. Lasse man Gott den Vermittler der Gravitation sein, so nehme man zum Wunder seine Zuflucht; wolle man aber die Vermittlung einem unsichtbaren, unberührbaren Medium übertragen, das nicht mechanisch sei, so sei das zugleich unerklärbar, unerkennbar, prekär, ohne Begründung, ohne Analogie und nach Belieben verfügbar (150). Demgegenüber verlange gute Philosophie und gesunde Theologie die strenge Unterscheidung zwischen dem, was sich durch die Naturen und die Kräfte der Kreaturen (unter göttlichem Beistand) und dem, was sich nur durch die Kräfte der unendlichen Substanz erklären lasse (146 f.). Den gesamten Bereich der Natur aber unterwirft er ebendamit zugleich der mechanischen Gesetzmäßigkeit. Auch der Organismus der Pflanzen und Tiere und der menschliche Körper ist ein Mechanismus und alles geht hier ebenso mechanisch vor wie in einer Uhr. Nur setzt diese Maschine göttliche Erfindungskraft und Präformation voraus (148 f.).

6. So gewiß sich in der Physik zunächst Newtons Kraftbegriff in seinem ursprünglich mathematischen Sinne durchsetzte, Leibniz' Vorandeutung des modernen Energieprinzips unwirksam blieb, so verband sich doch damit in sehr bestimmter Weise das Prinzip mechanischer Gesetzmäßigkeit. Eine Synthese von Newton und Leibniz ist es, die Kant in seiner Begründung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis vorschwebt. Aus der Physik ist der Gottesbegriff auszuschalten, nicht in dem Sinne, als ob man nicht a posteriori aus der Zweckmäßigkeit

der Welt auf Gottes Weisheit und Macht schließen dürfte und müßte, wohl aber insofern, als er nicht a priori, nicht als konstitutives Prinzip der Natur verwendbar ist. Diesem Grundgedanken dient schon sein Jugendwerk, die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755), worin er über Newton hinaus den Versuch macht, die auffallende Regelmäßigkeit, die sich im Planetensystem (soweit es damals bekannt war) zeigte, mechanisch abzuleiten. „Denn wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attraktionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Errichtung des Weltsystems, im großen betrachtet, haben beitragen können". So nimmt er an, daß das Sonnensystem, ja das ganze System der Milchstraße sich aus einem Chaos zerstreuter Materie habe bilden müssen. Seine Einzelausführungen sind vielfach überholt. Doch wendet er bereits auf die Bildung des Saturnsystems das Gesetz an, daß, wenn in der Ebene das Äquators die Zentrifugalkraft die Schwere überwiege, sich der Zusammenhang der Atmosphäre mit dem Körper lösen müsse. Auch bemerkt er, daß, wenn Sonne und Planeten aus den gleichen Elementen gebildet sind, die mittlere Dichtigkeit der Planeten der der Sonne gleich sein müsse. Der gleichen Grundtendenz dienen Kants spätere Hinweise auf eine Entwicklung der Organismen von der „rohen Materie" bis zum Menschen nach mechanischen Gesetzen (Krit. d. Urteilskraft § 80 u. a. a. O.).

Eine gleichartige Richtung zeigt die wissenschaftliche Entwicklung auf französischem Boden. Was hier Clairot, D'Alembert, Lagrange u. a. geschaffen hatten, das faßte Laplace (1749—1827) im fünfbändigen Traité de la mécanique céléste (1799—1825), sowie in der populär gehaltenen Exposition du système du monde (1796) zusammen. Die vielen und wichtigen Erkenntnisse, die ihm zu verdanken sind, sind hier nicht aufzuzählen. Vor allem gelang es ihm, zu zeigen, daß die Störungen der Planetenbahnen nicht nur selbst aus der Wirkung des Gravitationsgesetzes sich erklären, sondern auch das Gleichgewicht des Sonnensystems nicht aufzuheben vermögen; dies kann nur kleine periodische Schwankungen um einen gewissen Durchschnitt erfahren. Auch in seiner Theorie der Gezeiten ist der entscheidende Gesichtspunkt die Stabilität des Gleichgewichts. Überall werden Bedingungen der Ordnung und Harmonie aufgedeckt. Ganz unabhängig von Kant hat auch Laplace die Entstehung der Welt, genauer gesagt, des Sonnensystems, auf das er sich beschränkt, verständlich zu machen versucht. Nach den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung lasse sich mit der Sicherheit von 4 Milliarden gegen 1 schließen, daß die Regelmäßigkeit unseres Planetensystems keine zufällige sein könne. Namentlich die geringe Abweichung der Planetenbahnen vom Kreise und die geringe Geneigtheit dieser Bahnen sowie die (allerdings durch spätere Beobachtungen eingeschränkte) Gleichheit der Richtung der Bahnen (von Westen nach Osten) versuchte er begreiflich zu machen. Das Sonnensystem, so nimmt er an, ist von einer nebelförmigen Masse ausgegangen, die sich einst über die Bahn aller Planeten hinaus erstreckte, und die sich in gleichförmiger rotierender Bewegung befand; sie war nicht homogen, sondern gegen den Mittelpunkt hin stark verdichtet; dieser relativ dichte Kern, der zur Sonne geworden ist, war von einer äußerst dünnen Atmosphäre umgeben, der Masse der späteren Planeten. Die Dunstmasse zog sich durch Abkühlung zusammen und beschleunigte ihre Bewegung; von Zeit zu Zeit lösten sich am Äquator Nebelringe ab, die sich nicht halten konnten, zerbrachen und sich schließlich zu einer einzelnen sphäroidförmigen Masse zusammenballten. Man hat allerdings behauptet, daß diese Hypothese einer eindringenden mathematisch-physikalischen Theorie heute nicht mehr standhalte. Aber der berühmte Mathematiker Poincaré (1854—1912) hat noch 1911 in höchst interessanten Leçons sur les hypothèses cosmogoniques gezeigt, daß die Theorie Laplaces, mit einigen Ergänzungen versehen, dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Erkenntnis in befriedigender Weise entspricht. Man müsse nur annehmen, daß die Rotationen aller Planeten ursprünglich rückläufige waren, und daß der Einfluß der Gezeiten sie zu direkten gemacht habe; auch genüge die Hypothese nur für das Sonnensystem, es bedürfe aber allgemeinerer Annahmen, um die Entstehung des ganzen Universums verständlich zu machen (S. VIII, XXIV, 64—67). Die leitende Idee seiner Forschung hat Laplace in berühmten Worten ausgesprochen: „Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, von denen die Natur beseelt ist, und die entsprechende Lage der Wesen, welche sie bilden, würde, falls sie umfassend genug wäre, diese Data der Analysis zu unterwerfen, in ein und derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des geringsten Atoms zusammenfassen: Nichts würde für sie unsicher sein, und Zukunft und Vergangenheit würden vor ihren Augen gegenwärtig sein" (Essai philos. sur les probabilités 1816 S. 2). Diesen „Laplaceschen Geist" hat in seinem bekannten Vortrag „Über die Grenzen des Naturerkennens" (1872) du Bois-Reymond (1818—1896) zitiert, um den gesamten Bereich mechanischer

Gesetzmäßigkeit zu umschreiben, aber auch seine notwendigen Grenzen aufzuweisen. Daß diese Auffassung Laplaces den überlieferten Gedanken, zumal auch den kirchlichen, stark widersprach, war ihm natürlich nicht verborgen, und darauf wird sich auch der Satz beziehen, mit dem er 1824 seine Exposition endigte: „Die größte Tat der astronomischen Wissenschaft ist es, die Befürchtungen zerstreut zu haben, die durch die Himmelserscheinungen erzeugt wurden, und die Irrtümer zerstört zu haben, die aus der Unkenntnis unserer wahren Beziehungen mit der Natur geboren sind." Auch die vielbesprochene Antwort, die er Napoleon auf die Äußerung seines Erstaunens gab, nirgends in seinem großen Werke die Gottesidee berührt zu finden, daß er sie nicht nötig gehabt hätte (so formuliert nach Valson, Les savants illustres 1880 II 251), bringt den Gegensatz seiner Methode gegen die Überlieferung zum scharfen Ausdruck. Mädler findet, die Worte hätten vielleicht anders und besser lauten können; in der Sache ist die Antwort richtig: Unser Gott ist ein Gott der ewigen Ordnung und der unerschütterlichen Gesetze (Gesch. der Himmelskunde II 67). Die Sicherheit, mit der auf Grund der mathematischen Methode sich die Bahnen der Planeten berechnen ließen, wurde auch der breiten Öffentlichkeit demonstriert, als Leverrier aus Störungen, denen der inzwischen (1781) entdeckte Planet Uranus ausgesetzt war, die Bahnen eines noch entfernteren Planeten bestimmt hatte und dieser auch wirklich unfern der berechneten Stelle von Galle gefunden wurde (1846).

7a) Was an Kenntnis der Sternenwelt bis zur Gegenwart durch Beobachtung und Rechnung gewonnen ist, auch nur im allgemeinen Umriß hier darzustellen, ist unmöglich. Es muß genügen, die für das moderne Weltbild entscheidenden Züge hervorzuheben. Koppernikus hatte, um gegen den Augenschein an der jährlichen Bewegung der Erde um die Sonne festhalten zu können, behaupten müssen, daß die Fixsterne zu weit entfernt seien, um auch nur an den weitest entfernten Punkten der Erdbahn eine wirkliche Parallaxe zu ergeben. Er hatte ganz recht, aber selbst einem Kepler war diese Konsequenz „ein schwer verdaulicher Bissen". Erst Bessel (1784—1846) gelang es, mit seinem Frauenhoferschen Instrument 1837 an einem Doppelstern im Bilde des Schwans (Nr. 61) eine Parallaxe wahrzunehmen, die nach späteren Messungen immerhin eine halbe Sekunde übersteigt; einige andere Messungen gelangen ebenfalls, und so ist die Annahme des Koppernikus auch durch Messung bestätigt. Immerhin bleiben in vielen Fällen die Winkel auch für die heutigen Instrumente zu klein, um mit befriedigender Genauigkeit angegeben werden zu können. Es sind mithin die Entfernungen der Fixsterne von unserem Sonnensystem ganz ungeheuer große, und so erscheint unser ganzes Sonnensystem, in dem die Erde nur eine bescheidene Rolle spielt, selbst als ein winziges Inselchen im ungeheuern Weltenraum, gleich, vielfach anscheinend selbst viel kleiner wie andere Systeme im selben Raum. Noch an anderen Punkten sind Brunos Ahnungen heute durch die Erfahrung bestätigt. Schon Lambert hatte in seinen Kosmologischen Briefen (1761) die Vermutung einer fortschreitenden Bewegung der Sonne ausgesprochen und W. Herrschel 1783 versucht, die Richtung festzustellen, in der sich die Sonne bewege. Spätere Untersuchungen haben sein Ergebnis, daß sich die Sonne auf einen Stern (λ) im Bilde des Herkules hin bewege, bestätigt und sogar eine Geschwindigkeit von etwa 4000 Meilen in der Stunde ergeben. An dieser Bewegung scheint eine größere Anzahl der der Sonne nahestehenden Gestirne teilzunehmen. Dagegen hat Mädlers Annahme einer kreisenden Bewegung um eine Zentralsonne sich bisher nicht bestätigen lassen. So scheint denn Brunos Satz, daß eine Wiederkehr zum gleichen Punkte in der Natur nirgends stattfinde, trotz aller Erkenntnis der regelmäßigen Bahnen sich zu bewahrheiten. Auch die Gleichartigkeit der natürlichen Beschaffenheit der Weltkörper, die er als erster aussprach, ist heute erwiesene Tatsache. Auf Grund des von Kirchhoff und Bunsen 1859 entdeckten Verfahrens der Spektralanalyse ist die Erkenntnis gewonnen, daß die Beschaffenheit und Struktur der Materie allüberall im Weltenraume eine im wesentlichen gleichartige ist. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß überall alle chemischen Elemente vorhanden oder gar, daß überall die gleichen chemischen Zustände der Elemente vorhanden seien. Z. B. können wir für die Zustände auf der Sonne, die als glühender, in den äußeren Schichten durch Flüssigkeiten und Gase gebildeter Ball (so Kirchhoff) gedacht werden muß, auf Erden genügende Analoga nicht zu finden erwarten. Andererseits bietet z. B. der Planet Mars Bedingungen, unter denen sich ähnlich geartete Organismen wie auf der Erde entwickeln könnten.

Auf Grund der Spektralanalyse haben sich auch lehrreiche Aufschlüsse über die Entwicklung der Himmelswelt ergeben. So konnte Secchi vier gesonderte Fixsterntypen aufstellen und Zöllner deutete diese Typen entwicklungsgeschichtlich, so daß in den verschiedenen Typen oder Spektralklassen der Fixsterne ihr verschiedenes Lebensalter zum Ausdruck kommt. Nach dieser Ansicht, die weite Verbreitung gefunden hat, wenn auch noch keineswegs

allgemein angenommen ist, würden die Nebel mit monotonem Spektrum, die sich nicht auflösen lassen, als Anfangszustand gelten; Nebel mit heller leuchtendem Kerne würden den ersten Schritt zur Herausbildung eines Sonnensystems bezeichnen. Bei weiter fortgeschrittenen Sternen wie unserer Sonne hat der Kern bereits eine gewisse Verfestigung erfahren, wird aber von einer ebenfalls massigen Außenschicht leuchtender Gase und Dämpfe umschlossen. Auf eine beginnende Verfestigung auch an der Oberfläche scheinen die rötlichen Sterne hinzuweisen, während Sterne wie die Planeten kein eigenes Licht mehr aussenden. Hiernach sind die Tatsachen der Nebelhypothese sehr günstig. Daß aber die Entwicklung auch ein ganz anderes Bild ergeben kann als in unserem Sonnensystem, beweist die Tatsache der (übrigens sehr häufigen) Doppelsterne sowie der aus mehreren großen Sternen bestehenden Gruppen; in beiden Fällen ist die Verteilung der Masse eine ganz andere als in unserem System. Übrigens ist, wie Kobold zeigt, die Anordnung der einzelnen Massen im Weltall, soweit sie sich erkennen läßt, keine regellose gleichförmige, sondern sie sind um einzelne Konzentrationszentra in Haufen zusammengedrängt, die ihrerseits in Gestalt einer großen mehrarmigen Spirale angeordnet sind. In den entfernteren Teilen dieser Spirale herrschen die heißeren und gasförmigen Sterne vor, während die dem Zentrum der Spirale verhältnismäßig nahen Sterne (wie die Sonne) überwiegend weiß bis rotglühend sind (Bau des Fixsternsystems S. 227 f.). Nähere Ausführungen über die Weltentstehungshypothesen, die sich auf diese Tatsachen oder auf die Thermodynamik (s. u.) stützen, findet man in der genannten Schrift von Poincaré.

7b) Auch die neuere Physik gelangte zu Erkenntnissen, die für die Ausgestaltung der Weltanschauung von entscheidender Bedeutung sind, indem Leibniz' Vorstellung von der lebendigen Kraft als einer unveränderlichen Größe ihre empirische Bestätigung fand. Schon hatte Lagrange (1788) die Erhaltung der lebendigen Kraft und der äußeren Arbeit für mechanische Systeme erwiesen. Fast gleichzeitig (1786) hatte der ältere Carnot zur Behandlung des Gleichgewichtszustandes den Arbeitsbegriff eingeführt, und nachdem Ampère (1775—1836) zwei bis dahin gesonderte Naturkräfte, Magnetismus und Elektrizität aufeinander zurückgeführt, Fresnel (1788—1827) das Licht als Schwingungsvorgang dem Systeme mechanisch vorstellbarer Bewegungen eingeordnet hatte, kam der Gedanke einer allgemeinen Umwandlung aller Naturkräfte ineinander immer deutlicher zum Bewußtsein. So ist verständlich, daß fast gleichzeitig mehrere Forscher aus den Hauptkulturländern von verschiedenen Seiten her zur gleichen Erkenntnis gelangten. Als selbständige Entdecker werden heute der Heilbronner Arzt J. R. Mayer, Helmholtz und der englische Techniker Joule genannt. Mayer (1814—78) hat die tiefste philosophische Einsicht in die universale Geltung des Prinzips und hat auch zuerst (1842) die zahlenmäßige Bestimmung des mechanischen Wärmeäquivalents gegeben; Joule (1818—89) hat durch vorzügliche Versuche diese Größe genauer bestimmt; Helmholtz (1821—94) verdankt man die erste mathematische Zusammenschließung der wichtigsten physikalischen Tatsachen unter dieses allgemeinste Naturgesetz. Dabei gehen Mayer wie Helmholtz von allgemeinen Voraussetzungen aus, Mayer von dem Grundsatz einer Gleichung zwischen Ursache und Wirkung, Helmholtz von der völligen Begreiflichkeit der Welt aus mechanischen Grundsätzen. „Es bestimmt sich also endlich die Aufgabe der physikalischen Naturwissenschaften dahin, die Naturerscheinungen zurückzuführen auf unveränderliche, anziehende und abstoßende Kräfte, deren Intensität von der Entfernung abhängt." (Üb. d. Erhaltg. der Kraft, 1847, in Ostwalds Klassikern I S. 7). Daraus findet Helmholtz das allgemeine Gesetz, daß die Zunahme der lebendigen Kraft eines unter dem Einfluß von Zentralkräften angetriebenen Massenpunktes gleich der Abnahme der zur Entfernungsänderung gehörigen Spannkräfte ist, also die Summe der lebendigen und Spannkräfte jederzeit konstant bleibt. Von hier aus durchwandelt er das gesamte Gebiet der Physik, alle Erscheinungen wenigstens andeutungsweise seinem Lehrsatz unterwerfend. Den Kraftwechsel im organischen Wesen streift er nur, während dieser für Mayer den eigentlichen Ausgangspunkt der Untersuchung gebildet hat und in seiner Schrift über „Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel" eingehend erläutert wird: die Pflanze gewinne ihre chemische Kraft durch Aufnahme des Sonnenlichts; Quelle der tierischen Wärme ist die Oxydation. Die Leistungsfähigkeit des arbeitenden Muskels ist abhängig von der Menge des in ihm kreisenden Blutes (und somit der chemisch in ihm hervorgebrachten Wärme). In neuerer Zeit haben Rubner, Laulanie, Atwater die Gültigkeit des Energiegesetzes für die organische Natur mit immer exakteren Methoden erwiesen. Auch ergaben sich bei Mayer wie bei Helmholtz, W. Thomson (1824—1907) und anderen aus dem neuen Gesetz ganz neue Annahmen in bezug auf die Quelle der Sonnenwärme und auf die ganze Entstehung des Sonnensystems.

Aber auch bedeutsame Fragen der naturwissenschaftlichen Methodik knüpfen sich an die neue Erkenntnis. Wenn in der Energie (der Name ist um 1850 durch W. Thomson aufgebracht) ein allgemeinstes Maß aller physikalisch-chemischen Vorgänge aufgefunden war, was hinderte daran, sich auch in der Darstellung der Vorgänge mit dieser rein empirischen Größe zu begnügen und auf den alten hypothetischen Atombegriff überhaupt zu verzichten? Es ist nicht nötig, hier die verschiedenen Entwicklungsphasen des philosophischen und des physikalisch-chemischen Atomismus vorzuführen, sondern es genügt, an die Grundzüge der gewöhnlichen physikalischen Atomistik zu erinnern: man denkt die Körper aus unteilbaren Elementen oder Atomen zusammengesetzt, die anziehend oder abstoßend aufeinander wirken und nach bestimmten quantitativen Verhältnissen zu Molekülen sich gruppieren. Außer den Atomen der wägbaren Materie werden auch Ätheratome angenommen, die sich gegenseitig abstoßen sollen, während zwischen dem Ätheratom und dem Atom der wägbaren Materie Anziehung stattfindet. So ist um jedes Atom der Materie eine Äthersphäre gruppiert, deren Elemente mancherlei Einwirkungen von seiten der Körperatome empfangen können, wenn diese irgendwie aus ihrer Gleichgewichtslage verrückt werden. Diese Theorie, ursprünglich dem Gebiet der Mechanik und ihrer mathematischen Bearbeitung entsprungen, hatte durch die elektromagnetische Lichttheorie, die kinetische Gastheorie u. a. wesentliche Verstärkung erfahren und schien durch das Energiegesetz auch die Wärmetheorie sich einverleibt zu haben. Aber gerade von hier ging eine Reaktion aus, die auch in den Bedürfnissen der physikalischen Chemie und der Physiologie Unterstützung fand. Hier fand man den energetischen, nicht aber den kinetischen Gesichtspunkt weithin anwendbar und fruchtbar und verlangte daher die Ersetzung des Begriffs der Materie durch den der Energie. Am vorsichtigsten urteilte Mach (geb. 1838). Er wies darauf hin, daß im Unterschiede von Helmholtz Mayer der üblichen Formulierung seiner Entdeckung, daß die Wärme selbst Bewegung sei, nie zugestimmt habe (Wärmelehre 321), und daß gegenüber der „Substanzvorstellung in ihrer naivsten und rohesten Form", wie sie in der modernen Atomistik vorliege, im Energiebegriff „eine neue abstraktere allgemeine Substanzvorstellung" gesetzt werde, die den Wärmevorgängen besser entspreche (319, 428). Aber er will nicht etwa „an die Stelle der mechanischen Mythologie einfach eine algebraische" setzen und ebensowenig alle bildlichen Vorstellungen beseitigen, wo dieselben nützlich sein können und eben nur als Bilder aufgefaßt werden (363 ff.). Sehr viel weiter ging Ostwald (geb. 1853), der 1895 auf der Naturforscherversammlung eine Überwindung des „wissenschaftlichen" Materialismus durch das Energieprinzip verkündigte und seither in steigendem Maße in der „Energie" die Lösung aller Rätsel der Natur wie der Geisteswelt gefunden hat. Dagegen ist dann mit Recht eingewendet worden, daß sich hier der Begriff der Energie unter der Hand substantialisiere, zu einem metaphysischen Wesen werde, während sie doch ein aller Anschaulichkeit entbehrender Begriff sei (Kozlowski, Revue phil. 1908 S. 380, 387). Auch gegen Machs rein „phänomenologische" Auffassung wird einzuwenden sein, daß sich nicht darauf wird verzichten lassen, alles Wirkliche unter dem Begriff der Substanz und zwar in sinnlich anschaulicher Form zu denken. Aber richtig ist (und sehr wichtig, daß ein Naturforscher von dem Range Machs es betont hat) der durchaus phänomenologische Charakter der atomistischen wie jeder anderen Auffassung der Naturvorgänge. Ebenso hat Heinr. Hertz (1857—94) im Vorwort zu seinen „Prinzipien der Mechanik" den Gedanken variiert, daß unsere Naturerkenntnis „innere Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände" zu entwerfen habe, solcher Art, „daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände" (Vorreden und Einleitungen zu den klassischen Werken der Mechanik 1899 S. 123 ff.). Es gibt Spuren genug dafür, daß diese kritische Selbstbesinnung in der Naturwissenschaft der Gegenwart sich immer weiter verbreitet.

Auch von anderer Seite her hat sich gezeigt, daß der Atombegriff nur ein Grenzbegriff ist, dessen Wesen sich mit den Grenzen d. h. mit den Fortschritten der Erkenntnis ändert. Durch verschiedene Methoden war es gelungen, Öl- sowie Wasserdampfschichten in der Dicke von wenigen Milliontel Millimeter (Millimikron = $\mu\mu$) Dicke zu messen. Die Messungen variierten zwischen 0,2 (Warburg bei Wasserdampf) und 1,6 (Raleigh bei Öl) Millimikron Dicke; die hier eintretenden eigentümlichen Diskontinuitätserscheinungen führten zu dem Ergebnis, daß die Ausdehnung der einzelnen Molekeln selbst von dieser Grenze nicht weit abliegen könne (so berechnete W. Thomson (Lord Kelvin) dafür den Wert zwischen 1 und $^1/_{10}$ $\mu\mu$, O. E. Mayer 0,2 $\mu\mu$). Aber neuere Entdeckungen führten weit über diese Grenze hinunter. Crookes war es, der das Vakuum der Geißlerschen Röhren bis auf etwa ein Zwanzigmilliontel Atmosphärendruck zu verdünnen wußte, in dem ein eingeführter elektrischer Strom zu eigentümlichen, zuerst von Hittorf beobachteten Licht-

erscheinungen führte, die von dem negativen Pol (der sog. Kathode, daher „Kathodenstrahlen") ausgingen. Die nähere Untersuchung ergab, daß sie aus einem Strom negativ elektrischer Teilchen bestehen, die offenbar von den Körpern, denen sie ursprünglich anhafteten, losgerissen sind, und die nun, wenn sie auf andere leitende Körper auftreffen, diese, ebenso aber auch die Luft, negativ laden. Die Menge der elektrischen Ladung entspricht der chemischen Wertigkeit, d. h. der Bindungsfähigkeit der (chemischen) Atome der einzelnen Elemente. Die dem einwertigen Teilchen (Jon) zukommende Elektrizitätsmenge, die als Maß verwertet wird, bezeichnet man als Elektron. Vermöge der Wilsonschen Nebelerscheinung ließ sich auch die Zahl der in einer gegebenen Kathodenstrahlung vorhandenen Partikelchen und ihre Größe bestimmen. So fand Thomson, daß das Kathodenstrahlteilchen etwa 1700 mal kleiner sei als das Wasserstoffatom. Der Betrag der in einer Crookesschen Röhre in Form von Kathodenstrahlen in 24 Stunden ausgestrahlten Materie beträgt, wie er findet, nicht mehr als einige Milliontel Gramm. Dazu kam (seit 1896) Becquerels Entdeckung der von phosphoreszierenden Körpern ausgehenden unsichtbaren Strahlen, die von dem Uran und in gesteigertem Maße vom Radium ausgehen. Diese radioaktive Substanz sollte sogar, wie Becquerel annahm, eine Million Jahre strahlen, ehe sich eine Gewichtsabnahme erweisen ließe; doch hat sich das als übertrieben herausgestellt. Weiter hat sich ergeben, daß das Radium und verwandte Elemente wie Polonium und Aktinium sich zersetzen. Damit ist denn ein naturwissenschaftlicher Grundbegriff unsicher geworden. W. Wundt eröffnet sich damit bereits die Perspektive, „daß schließlich alle Elemente ähnlichen Zersetzungsprozessen unterworfen sind", mag auch die Lebensdauer der stabileren Elemente nicht auf Jahrtausende, sondern auf viele Jahrmillionen geschätzt werden müssen (Essays² S. 92). V. Meyer stellte die Analyse und Synthese der gegenwärtigen chemischen Elemente aus einer neuen Klasse von Urkörpern als Ziel hin („Probleme der Atomistik", 1895). Ja Oliver Lodge findet sogar den Gedanken vorstellbar, vielleicht sogar im Bereiche experimenteller Möglichkeit, daß Materie oder die Basis der Materie vernichtet oder künstlich hergestellt werde (Leben u. Materie, 1908, 24—32). Mit kritischer Besonnenheit interpretiert Ed. König den gleichen Sachverhalt dahin, daß wir zwar den Begriff der Substanz, d. h. die Annahme beständiger Elemente in der Naturwissenschaft nicht entbehren können, daß es aber nicht notwendig sei, sich die Substanz gerade als konstante Masse zu denken (Die Materie, 1911 S. 103 f.). Übrigens vertrat schon Kant die dynamische Auffassung, daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne als bewegende Kraft angesehen werden müsse. Auch in der neueren Physik ist die Annahme von „Kraftpunkten", von einer abstoßenden oder anziehenden oder sowohl anziehenden als abstoßenden Wirksamkeit, die im Raume lokalisiert und auf irgendeine Weise um einen bestimmten Punkt angeordnet ist, weitverbreitet (vgl. E. Kromann, Unsere Naturerkenntnis, 1883 S. 407 ff.); vielfach wird die Anordnung speziell in der Form sich drehender verschiedentlich geknoteter Wirbelringe gedacht (so von Faraday, Maxwell, Tait, J. J. Thomson, Lodge u. a.). Sehr geistvoll und tiefgründig sucht Lenard das materielle Atom als einen „von starken elektrischen Kraftfeldern erfüllten Raum" resp. als „zusammengesetzt aus positiver und negativer Elektrizität" verständlich zu machen; die elektrische Einheit aber faßt er anschaulich als „Ätherwirbelfaden" auf.

Ist somit in der Gegenwart Leibniz' Grundgedanke von der lebendigen Kraft, aber in präziserer Durchführung und unter starker Erschütterung des atomistischen Aufbaus zur Geltung gelangt, so machte sich doch ziemlich gleichzeitig mit der Erkenntnis des Energiegesetzes zugleich eine Einschränkung seiner Wirkungen geltend, die Newtons oben vorgeführten Ansichten in gewissem Maße recht gab, ich meine den zweiten Satz der Wärmelehre. Überall, wo durch Wärme Arbeit produziert wird, wird eine dem Arbeitsquantum proportionale Wärmemenge konsumiert, und wenn ein analoges Arbeitsquantum scheinbar verbraucht wird, entwickelt sich Wärme in gleicher Menge. Mit diesem Satz, der nur aus dem Energiegesetz die Konsequenz zog, verband Clausius 1850 den schon 1824 von Sadi Carnot ausgesprochenen Gedanken, daß die Wärme immer vom höher temperierten zum niedriger temperierten Körper übergeht, nie umgekehrt. Indem die Wärme stets den Ausgleich der Temperatur anstrebt, zerstreut sie sich und sinkt die Temperatur (der Intensitätsfaktor) auf ein niedrigeres Niveau. Schon im Jahre darauf dehnte W. Thomson diesen Satz noch weiter aus. Da sich keine Bewegung ohne Entwicklung von Wärme, die dann sich zerstreut, vollzieht, so verläuft jeder Energieumtausch derart, daß das Intensitätsniveau dabei sinkt. Damit ergibt sich als notwendiges Ergebnis jedes geschlossenen Systems absolute Energiezerstreuung und somit Stillstand und Tod. Natürlich liegt der Gedanke nahe, daß doch wieder eine Art von Reflexion und Wiederkonzentrierung der Energie in einzelnen Herden erfolgen könne. Aber alle Versuche auf diesem Wege oder durch Bestreitung der Allgemein-

gültigkeit des zweiten Hauptsatzes zu einem weniger befremdenden Ergebnis zu gelangen, sind bisher gescheitert. Auch der Versuch von Arrhenius, in den Weltnebeln einen Faktor aufzuweisen, der diesen Umkehrungsprozeß zu bewirken vermag, ist nach dem Urteil von Poincaré (S. 251 ff.) mißlungen. Dieser sieht in jenem Hauptsatz nichts als eine notwendige Konsequenz der statischen Mechanik (S. XXII). Daraus folgt mithin, daß begrenzte, abgeschlossene Systeme, in denen wir ein kontinuierliches Geschehen voraussetzen, weder — falls noch Spannungen in ihnen vorhanden sind — seit jeher bestehen noch für immer in Wirksamkeit bleiben können.

7c) Daß vom Energiegesetz aus auch auf die Funktionen des organischen Lebens neues Licht fiel, wurde schon hervorgehoben. Schon vorher war in der Chemie die Scheidewand hinweggerissen, die die Welt der Organismen von dem Gebiet der unbelebten Natur zu trennen scheint. Noch Berzelius (1779—1848) hatte geglaubt, daß man die organischen Substanzen nach den chemischen Methoden zwar analysieren könne, daß aber eine Synthese organischer Körper nicht ohne Mitwirkung der Lebenskraft möglich sei. Da glückte es 1826 Wöhler (1800—82), die Darstellung eines unzweifelhaft organischen Stoffes, des Harnstoffes, zu erzielen. Später stellte Berthelot (1827—1907) die Ameisensäure dar und seither ist eine große Zahl organischer Stoffe auf dem Wege chemischer Synthese hergestellt worden. Von besonders großer Bedeutung wurde ferner die Chemie für die Erkenntnis der physiologischen Vorgänge bei Pflanzen und Tieren. Für die Gebiete der Ernährung und des Stoffwechsels hat v. Liebig (1803—73) in hohem Maße anregend gewirkt. Die chemischen Vorgänge bei der Muskeltätigkeit hat 1845—47 v. Helmholtz untersucht, wie er auch die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Nervenstroms (auf 33,9 m in der Sekunde) ermittelte. Genannt seien nur noch die chemisch-physiologischen Untersuchungen Hoppe-Seylers (1825—95) über den Blutfarbstoff und über die Chemie der Zelle, E. Baumanns Nachweis von Jod in der Schilddrüse, L. Briegers Entdeckung der von Bakterien erzeugten Gifte, welche sie selbst wieder zerstören (Toxine). Dieses glückliche Gelingen mußte um so mehr zur Befestigung der mechanistischen Methode beitragen, als ziemlich gleichzeitig die organische Chemie immer enger mit der anorganischen und zugleich mit der Physik verbunden wurde. Indem die 4-Wertigkeit des Kohlenstoffs erkannt ward (1857), wurde die prinzipielle Verschiedenheit organischer und anorganischer Verbindungen endgültig aufgehoben; van't Hoff (geb. 1852) klärte die augenfällige Verschiedenheit im Verhalten von chemisch anscheinend identischen („isomerischen") Körpern durch verschiedene räumliche Lagerung der Atome im Molekül auf. Schon früher (1864) war erkannt, daß die Reihenfolge der Atomgewichte zugleich eine natürliche Ordnung der Elemente ergibt. Aber auch direkt vermochte die Physik zur Erklärung der physiologischen Funktionen beizutragen. So entwarf Wilh. Weber (1804—91) 1837 nach streng physikalischen Grundsätzen eine Mechanik der menschlichen Gehwerkzeuge, du Bois-Reymond (1821—94) studierte 1848/49 die elektrische Erregbarkeit der Nerven und Muskeln. Die Geschwindigkeit des Blutumlaufs, die Arbeit des Herzens, die Vorgänge bei der Verdauung wurden nach gleichen Grundsätzen erfolgreich untersucht. So konnte Wilh. Roux (geb. 1850) das Prinzip auch der „Entwicklungsmechanik" aufstellen und mit Erfolg versuchen, die gestaltenden Wirkungsweisen des organischen Geschehens möglichst weit auf physikalische und chemische Wirkungsweisen zurückzuführen. Insbesondere die Wirkungen des Lichts, der Wärme, der Schwerkraft usw. auf die Form des Organismus, die Regenerationserscheinungen, die Befruchtungsvorgänge sind hier sorgfältig festgestellt worden. Am weitesten getrieben ist die Anwendung chemischer Methoden auf die Organismen bei J. Loeb (geb. 1859), der die Tiere einfach als „chemische Maschinen, welche wesentlich aus kolloidalem Material bestehen", betrachtet. Diesen erfolgreichen Aufschwung der exakten Naturwissenschaft muß man im Auge behalten, um den schnellen Triumph der darwinistischen Deszendenztheorie völlig zu verstehen.

Darwin (1809—82) sah sich auf seinen Reisen schon früh auf die Entstehung der Arten hingedrängt, die übrigens schon längst vor ihm ausgesprochen war (z. B. von seinem Großvater Erasmus Darwin, Zoonomia 1794—96, übs. von Brandis, vgl. Radl I 293 ff.), aber erst, als er 1838 den Essay on the Principles of Population (1798) kennen lernte, nahmen seine Gedanken feste Form an. Von Malthus übernahm er den Gedanken einer allzu raschen Vermehrung der Organismen, mit der das Wachstum der Nahrung nicht gleichen Schritt hält. Daraus folgt der Kampf ums Dasein. Darunter versteht Darwin nicht ein aktives Streben, einen Kampf, sondern die Erscheinung, daß infolge äußerer natürlicher Umstände soviel Leben vorzeitig vernichtet wird und nur ein kleiner Teil überlebt, ist der Kampf ums Dasein. Die Folge desselben ist somit eine Auslese, in der die Natur dem Züchter gleich handelt, der die Fortpflanzung seinen Absichten gemäß künstlich beeinflußt. Nur

handelt die Natur ohne Absicht. Die Abänderung der Lebensbedingungen, die äußerst mannigfaltige Ursachen haben kann, führt zu individuellen Abweichungen, die sich allmählich summieren und zu Varietäten, Arten usw. befestigen. Was dem Organismus nützlich ist, wird erhalten; aber diese Nützlichkeit ist den Dingen selbst sehr äußerlich, eine Folge der äußerst komplizierten Zusammenhänge. So sind Ursache und Wirkung ganz heterogener Art: „Das Rebhuhn hat nach ihm deshalb graue Farbe, — weil der Habicht gute Augen hat; die Rose riecht deshalb angenehm, — weil die Biene einen feinen Geruch hat; die Menge des Kleesamens ist von der Menge der — Katzen abhängig (denn die Katzen verfolgen die Feldmäuse, welche die Nester der Hummeln vernichten; die Hummeln, welche die Kleeblüten besuchen, sind für deren Befruchtung nötig) usw." (Radl II 137). Dies 1859 entwickelte Prinzip der natürlichen Zuchtwahl ergänzte Darwin 1871 durch die Theorie der „geschlechtlichen" Zuchtwahl. Schon die Weibchen ziemlich niedrigstehender Tiere sollen einen gewissen Schönheitssinn besitzen und ein Männchen vorziehen, das ihrem Geschmack besser zusagt, und so erhöht sich die Schönheit der Männchen von Geschlecht zu Geschlecht. Auch andern Prinzipien gestand Darwin einen gewissen, nicht näher begrenzten Wirkungskreis zu; so der von Bates 1862 untersuchten Mimikry, Ähnlichkeiten der äußeren Körperform, der Zeichnung oder der Farbe des Körpers, die dem Schutze oder dem Angriff dienlich sein sollen. Aber auch nicht-mechanische Prinzipien, wie das schon von Cuvier entdeckte Gesetz der wechselseitigen Entsprechung und Zusammenstimmung aller Teile eines Organismus, den von Lamarck betonten Einfluß des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs der Organe, Köllikers Annahme sprunghafter Entwicklungen (die später von de Vries experimentell erwiesen werden konnte) ließ er aushilfsweise zu. In der Erblichkeit körperlicher wie psychischer Eigenschaften, erworbener Gewohnheiten, der Verletzungen, der Krankheiten, der angeborenen Abweichungen fand er die historische Kontinuität des Lebens gewährleistet, zugleich aber Rückschläge (Atavismus) verständlich. Indes war das Entscheidende seiner Theorie nicht in diesen Zutaten, sondern im Gegensatz zu aller Absicht und Zwecksetzung in der Natur, in dem Versuch, die Mannigfaltigkeit der Organismen auf mechanische Ursachen zurückzuführen, zu erblicken, und eben dies war der Grund für die warme Aufnahme, die der Theorie in Deutschland wenigstens anfangs auch von Virchow, du Bois-Reymond u. a., den Häuptern der mechanistischen Naturwissenschaft jener Zeit, zuteil ward. Ihre Durchsetzung verdankte sie Häckel (geb. 1834), der freilich damit Tendenzen verband, die dem genuinen Darwinismus fernlagen, und wodurch er zum neuen Dogma wurde. Ihm sind die radikalen antikirchlichen Konsequenzen der neuen Lehre der Abstammung des Menschen vom Affen die eigentliche Hauptsache. Aber auch sachlich wird unter seinen Händen der Darwinismus etwas anderes, der Art deutscher Forschung gemäß Prinzipielleres. Darwin hatte versucht, durch Beobachtung zu erweisen, daß die Arten einer Umbildung fähig sind und solche auch erleiden. Das setzt Häckel nun als erwiesen voraus. In seiner Phylogenie, der Lehre von der genetischen Entwicklung der Pflanzen- und Tierstämme, baut er die alte morphologische Systematik unter Voraussetzung der einheitlichen Abstammung aller Tiere von ein und derselben Urzelle zu seinen viel besprochenen Stammbäumen um. Aus der Bemerkung Fritz Müllers (1864), daß gewisse Larven von Krustentieren (zumal der Nauplius) eigentlich sehr alte phylogenetische Stufen jener Tiere seien, aus denen man entnehmen könne, wie einst die Vorfahren der heutigen Krustazeen aussahen, bildet sich ihm das biogenetische Grundgesetz, daß jedes Tier während seiner embryonalen Entwicklung dieselben Stufen durchmachen müsse, welche die Gattung auf dem Wege ihrer Entwicklung von der Urzelle aus erlebt hat. Allerdings ist ihm diese Ontogenese nur eine „verkürzte und unvollständige Rekapitulation" der Stammesentwicklung. Seine Entwicklungstheorie wandte Häckel auch auf die Zellen an; indem er die heutigen Zellen, in denen Protoplasma und Kern sich deutlich unterscheiden lassen, für hochentwickelte organische Gebilde hielt, versuchte er ihnen einfachere Strukturen voranzustellen, wo jene Differenzierung noch nicht eingetreten sei, die (von niemand geschauten) Moneren; sie sollten den ersten Schritt der leblosen Materie ins Leben darstellen, indem sie aus leblosen Substanzen herauskristallisierten. Schließlich gibt es auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen lebenden und leblosen Dingen. Die Seelentätigkeit ist nichts als eine komplizierte Molekularbewegung in den Ganglienzellen. Umgekehrt freilich ist eine unumgängliche Konsequenz der wissenschaftlichen Anschauung auch die Annahme einer Zellseele; ja allen Atomen sind psychische Eigenschaften wie Sympathie und Antipathie, Lust und Unlust beizulegen. Neben Häckel gilt als deutscher Hauptvertreter des Darwinismus, freilich eines Neudarwinismus, Aug. Weismann (geb. 1834). Von dem Gedanken aus, daß das Protoplasma der eigentliche Träger des Lebens sei, findet er, daß die einzelligen Wesen, die sich nur durch Teilung vermehren, über-

haupt keines natürlichen Todes sterben. Auch bei den vielzelligen gibt es einen Teil, der den Tod des Individuums überdauert, das Protoplasma der Geschlechtszellen, das kontinuierlich durch fortgesetzte Teilung, bis wieder in die Geschlechtszellen der Nachkommen übergeht. Es ist wie der Stamm, der viele Blättergenerationen überlebt und zu einer Einheit verbindet. In diesen Zellen unterscheidet er nun den Kern, das „Keimplasma", in dem alle Eigenschaften des entwickelten Organismus nebeneinander liegen sollen und das unverändert auf die Geschlechtsprodukte der folgenden Generation übertragen wird, während der Rest für die embryonale Entwicklung verbraucht wird und in die einzelnen Anlagen auseinanderfällt. Damit ist dann notwendig gegeben, daß durch Übung entstandene („funktionelle") Veränderungen sich nicht vererben. Alle auftretenden Neubildungen gehen vielmehr aus rein innerlichen Veränderungen in den Keimzellen hervor, wie sie durch einen Kampf und eine Auslese der Keime (daher „Germinalselektion") ev. unter direkten Einwirkungen der Umgebung auf das Keimplasma selbst hervorgebracht werden. Die nützlichen unter den Variationen, die übrigens in der Regel so minimal sind, daß wir die Abweichung gar nicht bemerken, werden im Kampf ums Dasein erhalten, die übrigen gehen zugrunde und so ergibt sich die Allmacht der Selektion.

An Widerspruch gegenüber dem Darwinismus hat es nie gefehlt. Die Vertreter älterer Richtungen, unter ihnen Männer wie C. v. Baer, Wigand, Quatrefages protestierten lebhaft gegen Darwins Ansichten; du-Bois Reymond setzte mit beißendem Spott Häckels Stammbäume in gleiche Linie mit den Stammbäumen der Helden Homers, und Virchow kritisierte seine Theorie von der Plastidulseele, von beseelten Zellen und vom Ursprung des Menschen aus dem Affen; eine große Anzahl hochgeachteter Forscher tat ihn wegen mangelnder Exaktheit in Acht und Bann. Weismanns Abstraktionen führten zur Skepsis, seine Ablehnung aller schon von Lamarck hervorgehobenen Elemente der Entwicklungslehre zum Erstarken des Neo-Lamarckismus. Lamarck (1744—1829), der gegenüber Cuviers (1769—1832) Widerspruch noch nicht durchzudringen vermochte, hatte die Entwicklung vom Gebrauch oder Nichtgebrauch der Organe abhängig gemacht, auch dem empfundenen „Bedürfnis", mithin einem psychischen Moment, die Leitung der ernährenden Säfte und Nervenkräfte zu bestimmten Organen hin zugeschrieben; doch führte er auf diese durch den Einfluß der Verhältnisse in bestimmte Richtung getriebene Aktivität nur Unregelmäßigkeiten und Abweichungen in Gestalt und äußeren Charakteren der Organismen zurück, während er die fortschreitende Abstufung der Organisation einem „unabänderlichen Plane, den die Natur befolgt", zuschrieb (Philosophie Zoologique, 1809). Auf rein empirischer Grundlage kam 1877 Pflüger zu erneuter Hervorhebung des „Bedürfnisses" als der Ursache zahlreicher zweckmäßiger Vorgänge im lebenden Organismus. Der andere, für Lamarck noch entscheidendere Gesichtspunkt eines richtunggebenden Prinzips war schon von der deutschen Forschung vor der Herrschaft des Darwinismus stark betont (v. Baers „Prinzip der Zielstrebigkeit") und wurde von C. v. Nägeli (1817—91) bei sonst freundlicher Stellung zum Darwinismus in ein „Vervollkommnungsprinzip" umgewandelt, durch welches das Leben zu höheren und höheren Formen emporgetrieben wird. Dies Prinzip, das zur Bildung vielzelliger Formen aus einzelligen, zur Differenzierung und Komplizierung der Gebilde, sowie zur Reduktion und Vereinfachung führt (indem beim embryonalen Werden einzelne phylogenetische Stufen übersprungen werden), soll nur eine mechanische Folge einer bestimmten Gruppierung der Atome und Moleküle sein. Mit dem Darwinismus verbindet sich dieser Gedankengang durch die Annahme, daß jenes Prinzip die Anpassung an äußere Lebensbedingungen in sich schließt. Zu einer ähnlichen Theorie, die er aber der „Zufallslehre" scharf entgegenstellte, gelangte Eimer; seine Theorie der „Orthogenesis" legt den Nachdruck auf eine das organische Wachstum und die Fortentwicklung regelnde Gesetzmäßigkeit. Damit verbindet er in scharfem Gegensatz zu Weismann auch die psychische Reaktion im Sinne Lamarcks und die Erblichkeit auch erworbener Charaktere. Übrigens wird der Name „Lamarckisten" keineswegs eindeutig gebraucht. Vielfach werden so nur die Anhänger der Vererbung erworbener Eigenschaften oder die Vertreter einer direkten Anpassungsfähigkeit der Organismen an die Bedingungen ihrer Umgebung genannt.

Als Neu-Lamarckisten bezeichnet man eine Gruppe von Forschern, die auf psychische Momente zur Erklärung der Entwicklung ein entscheidendes Gewicht legt, die aber unter sich wieder mannigfache Unterschiede aufweisen. So findet Pauly im Seelischen ein „urteilendes" Prinzip, das „richtende und regulierende Fähigkeit" und energetischen Charakter hat, also experimentell feststellbar ist. Francé gelangt in seinem Studium der „seelischen Energie der Pflanze" zu der Behauptung, daß „der einzelnen Zelle eine auf Empfindung, Wille, Vorstellung beruhende Urteilskraft und Fähigkeit der Selbsthilfe zuzutrauen ist".

Nur ist dies seelisch wirkende Prinzip von sehr beschränkten Kräften; die seelischen Vorgänge sind ebendeshalb von den menschlichen ebenso verschieden, wie es die Pflanze und die Zelle vom Menschen ist. Auch J. G. Vogt nimmt ein solches psychisches Urelement an, das er aber auf Empfindung und Trieb beschränkt. In diesen Empfindungstrieben liegt alle Initiative des Lebens, und sie stehen mit dem Potential, das in der anorganischen Welt herrscht, in engster Wechselwirkung. Ein neuer, modifizierter Vitalismus wird auch von vielen anderen Forschern vertreten. Schon du Bois-Reymond, der als Ziel die Auflösung der Physiologie in organische Physik und Chemie aufgestellt hatte, mußte doch zugestehen, daß Muskelzusammenziehung, Absonderung in der Drüse, Schlag des elektrischen, Leuchten des Leuchtorgans, Flimmerbewegung, Wachstum und Chemismus der Pflanzenzelle noch hoffnungslos dunkle Vorgänge sind. Soviel seither geleistet ist, so ist doch die Kluft zwischen Organischem und Anorganischem durchaus nicht ausgefüllt worden. Im Gegenteil hat die immer genauere mikroskopische Erkenntnis des überaus kunstvollen Aufbaues der Zelle sowie die Analyse des Wachstums, der Fortpflanzung und der anderen Lebensvorgänge trotz aller Fortschritte und Erfolge der physikalisch-chemischen Methoden die Kluft bisher nur vertieft. „In der Aktivität — da steckt das Rätsel des Lebens". „In der kleinsten Zelle liegen schon alle Rätsel des Lebens vor uns, und bei der Erforschung der kleinsten Zelle sind wir mit den bisherigen Hilfsmitteln bereits an der Grenze angelangt" (G. v. Bunge, geb. 1848). Ebenso überschreitet O. Hertwigs (geb. 1849) „Biogenesis-Theorie" die Grenzen der rein mechanischen Anschauung. Auch Forscher wie Hering und Semon sind hier zu nennen, sofern sie das Gedächtnis, also eine durchaus psychologische Größe, in die Biologie eingeführt haben. Johs. Reinke (geb. 1849) verdeutlichte den Gegensatz zwischen Organischem und Leblosem dadurch, daß er von den energetischen Kräften, welche mechanische Arbeit leisten, nicht-energetische Kräfte zweiter Hand unterschied, welche die zur Verfügung stehenden Energien dominieren (daher „Dominanten"), „die selbstbildenden" Kräfte des Organismus, die er mit den psychischen als transmechanische Kräfte zusammenstellt. Läßt sich eine immer stärker anwachsende Reaktion gegen die rein mechanisch-biologische Forschungsmethode konstatieren, so mehren sich nicht minder die Stimmen derer, die im Sinne von Lamarck, v. Baer, Nägeli, Eimer, Haacke, aber im Gegensatz zu Darwin, ein unverkennbares Fortschreiten der Organisationsstufen nach bestimmter Richtung im Sinne der Organisationssteigerung behaupten. Z. B. unterscheidet Jul. Sachs (1832—97) zwischen „Organisationscharakteren" der Pflanzen, welche durch einen „Gestaltungstrieb" und „Anpassungsmerkmalen", welche durch Reaktion auf äußere Reize hervorgerufen werden. Reinke spricht von einem bald eng begrenzten, bald weitreichenden „Entwicklungspotenzial", neben dem aber die Veränderung der äußeren Lebensbedingungen eine große Rolle spielt. Hans Driesch stattet das Ei und jede embryonale Zelle mit einer „prospektiven Potenz" aus, d. h. einer Fähigkeit, bestimmte Eigenschaften zu entwickeln und greift gegenüber der „Maschinentheorie" zur aristotelischen Entelechie zurück, einem Agens von bestimmten Fähigkeiten, vergleichbar den physikalischen und chemischen Konstanten. Eine entschieden „orthogenetische Entwicklung" vertritt K. C. Schneider; ihm deckt sich geradezu die eigentliche Phylogenese mit Eimers Orthogenese, d. h. der Stammesentwicklung sind feste Linien vorgezeichnet. A. Wagner lehnt einen „aufsteigenden Entwicklungsplan" ausdrücklich ab, will aber die innere Entwicklung doch als eine „gerichtete", d. h. „dispositionell vorbereitete" auffassen und auch die plötzlichen Entwicklungssprünge („Mutationen") als Effekt einer Anpassung an innere Zustände erklären. R. Gottscheid versucht Kausalität und Finalität auf einen „gemeinsamen Namen" im Begriffe der „Richtungsstrebigkeit" zu bringen und den Richtungsbegriff erkenntnistheoretisch zu klären.

Es ließ sich nicht vermeiden, auf dem Gebiete der Biologie nicht nur Tatsachen, sondern die hauptsächlichen, einander zurzeit bekämpfenden Theorien vorzuführen, weil die radikal mechanistischen Theorien die Gesamtentwicklung unseres geistigen Lebens stark beeinflußt haben, dann aber auch deshalb, weil eben nicht nur die Deutung, sondern auch der Umfang der wirklichen Tatsachen umstritten ist. Ist doch von Alb. Fleischmann (geb. 1862) nicht nur der Darwinismus, sondern sogar die Abstammungslehre überhaupt abgelehnt und aus dem Gebiete exakter Forschung verwiesen worden. „Niemand auf der ganzen Welt vermag bestimmte Arten von Säugern, Vögeln, Reptilien, Fischen zu nennen, welche die jetzt bekannten Gruppen wirklich in derselben einleuchtenden Weise verknüpfen, wie sich eine Puppe als notwendiges Glied zwischen das Raupen- und Schmetterlingssystem einfügt" (Deszendenztheorie, 1901 S. 128). Selbstverständlich wird ein zwingender Beweis für die meisten Einzelheiten der Abstammungsgenealogien ebensowenig erbracht werden können, wie auf dem Gebiete der Historie; aber damit ist eine wissenschaftlich erfolgreiche Behandlung der Probleme noch keineswegs ausgeschlossen, und Js. Pessimismus steht daher

begreiflicherweise innerhalb der Fachkreise isoliert da. Auf Grund der paläontologischen Funde, der Erforschung der geographischen Verbreitung der Pflanzen und Tiere und auch experimenteller Ergebnisse muß als sicher angesehen werden, daß starke Veränderungen der Organismen stattgefunden haben und unter besonderen Bedingungen auch noch fernerhin stattfinden können. Nimmt man hinzu, daß sich überall in der Ontogenese zwar keine Wiederholung der ursprünglichen Namensformen — das „biogenetische Grundgesetz" ist ziemlich allgemein aufgegeben —, wohl aber ein mehr gesetzmäßiger Fortschritt vom Einfachen zum Komplizierteren zeigt, so ergibt sich die Notwendigkeit, zur Erklärung der vorhandenen Welt von Organismen auf möglichst wenige, einfachste Grundformen zurückzugehen, die dann in der Entwicklung zu immer komplizierteren Gebilden aufgebaut wurden. Als solche einfachste Formen wird man aber entsprechend dem Befunde der mikroskopischen Forschung wie der Embryologie einzellige Organismen anzunehmen haben, zumal auch der Sprung von der nichtorganisierten zur organischen Substanz möglichst gering angenommen werden muß. Der Sprung allerdings bleibt und die sie überbrückende Urzeugung mag man theoretisch postulieren, aber seit Pasteurs gründlicher (1862), seither stets bestätigter Prüfung werden die immer wieder auftauchenden Behauptungen beobachteter Urzeugung mit allgemeinem Mißtrauen betrachtet. Als gesicherte Tatsache wird man ferner hinstellen dürfen, daß die Bedeutung der Selektionstheorie von Darwin ungemein überschätzt worden ist. Ihr kann wohl eine Ausscheidung des Lebensunfähigen, den Verhältnissen nicht Angepaßten, also eine kritische Funktion zugeschrieben werden, nicht aber eine produktive; die Verhältnisse können anregend wirken, sind aber nicht von konstitutiver Kraft; solche muß vielmehr inneren, richtunggebenden Kräften beigemessen werden, wie man sie auch denken mag. Nur darf man darüber nicht verkennen, daß jede Phase organischen Lebens zugleich durch äußere Bedingungen bestimmt ist, denen sich der Organismus anpassen muß. Kurz, der Organismus kann in jeder Phase seiner Entwicklung nichts anderes sein, als „ein Kompromiß zwischen seinen ererbten Anlagen und der Gesamtheit der auf ihn wirkenden äußeren Bedingungen" (Kassowitz). Dabei scheint die außerordentliche Mannigfaltigkeit der Organismenwelt vorzüglich auf die Ausnutzung der verschiedenartigsten Lebensmöglichkeiten begründet werden zu müssen, während die Höherentwicklung des morphologischen Typus sich aus äußeren Lebensbedingungen wohl schwerlich erklären läßt.

d) Bezüglich des Menschen zog Darwin die Konsequenzen seiner Theorie, daß der Mensch sich aus einem niederen Geschöpf durch allmähliche Übergänge entwickelt habe, körperlich wie psychisch den Tieren verwandt sei und viele rudimentäre Organe besitze, welche an die Tiere erinnern. Was speziell die „Affen"theorie betrifft, so wird allgemein zugestanden, daß ein unmittelbarer Zusammenhang des Menschen mit einer der heute lebenden Affenarten sicher nicht besteht. Von dem „Pithecanthropus erectus", den der Arzt Dubois auf Grund von Knochenresten, die er auf Java fand (1891), als Mittelform zwischen Anthropoiden und Mensch konstruiert hatte, ist es still geworden, seitdem die Selenkasche Expedition festgestellt hat (1907), daß die Schichten, in denen der Zahn, das Schädelbruchstück und der Oberschenkelknochen, übrigens ziemlich entfernt voneinander, gefunden wurden, dem Quaternär angehören. Bemerkenswert bleibt die von Grünbaum (1902) und Friedenthal anscheinend erwiesene Verwandtschaft des menschlichen Blutes mit dem der Anthropoiden. Doch verlangt die chemische Verwandtschaft zur Erklärung nicht notwendig die Annahme einer genealogischen. Der nach den Lagerungsverhältnissen älteste menschliche Skelettrest, den wir bisher kennen, ein in den Sanden von Mauer bei Heidelberg (1908) gefundener Unterkiefer zeigt nach den Untersuchungen von Schoetensack, daß das Fossil dem Ausgangszustande der Anthropoiden nahesteht, diesen gegenüber aber sich als primär erweist. Ein Anthropoidenstadium könne hier nicht vorangegangen sein. Damit wäre der schon von Virchow, später von Ranke, Klaatsch u. a. vertretene Gedanke bestätigt, daß sich der Mensch nicht aus der Anthropoidenreihe entwickelt haben kann, daß vielmehr diese von mehr menschenähnlichen Formen abstammen müssen. Allerdings aber ergibt sich damit eine Entwicklung des Menschen aus andersartigen Formen als gesichert. Dafür spricht auch der 1856 in einer Höhle unweit von Düsseldorf gefundene sog. Neandertalschädel mit sehr niedriger Stirn und stark hervortretenden Augenbrauen, der zwar von Virchow für pathogen erklärt ward, aber durch weitere Funde, einen Schädel aus Spy in Belgien, eine Kinnlade aus der Schipka-Höhle in Mähren, endlich Bruchstücke von etwa 10 Schädeln zu Krapina in Kroatien (1901/02) von angeblich sogar noch niedrigeren Eigenschaften als normal und weit verbreitet ausreichend legitimiert wurde. Auch die heutige Divergenz der menschlichen Rassen, unter denen namentlich die australische sehr primitiv ist, weisen auf eine frühere und zwar tierähnlichere Form des Menschen hin. Über die Anwesenheit des

Menschen auf Erden läßt sich mit Bestimmtheit nur sagen, daß er während der Diluvialzeit nachweisbar ist. Die neueren Untersuchungen scheinen das Vorkommen von bearbeiteten Feuersteinen und damit die Existenz von feuersteinschlagenden Wesen zu Aurillac (Cantal) im Ausgange bereits der Miozänzeit außer Zweifel zu setzen. Ja Verworn glaubt, „mit größter Wahrscheinlichkeit auf eine im wesentlichen der unsrigen gleiche Größe und Form der Hand und damit des übrigen Körpers schließen", auch eine Kultur, die „nicht mehr in den ersten Anfängen war, sondern schon eine lange Entwicklung voraussetzt", annehmen zu müssen (AGG, Math.-phys. Klasse 1906 S. 20, 29 f., 44, 48).

7e) Mit einigen Worten sei schließlich noch der Beziehungen zwischen Gehirn und Seele gedacht, wobei ich mich unter Absehen von allen Theorien darauf beschränke, einige Tatsachen hervorzuheben. F. J. Gall (1758—1828) war der erste, der es versuchte, die psychischen Triebe im Gehirn zu lokalisieren. War auch seine Ausführung unhaltbar, so erfaßte er doch zuerst das Gehirn als Fortsetzung des Rückenmarks und erwies den Ursprung aus der grauen Substanz. Flourens (1794—1867), der ihn bekämpfte (1845), behauptete (was wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen auch zutrifft), daß die einzelnen Teile des Zentralorgans an sich gleichwertig sind und einander gewissermaßen vertreten können; auch fand er, daß die großen Hemisphären Sitz des Bewußtseins seien, das Kleinhirn die koordinierten Bewegungen beherrsche usw. Ihm glückte auch der Nachweis des Respirationszentrums (1837), während später Broca das Sprachzentrum beschrieb, v. Gudden die Kreuzung der Sehnerven auffand, Flechsig (geb. 1847) die Leitungsbahnen erforschte usw. Von besonderer Bedeutung war es ferner, daß man bei genauerem Studium der Paralyse greifbare Veränderungen im Gehirn festzustellen vermochte. Damit war zum ersten Male geistige Störung auf Behinderung und Desorganisation der Nervenzentren zurückgeführt; ebenso wurde z. B. der Kretinismus mit gewissen Anomalien des Schädelbaues in ursächlichen Zusammenhang gebracht. Vor allem aber ergab sich die wichtige Erkenntnis, daß Geisteskrankheiten eben Körperkrankheiten sind. Nach anderer Seite hin war es von großer Wichtigkeit, daß Marshall Hall (1790—1857) die Lehre von den Reflexbewegungen begründete, Johs. Müller (1801—58) die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien aufstellte und die Sinnestäuschungen als Betätigungen des Zentralorgans verstehen lehrte (womit dann die Analyse der Halluzinationen und Illusionen sich ermöglichte). Von der Entwicklungstheorie aus ergab sich ferner das Bestreben, die menschliche Psyche mit der tierischen zu vergleichen, überhaupt den Zusammenhang der geistigen Entwicklung mit der Entwicklung der Sinnesorgane und des Gehirns ins Auge zu fassen. Unter diesen neuen Einwirkungen mußte auch die bisher fast ausschließlich auf Introspektion begründete Psychologie sich umbilden und mit der Physiologie in engste Verbindung treten (Lotze, „Medizinische" Psychologie, 1852, Fechner, Elemente der „Psychophysik", 1860). Auf diesem Wege ergab sich auf Grund der Weberschen Untersuchungen sogleich das Gesetz, daß „in einem Sinnesgebiet bei jeder Konstatierung der eben merklichen Änderung der Empfindung der relative Reizunterschied konstant bleibt". Wundt führte in seinen „Grundzügen der physiologischen Psychologie" die Methoden und Apparate, die sich in der Heilkunde bereits bewährt hatten, auch in die Psychologie ein, nahm die Tierpsychologie in Angriff, ließ die Sinnesapparate sich durch Anpassung der Sinneselemente an die Reize aus einem ursprünglichen Hautsinnesorgan entwickeln. Trotz dieser engsten Berührung mit der Physiologie kamen Psychologen wie Stumpf und Ziehen zu der Feststellung, in der ihnen auch Physiologen wie v. Kries zustimmten, daß zwischen Physischem und Psychischem keine volle Gleichmäßigkeit bestehe, sondern daß es psychische Faktoren ohne entsprechendes materielles Korrelat gebe, und Wundt sprach es aus, daß man noch immer nötigenfalls menschliche Psychologie treiben könne, ohne sich sonderlich um die Resultate der Tierpsychologie zu kümmern.

8. Mit Absicht habe ich die Ergebnisse, zu denen die naturwissenschaftliche Forschung im letzten Jahrhundert auf den verschiedensten Gebieten gelangt ist, soweit sie für die Bildung der Weltanschauung von Bedeutung sind, wenigstens andeutend zu skizzieren versucht, ohne dabei religiöse Fragen zu berühren. Es könnte als eine verlockende Aufgabe erscheinen, nun zu zeigen, wie die Forscher selbst über die Bedeutung ihrer Erkenntnisse für die Religion geurteilt haben. Dabei ließe sich nachweisen, daß das eingewurzelte Vorurteil, als müßten Naturforscher zugleich Naturalisten sein, für viele gerade der bedeutendsten nicht zutrifft, wenngleich eine so lebendige Religiosität, wie sie uns bei J. R. Mayer entgegentritt, immerhin nicht häufig ist. Indes würden wir auf diesem Wege über persönliche Bekenntnisse der einzelnen, die durchaus individuell geartet sind (eins der interessantesten und ausführlichsten ist das von Romanes) nicht hinauskommen, unser Zweck, die leitenden Ideen festzustellen, wäre damit nicht erreicht. Es wird vielmehr geraten sein, bei dem allgemeinen Urteil stehen-

zubleiben, das aus der obigen Darstellung sich von selbst ergibt, daß das 19. Jahrhundert eine ungeahnt erfolgreiche Anwendung des Grundsatzes mechanischer Gesetzmäßigkeit alles Geschehens gezeitigt, aber zugleich eine Reaktion gegen das nur Mechanische erlebt hat, die bis zur Erschütterung der Grundbegriffe der mechanistischen Anschauung geführt hat. Ob übrigens damit die Religion notwendig gewonnen hat, ist die Frage (außer insofern, als für die religiöse Massenpsychologie die Zurückdrängung des rohen Materialismus allerdings in ihrem Effekt nicht gering anzuschlagen ist). Denn gerade die dezidierte Unterwerfung alles natürlichen Geschehens unter mechanische Gesetzmäßigkeit hat stets nur um so bestimmter zur Herstellung des geistigen Gleichgewichts der Gottesidee bedurft, weil der nackte Materialismus der Tiefe des Lebens gegenüber doch gar zu augenscheinlich versagt. In diesem Sinne gilt noch heute Voltaires Wort: La philosophie corpusculaire est le plus court chemin pour trouver l'âme et Dieu (zitiert nach Mabilleau, Histoire de la philosophie atomistique, 1895 S. 558). Dagegen neigt eine alle scharfen Konturen der Wirklichkeit abschleifende panpsychistische Konstruktion der Natur sachgemäß mehr einem unbestimmten Monismus, als der theistischen Gottesidee zu.

Sind es mithin mehr allgemein philosophische Erwägungen, die man zur Charakteristik der im Kreise der Naturforscher herrschenden geistigen Situation heranziehen muß, als direkt religiöse Gesichtspunkte, so ist doch mit Bezug auf einen Punkt eine Ausnahme zu machen. An eine Vereinbarkeit der durch die Astronomie erschlossenen neuen Erkenntnisse mit der Religion hatte man sich längst gewöhnt; das Energiegesetz verschärfte nur den ebenfalls längst eingewurzelten Kanon mechanischer Gesetzmäßigkeit zu greifbar-zahlenmäßigem Ausdruck und seine Näherbestimmung im zweiten Hauptsatz schien sogar dem Wunder, das innerhalb der geordneten Welt für den Forscher gewohnheitsmäßig längst nicht mehr in Betracht kam, eine neue Stätte zu gewähren, was auch von der Apologetik im Sinne Newtons ausgenutzt wurde; die tiefer liegenden Schwierigkeiten kamen nur in der philosophischen Debatte über Leib und Seele, die auch die Konsequenzen des Energiegesetzes zur Bestreitung der noch immer weit verbreiteten Lehre der Wechselwirkung beider allmählich heranzog, zum Ausdruck. Deutlich empfunden wurde dagegen von vornherein der Gegensatz zwischen der religiösen Überlieferung und dem darwinistischen Entwicklungsgedanken auch in den Kreisen der Forscher. Hier war es freilich nicht mehr der Gegensatz zum Buchstaben der biblischen Schöpfungsberichte; denn in der Bibel naturwissenschaftliche Belehrung zu suchen, war wenigstens innerhalb des Protestantismus immer seltener geworden, aber deshalb verloren doch die prinzipiellen Gegensätze, die jetzt aufeinander trafen, nichts von ihrer Schärfe. Seit den Anfängen der neuen Naturerkenntnis bis ins 19. Jahrhundert hinein hatte es als feststehender Grundsatz gegolten, daß durch die tiefere Einsicht in die wundervolle Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur der Weg zur Anerkennung des weisen Weltenbaumeisters nur verbreitert und gefestigt werde. Einen sehr wesentlichen Beitrag zu dieser Physikotheologie leistete selbstverständlich die Betrachtung der Organismen (vgl. z. B. Newtons Optik, Ende der 28. Frage). Nicht nur Cuvier, der Begründer der vergleichenden Anatomie und der Paläontologie, hielt an der Schöpfung der Arten (und an dem Ursprung des Menschen „au delà de six mille ans) fest, auch Lamarck führte die fortschreitende Organisation der Lebewesen auf „den Willen des erhabenen Urhebers aller Dinge" zurück (Zoolog. Phil., deutsch von H. Schmidt S. 24 f. 34. 95). K. E. v. Baer sah in der Entwicklung das Walten des göttlichen Logos: „Die Geschichte der Natur ist nur die Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff. Das ist der Grundgedanke der Schöpfung" (Reden I 72). Ähnlich urteilten nicht nur die namhaftesten deutschen Biologen bis um 1860, sondern auch Wallace, der gleichzeitig mit Darwin eine ähnliche Entwicklungstheorie ausgebildet hatte und der große Geologe Lyell, dessen Erdbildungstheorie erst die Voraussetzung für eine kontinuierliche Entwicklung der organischen Welt geschaffen hatte (E. Krause, Darwin 139 vgl. 91). Auch der berühmte Physiolog Johannes Müller, dem nach seiner Antrittsvorlesung (1824) „die Naturforschung auch etwas Religiöses in sich" hat, weil ihre Erfahrungen „wie Institutionen eines religiösen Kultus" wirken, hat in seinem „Handbuch der Physiologie" der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß „die verschiedenen organischen Wesen durch ein höheres, ihrer Schöpfung zugrunde liegendes Band verbunden" sind, welches sie „nach Klassen, Familien, Gattungen, Arten geordnet hat" (II 505 ff.). Auch auf Darwin hatte das alte physiko-theologische Argument in der Form, wie es von Paley ausgebildet war, in seiner Studienzeit Eindruck gemacht, und seine Reise unternahm er in der Hoffnung, „etwas dazu beizutragen, um den großen, der Jetztzeit und der Vergangenheit gemeinsamen Plan zu enthüllen, nach welchem die organischen Wesen geschaffen worden sind" (Stuttg. Ausg. 1875 S. 108). Aber nun war durch die Lehre von der natürlichen Zucht-

wahl Paleys Beweis zerstört. „In der Variabilität der organischen Wesen und in der Wirkung der natürlichen Zuchtwahl scheint nicht mehr Absicht (design) vorzuliegen, als im Laufe des Windes". D. will daher von einer „speziellen Anordnung" jeder der unzähligen Abänderungen, von ihrer Führung gewissen „wohltätigen Richtungen" entlang nichts wissen, weil ihm damit die Plastizität der Organisation und ihre üppige Reproduktionskraft überflüssig zu werden scheinen. Den deistischen Voraussetzungen, von denen er herkam, war jeder Gedanke an die Immanenz des Göttlichen fremd und so schien mit der äußerlichen Teleologie notwendig auch der Gottesgedanke fallen zu müssen. Auf der andern Seite blieb er sich jederzeit bewußt, daß wir die ersten innern Ursachen des Lebensprozesses und seines Ursprungs wie seiner Verwandlungsfähigkeit nicht kennen. „Die Unmöglichkeit vorzustellen, daß dies große und wundervolle Universum, mit unserm bewußten Selbst, durch Zufall entsteht, erscheint mir als das Hauptargument für die Existenz Gottes; aber ob dies ein Argument von wirklichem Wert ist, bin ich nie fähig gewesen, zu entscheiden". Noch im Juli 1881 ist seine Überzeugung, daß „das Universum nicht das Resultat des Zufalls ist", aber dann quält ihn der Zweifel, „ob die Überzeugungen des menschlichen Geistes, der vom Geist der niederen Tiere sich entwickelt hat, irgendwelchen Wert haben oder glaubwürdig sind". „I am in an utterly hopless middle. I cannot think that the world as we see it, is the result of chance; and get I cannot looke at each separate thing as the result of Design". Aber „selbst zur Zeit meiner größten Schwankungen war ich nie ein Atheist in dem Sinne, daß ich das Dasein eines Gottes geleugnet hätte. Ich denke zumeist (und öfter und öfter, je älter ich werde), aber nicht immer, daß die Bezeichnung eines Agnostikers die richtige für den Zustand meines Gemüts wäre" (Life II 311 ff. 353 usw.; Krause, Darwin 218). Übrigens lehnte er es durchaus nicht von sich ab, eine wohlverstandene Teleologie in die Naturbetrachtung eingeführt zu haben (III 189. 255).

Lag der Lehre Darwins eine aggressive Haltung gegenüber der Religion völlig fern, was sie übrigens keineswegs vor energischer Befehdung durch englische Theologen schützte, so lagen in Deutschland die Dinge von vornherein anders. „Wer nicht schlechthin alles Geschehen in die Hand des epikuräischen Zufalls legt, wer der Teleologie auch nur einen kleinen Finger reicht, langt unvermeidlich bei Paleys verrufener Natural Theology an, um so unvermeidlicher, je klarer und schärfer er denkt und je unabhängiger er urteilt . . . Die, wenn auch nur in der Form (von Darwin) gezeigte Möglichkeit, eine scheinbare Zweckmäßigkeit aus der Natur zu verbannen und überall blinde Notwendigkeit an Stelle von Endursachen zu setzen, erscheint deshalb als einer der größten Fortschritte in der Gedankenwelt". So ließ sich noch 1876 du Bois-Reymond vernehmen (Reden I 216). Was Wunder, wenn die gleiche dogmatistische Ausschließung teleologischer Gesichtspunkte von andern in gröberer Form verkündigt wurde. Vor allem ist hier Häckel zu nennen, der zumal in populär gehaltenen Schriften, wie den „Welträtseln", den „Lebenswundern" (die indes erheblich wertvoller sind) als notwendige Konsequenz der Naturwissenschaft den Bruch mit dem Gottesglauben (der Gott als „gasförmiges Wirbeltier" denke) und mit der Selbständigkeit des Seelenlebens verkündigte und dafür einen pantheistischen, im Grunde materialistischen Monismus anpries, in alledem sich den Büchner, Vogt und Moleschott zur Seite stellend. Daß Häckel diese Anschauungen jahrzehntelang mit großem Erfolg vertreten hat, läßt sich nicht bezweifeln. Heute freilich urteilt ein kritisch denkender Forscher wie Adolf Hansen: „Wenn Häckel die Beseitigung von Freiheit, Gott, Unsterblichkeit durch die naturwissenschaftliche Erkenntnis behauptet, ist das ein neuer naturwissenschaftlicher Papismus, der uns so gut das Denken verbietet, wie der ultramontane". „Einen so üblen und das Ansehen der Naturwissenschaften so schwer schädigenden Erfolg, wie ihn Häckel in dieser (theologischen) Richtung gehabt hat, habe ich nicht geglaubt erwarten zu dürfen und diese Niederlage hätte er uns wohl ersparen können" (Grenzen der Religion und Naturwissenschaft 1908 S. 26, 44). Mit der Reaktion gegen die nichts-als-mechanische Weltanschauung, wie sie sich angebahnt hat, wird auch in den Kreisen der Naturforscher die Notwendigkeit der Theologie sich von neuem durchsetzen, wenn auch den Philosophen, die damit vorangehen, bisher die exakten Forscher sich erst spärlich anschließen. Um so mehr verdient ein Mann wie Johs. Reinke hier mit Ehren genannt zu werden.

Auf die Auseinandersetzungen von theologischer Seite hier einzugehen, erübrigt sich für mich, da Zöckler in seinem Artikel über Schöpfung und Erhaltung (Bd 17 S. 682 ff.) (wie in seinem verdienstvollen Werke „Theologie und Naturwissenschaft") darüber bereits berichtet hat. Er hat allerdings in der Hauptsache nur von den Bemühungen der traditionellen Theologie, die neuen Anschauungen mit dem Schöpfungsbericht zu vereinen, gesprochen. Aber allerdings würde der Versuch, die Ausgleichsverhandlungen zwischen der freiern Theo-

logie und dem naturwissenschaftlichen Denken vorzuführen, nahezu einer Geschichte der Theologie unter diesem besondern Gesichtspunkt gleichkommen und ist daher undurchführbar. An ihre Stelle wird vielmehr zum Schluß eine kurze systematische Übersicht der Hauptprobleme und der Versuche zu ihrer Bewältigung treten müssen.

9. Vergleichen wir die naturwissenschaftliche Erkenntnis, deren Werden wir verfolgt haben, unbefangen mit dem Inbegriff dessen, was uns als christliche Wahrheit überliefert ist, so läßt sich nicht verkennen, daß beide in Punkten, die früher als sehr wichtig, ja als Grundsäulen theologischen Denkens galten, in Konflikt geraten. Auf dem Boden der alten Inspirationstheorie waren in der Tat die durch Koppernikus, Kepler, Galilei aufgerollten Probleme nicht befriedigend zu lösen. Denn die theologischen Vertreter der Überlieferung waren ganz im Recht, wenn sie behaupteten, daß der intendierte Sinn der hl. Schriftsteller sehr deutlich erkennbar sei und mit dem Wortsinn zusammenfalle. Aber nicht minder waren die Neuerer im Rechte, nicht nur insofern, als sie wirklich die bessere Naturerkenntnis besaßen, sondern auch, wenn sie behaupteten, daß es dem eigentlichen Zweck der hl. Schrift durchaus widerspreche, als Autorität für physikalische Erkenntnis zu gelten. Erst als unter dem Ansturm der neuen Ansichten die Inspiriertheit, d. h. die Wahrheit dieser Sätze zweifelhaft ward, als dann unter dem Einfluß besserer historischer Einsicht in das Wesen und Werden der hl. Schriften die alte Inspirationstheorie dahinfiel, war für ein unbefangenes Verhältnis der Religion zur Naturerkenntnis der Boden bereitet und zugleich für eine tiefere Erfassung des Christentums selbst in seinem wesentlichen Gehalt die Vorbedingung geschaffen. Nur der römische Katholizismus hat, indem er offiziell an der Verbalinspiration festhält, noch immer Verschleierungen und Kompromisse nötig, um sich aufrecht zu erhalten.

Sobald aus dem Fall der Inspirationslehre wirklich ernsthaft die Konsequenzen gezogen werden, ist damit ein Umbau der gesamten Theologie notwendig gemacht. Aber auch unmittelbar zieht die Anerkennung der heutigen Naturerkenntnis wichtige Folgen nach sich. Die Annahme, daß der Tod erst infolge der Sünde in die Welt gekommen sei, ist nicht nur mit der tieferen Einsicht in das Wesen der Organismen, sondern schon mit den Tatsachen der Paläontologie unverträglich. Hölle und Himmel verlieren die von alters her ihnen zugewiesenen Stätten, die urchristliche Eschatologie verliert ihre starken Stützen in der sinnlichen Anschauung, die Himmelfahrt Christi wird in ihrem alten, greifbaren Sinn völlig gegenstandslos. Aber auch die alte Zweinaturenlehre wird notwendig entwurzelt, wie Melanchthon ganz rchtig erkannt hat. v. Öttingen behauptet allerdings, daß sich den Christen eine „geocentrische" Weltanschauung und Weltbetrachtung rechtfertige, weil wir Gott als einen „uns Menschen menschlich nahenden Heilsgott" sehen (System d. chr. Heilswahrh. II 1, 292). Gewiß rechtfertigt sich uns der Glaube, daß wir, so unendlich groß die Welt sein mag, Gott nahen und mit ihm innigst verbunden sein können, denn in ihm leben, weben und sind wir. Aber daß die zweite Person der Gottheit sich in einem Menschen inkarniert habe, das ist wohl eine voll verständliche Form jenes Glaubens, sobald Gott, mit Melanchthon zu reden, gleichsam ein Bürger dieser Erde ist; es wird unbegreiflich, ja unerträglich, sobald wir die Erde in die Stellung einsetzen, die ihr nach gesicherter Erkenntnis zukommt, ein Stäubchen zu sein im großen, von Lebenskräften erfüllten Weltall. Auch die Religion darf nicht mehr vom kleinmenschlichen Standpunkte aus aufgefaßt werden. So wenig auch die gewaltigste Naturanschauung es vermag, die geistigen Größen, die innerhalb der menschlichen Entwicklung ans Licht treten, ins Nichts herunterzudrücken, weil sie jedem empfänglichen Gemüt sich unmittelbar in ihrem ewigen Wert zu bezeugen vermögen, so sicher ist es, daß eben diese Ewigkeitswerte in uns, nicht aber alle unsere zufälligen Wünsche und willkürlichen Pläne die Verheißung der Religion für sich haben; ebensowenig Prätensionen des irdischen Menschengeschlechts wie etwa solche des fleischlichen Samens Abrahams.

Indes lasse ich die erwähnten Spannungen zwischen Naturwissenschaft und Christentum, die doch für den größten Teil der deutschen Theologie längst innerlich überwunden sind, beiseite und wende mich den Problemen zu, um die noch heute auf der ganzen Linie gerungen wird. Je länger, desto weniger vermag ich denen zuzustimmen, die den christlichen Glauben rein auf innerliche Tatsachen begründen wollen und ihn von aller „Naturreligion" lösen. Die Geschichte selbst scheint mir dagegen zu sprechen, denn sie zeigt, daß alle Volksreligionen zugleich Naturreligionen, Verehrung großer, in der Natur wirksam angeschauter Mächte waren, und daß auch die im Christentum gipfelnde religionsgeschichtliche Entwicklung von einer solchen ausging. Wohin ohne solche Beziehung die religiöse Entwicklung führt, das zeigt auf primitiver Stufe der Seelenkult, auf höherer der ursprüngliche Buddhismus und die Mystik. Der im Christentum erreichte Gottesgedanke beruht zweifellos auf Erfahrungen innerlich geistiger Art, die über das Niveau der Naturreligion weit hinausragen.

aber die Beziehung auf Gesetzmäßigkeit, Ordnung und Zweckmäßigkeit des Weltlebens bleibt ihm wesentlich. Unter dieser Voraussetzung muß allerdings die Erschwerung des alten Weges zur Erkenntnis des weisen „Weltenbaumeisters" durch die gegenwärtige wissenschaftliche Situation als ein großes Hemmnis der Religion, der damit die naive Sicherheit ihrer Grundvoraussetzung genommen wird, anerkannt werden und wird zweifellos von Unzähligen als schwerer Übelstand empfunden. Auch die kantische Erschütterung der Gottesbeweise, die übrigens gerade dem a posteriori verlaufenden teleologischen gegenüber nur relativ gemeint war, kann ich, soviel Berechtigung seine Ausführungen haben, als eine definitive nicht erachten; mit einem „Als ob" in Vaihingers Sinne kann und darf sich die Menschheit nicht dauernd zufrieden geben. Nur muß die Bedeutung des Gottesgedankens für die Naturanschauung richtig bestimmt werden. Selbstverständlich darf er nicht als Ruhekissen der ratio ignava dienen; aus religiösen Gründen (der Gottesname soll nicht unnütz gebraucht werden) wie aus wissenschaftlichen (die Einführung des Gottesgedankens erklärt nicht den Zusammenhang des einzelnen miteinander) muß im Bereich der wissenschaftlichen Naturerkenntnis Gott aus dem Spiel bleiben. Aber bildet die Idee einer aus Atomen zusammengesetzten Maschine eine Assymptote der wissenschaftlichen Naturforschung, so ist die andere, ebenfalls nie ganz erreichbare, die Idee eines planvollen Ganzen, gesetzt durch eine höchste Intelligenz. Indes ist das soeben von der Hyperbel genommene Bild doch nur teilweise zutreffend. Denn in Wirklichkeit darf mechanische Kausalität und Zweckmäßigkeit gar nicht getrennt werden. Die heutige Forschung läßt die Entwicklung der Lebewesen durch eine Wechselwirkung von inneren Bildungsgesetzen und äußern Verhältnissen vor sich gehen. Ein Gottesgedanke, der nur auf die Zweckmäßigkeit basiert würde, könnte mithin nur eine halbe Wahrheit repräsentieren. In Wahrheit aber ist jeder religiöse Gottesgedanke beides, Kausalität und Zweck setzend. Es ist daher ganz sachgemäß, wenn Lotze als die entscheidende Instanz, von der aus er den Gottesgedanken gewinnt, den Kausalzusammenhang der Dinge hinstellt und dann erst durch weitere Vertiefung den teleologischen Gedanken erreicht. Wir haben daher nicht das Geringste gegen den gesetzlichen Zusammenhang der Dinge einzuwenden. Denn nicht außerhalb der Welt, jenseits der Sterne lebt Gott, sondern in das Wesen der Dinge selbst, in ihr innerstes Zentrum, ihren umfassenden Zusammenhang, ihre ganze Wirkungsweise hat sich für uns Gottes lebendige Kraft hineingelegt. Auch der Gegensatz von Deismus und Pantheismus dürfte von hier aus neue Beleuchtung finden. Gegenüber der leblosen Masse denken wir ihn (wie uns selbst) als verfügenden Herrn und als rechnenden Ingenieur (ἀεὶ γεωμητρεῖ), gegenüber den belebten Wesen und zumal den geistigen als den wesensverwandten und innerlich waltenden. Der Wundergedanke (vgl. den Artikel in Bd 21) spricht nicht gegen die Verbindung der Gesetzmäßigkeit mit dem Gottesgedanken. Denn er schließt keineswegs notwendig den Kausalzusammenhang der Dinge untereinander aus, er hebt nur gegenüber dem Anschein, als ob ausschließlich der Mechanismus und das Alltägliche in der Welt herrschten, die Bedeutung der göttlichen Zwecksetzung hervor. Der Beachtung bedarf aber noch die richtige Erfassung des Begriffs der Zweckmäßigkeit. Diese darf weder als Ersatz der Kausalbeziehung aufgefaßt und somit isoliert und gleichsam absolut gemacht werden, noch darf sie etwa gar — das war der Grundfehler, der der alten Physikotheologie mehr oder minder stark anhaftete — vom Standpunkt des bloß menschlichen Interesses aus konstruiert werden. Vielmehr muß sie in dem harmonischen Zusammenhang der Teile zum Ganzen und seiner Lebensentfaltung, in der Solidarität und Lebensgemeinschaft der aufeinander angewiesenen Organismen, endlich in der Lebensfülle und innerlichen Zusammengehörigkeit des ganzen irdischen Kosmos, ja des Universums überhaupt und seiner Anlage zur Verwirklichung des höchsten geistigen Zwecks bestehen. Daß diese Idee von der Naturerkenntnis allein nicht realisiert werden kann, ja aller Erkenntnis gegenüber, wie jede Idee, etwas Unerreichbares und Überschwengliches bleibt, liegt auf der Hand. Aber ebenso sicher ist, daß trotz aller vermeintlichen oder auch wirklichen „Dysteleologien" (die doch nur selbstverständlich sind, wenn wir nicht etwa die Einzelwesen mit ihrer in jeder Hinsicht begrenzten Kraft zu Göttern erheben wollen) die Biologie gerade des 19. Jahrhunderts einen überraschend tiefen Einblick in jene Welt der Zwecke gewonnen hat. Es darf daher mit Sicherheit darauf gerechnet werden, daß auch das Recht und die Unentbehrlichkeit des Gottesgedankens zur Deutung des Naturzusammenhanges sich wieder allgemein durchsetzen wird. Freilich schwerlich in dem Sinne, als könnte eine Rückkehr zur Begrenztheit und Enge erfolgen, die oft genug dem Gottesgedanken der Theologen anhaftet. Gewiß haben wir als Christen Einsicht in „die Tiefen der Gottheit"; aber das gilt doch nur in dem Sinne, daß er Kraft und Norm unsers inneren Lebens ist, nicht so, daß uns seine Liebe in allen Führungen unsers Lebens wie selbstverständlich entgegentritt, geschweige denn, daß wir darin eine be-

queme Anweisung zur Erkenntnis seiner Wege in Geschichte und Natur hätten. Je mehr wir uns der Vermessenheit entschlagen, als hätten wir in seinem Rate gesessen, und mit Demut seiner geheimnisvollen Größe im Weben der Natur nachfragen, desto leichter wird es sein, Naturerkenntnis und Religion in Übereinstimmung zu bringen.

Wie sich hinsichtlich des theologischen Problems, soweit die gemeinsame Berührung zwischen Naturerkenntnis und Religion reicht, nämlich hinsichtlich der Einheit und Intelligenz des letzten Weltgrundes, eine allmähliche Einigung wohl erhoffen läßt, so vielleicht auch hinsichtlich des anthropologischen, wiewohl hier die Fragen noch schwieriger liegen. Es erscheint allerdings, als hätten wir die Frage nach der Entwicklungslehre übergangen, indes birgt diese eben wesentlich ein anthropologisches Problem in sich. Denn da Entwicklung gar nichts anderes ist als die Form, in der sich die Gesetzmäßigkeit des Lebens (oder alles Seienden überhaupt) verwirklicht, so ist die theologische Seite des Gedankens bereits erledigt. Man muß zwar einmalige Erschaffung der Arten in ihrer Unveränderlichkeit und Entwicklung der Arten als ausschließenden Gegensatz fassen, aber an sich bilden Schöpfung und Entwicklung keinen notwendigen Gegensatz. Vielmehr kann die Weltentwicklung als (unendliche oder begrenzte) Betätigung des göttlichen Geistes, die Schöpfung (als creatio continua) als zeitloses Setzen des Weltinhaltes und seiner Entfaltung betrachtet werden. Die Schwierigkeit des Gedankens liegt vielmehr in seiner anthropologischen Beziehung. Indes ist es nicht eigentlich der Zusammenhang mit niedern Formen organischen Lebens, der, so gewiß er zunächst als anstößig empfunden wird, ernsthafte Verlegenheit bereitet. Denn mit Bezug auf das Werden des einzelnen gilt es ja als selbstverständlich, daß das Seelische aus dem Naturhaften emporwächst, sich hinsichtlich des Emporwachsens daran gebunden sieht und doch zugleich sich als überlegen fühlt. Wir haben nur die selbstverständliche Konsequenz zu ziehen, daß wie im Keim des Kindes ein Auftrieb zur Ausbildung des vollen Menschen, so auch in der etwaigen vormenschlichen Form ein Potential zur Entfaltung des homo sapiens gelegen haben muß. Die Hauptschwierigkeit liegt vielmehr in dem Werden überhaupt und damit in der Relativität, die allem Menschlichen, gerade auch seinen höchsten Hervorbringungen, eignet. Aber dies Problem reicht weit über die Grenzen der Zoologie und somatischen Anthropologie hinaus. Hilft nun allem Relativismus gegenüber nichts anderes als die Selbstbesinnung und Versenkung in die Werte, die wir als unbedingte und bleibend gültige anzuerkennen immer wieder uns getrieben fühlen, und die hieraus fließende Gewißheit, daß nichts ihr Auftreten verhindern konnte, daß sie, obschon in der Zeit geworden, doch, logisch betrachtet, außer aller Zeit stehen, so werden wir gleicherweise gegenüber dem Abstammungsproblem zu verfahren haben. Mag der Zusammenhang mit dem tierischen Leben wie immer gewesen sein, mag etwa in den Tieren (einigen oder allen) Tieferes, Seelisches mehr stecken, als wir geahnt haben und im Umgang mit ihnen anzunehmen pflegen, so kann doch dadurch an der wirklichen Art des Menschen und an seiner Bestimmung zu geistiger Würde, ja zur Gottesebenbildlichkeit nicht das geringste geändert werden. Immerhin erfordert die fundamental verschiedene Bestimmung, die wir ihnen und uns selbst anweisen, die Annahme einer ursprünglichen geistigen Verschiedenheit. Wie schwierig es sein mag, eine solche mit der Kontinuität der Entwicklung zu vermitteln, so wird sie doch auch durch die Tatsachen der Sprache, der Sitte, der Religion, der Verwendung von Werkzeugen sowie der gesamten Kulturentwicklung notwendig gemacht.

Nicht minder peinlich empfunden wird vom religiösen Standpunkt der durch die Physiologie aufgedeckte enge Zusammenhang der gesamten Geistestätigkeit mit den unterbewußten Gehirntätigkeiten. Zwar ist es unbewiesen und unbeweisbar, wenn z. B. Forel behauptet: „Was wir introspektiv im Bewußtsein wahrnehmen, ist Gehirntätigkeit". Hier liegt bereits die parallelistische Annahme zugrunde, daß ein und das gleiche reelle Ding nur auf zweierlei Weise betrachtet werde, innerlich als Bewußtsein, äußerlich als Molekulartätigkeit der Gehirnrinde; damit verbindet sich häufig, wie eben auch bei Forel, die Annahme, daß der eigentliche Grund eben im physischen Vorgang zu suchen ist. Die einzige Tatsache, die festgestellt ist, ist aber eben nur die beständige Beeinflussung und Bedingtheit des Bewußtseins durch Gehirntätigkeit. Die eigentliche Schwierigkeit der Sachlage scheint mir in der Dunkelheit des ganzen Gebietes und namentlich darin begründet, daß über das Maß der gegenseitigen Bedingtheit beider Tätigkeiten und über die Unterschiedenheit der Vorgänge im Gehirn bei verschiedenartigen Bewußtseinszuständen noch sehr wenig Sicheres festgestellt ist. Immerhin hat die scharfe Kritik der parallelistischen Annahme bei v. Kries und Becher erwiesen, daß die Korrespondenz der Vorgänge sehr bestimmte Grenzen hat. Aber wie auch die Beziehungen zu denken sein mögen, so wissen wir eben nicht, was Materie (etwa die der grauen Gehirnsubstanz) ist und in welcher denkbaren Beziehung sie zum

Bewußtsein steht. Der Streit zwischen der parallelistischen Theorie (die gleichermaßen idealistisch wie materialistisch gedeutet werden kann) und der Theorie der Wechselwirkung, der seit Jahrhunderten schwebt, wird schwerlich in Kürze entschieden werden können. Eine bemerkenswerte Vermittlung hat neuerdings Becher versucht. Ihm scheint ein gewisser Dualismus zwischen Körperlichem und Seelischem der Erfahrung entsprechend. „Mit unserm Seelenleben steht eine Welt materieller Dinge-an-sich in wechselseitigem Wirkungszusammenhang. Insofern besteht die Wechselwirkungshypothese zu Recht." Aber zugleich kommt er dem Parallelismus darin entgegen, daß auch dem Seelischen, dem Bewußtseinsvorgang, ein Sinnliches entsprechen könne, nur nicht etwa ein grober physikalisch-chemischer Prozeß, aber doch eine (dem Bau unserer jetzigen Sinnesorgane nicht zugängliche) im Prinzip sinnliche Erscheinung. Im Prinzip könnten alle materiellen Dinge-an-sich (auch die für uns unwahrnehmbaren) und die seelischen Vorgänge sinnliche Erscheinungen hervorrufen. Dadurch tritt neben die Wirklichkeit-an-sich eine Welt (prinzipiell möglicher, z. T. lediglich gedachter) Erscheinungen, die in ihrem Zusammenhang den der Wirklichkeit-an-sich abbilden, eine Parallele zu ihm darstellen. Insofern hätten wir einen Parallelismus." (S. 374.)

Eine derartige Konstruktion würde, indem sie sonst vorliegende Schwierigkeiten der Wechselwirkungstheorie zwar nicht beseitigt, aber mildert, doch besser als der übliche Monismus sich zur philosophischen Grundlage des christlichen Glaubens an den Fortbestand der individuellen Persönlichkeit eignen. Freilich hat dieser seine natürliche Grundlage nicht in irgendwelcher Philosophie, sondern in einem unabweisbaren Bedürfnis (das von so verschiedenen Geistern wie Goethe, Darwin, Bismarck, Kalthoff anerkannt worden ist), dem unablässigen Wandel alles Irdischen gegenüber bleibende Träger der bleibenden Werte festzuhalten. **Titius.**

Naumburg, Bistum. — L. Bönhoff, D. Muldensprengel. N. Arch. f. Sächs. Gesch. 24. Bd S. 43 ff.; D. Pleißensprengel a. a. O. 29. Bd S. 10 ff. u. S. 217 ff. F. Priegel, Die Christianisierung der Fürstentümer Reuß. Leipz. Dissert. 1908. **Hauck.**

Naumburger Fürstentag. — Zur Literatur füge bei: A. Heidenhain, Die Unionspolitik Landgraf Philipps von Hessen, 1557 bis 1562, Halle a. S. 1890 S. 185—286. **G. Kawerau.**

Nausea, Friedrich. — Die Dompredigerstelle in Mainz erhielt N. am 26. März 1526; es erschienen noch in demselben Jahre daselbst „Fünff mercklicher Sermon", vgl. Katholik 86 (1906) S. 118 f. — Seine ausführliche, scharfe Zensur der Kirchenordnung Joachims II. 1540 teilte Friedensburg im Jb. f. brand. KG V 1 ff. mit. — Über seinen Tod vgl. auch Sleidans Briefw. S. 230. **Kawerau.**

Naville, Ernest, gest. 1909, wurde am 13. September 1816 als Sohn des Pfarrers François Marc Louis Naville in Chancy bei Genf geboren, wo der Vater gleichzeitig ein nach seiner Demission 1819 nach Vernier verlegtes Knabenpensionat hatte, das die Grundsätze des Freiburger Pädagogen Pater Girard zu verwirklichen suchte. Von 1833 bis 1839 studierte N. an der Genfer Akademie Theologie und Philosophie. Nach einer Studienreise nach Italien, wo er Lacordaire und den Jesuitengeneral Roothaan in Rom traf, wurde er 1844 nach kurzer Tätigkeit als Lehrer und Hilfsgeistlicher zum Professor der Philosophiegeschichte an der Akademie seiner Heimatstadt ernannt. Mit mehreren Kollegen wird er 1848 durch die Revolution seines Amtes entsetzt. Mit der neuorganisierten Staatskirche wollte er nichts mehr zu tun haben. Bei der Gründung verschiedener Privatanstalten (Ecole évangélique, freies Gymnasium, Institut Lecoultre) ist er beteiligt und tritt als Lehrer ein. Später taucht er nochmals als Privatdozent an der Hochschule auf, aber es bleibt die Charakteristik seines Lebenswerks, fern von aller offiziellen Lehrtätigkeit auf die Stadt Genf, die Schweiz und die ganze gebildete Welt einen tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluß ausgeübt zu haben.

Seine erste größere wissenschaftliche Arbeit war die Herausgabe der philosophischen Werke Mairo de Birans (1847—59), die schon sein Vater begonnen hatte und die ihn in enge Verbindung mit den zeitgenössischen französischen Philosophen brachte (Victor Cousin, Père Gratry).

Eine Hauptaufgabe seines Lebens war die Apologetik. Zwar verblieb er auch hier nur wenige Monate in der Stellung eines akademischen Lehrers dieser Wissenschaft, da er (1860) mit der Regierung troß des Beistandes der Kollegen seiner Fakultät von neuem in

Konflikt kam. So beschloß er nun, sich direkt an die Massen zu wenden. Von den Fortschritten des Materialismus, des Atheismus und Rationalismus schmerzlich betroffen, begann N. die Reihe seiner öffentlichen Serienvorträge: 1860 La Vie Eternelle, 1863 Le Père Céleste, 1867 Le Problème du Mal, 1877 Le Christ. In acht Sprachen übersetzt und unzählige Male aufgelegt, machten diese Sammlungen den Autor nicht nur in der ganzen protestantischen Welt, sondern auch in römisch- und griechisch-katholischen Kreisen berühmt. Es wird uns zwar heute nicht so leicht, die Begeisterung zu verstehen, mit der sie aufgenommen wurden. Es fehlt uns in seiner Argumentation die Einsicht in die Kompliziertheit der behandelten Probleme, in die Notwendigkeit weitgehender Konzessionen an die wissenschaftliche Methode, in die unumgängliche Bescheidung einer allzu apodiktisch auftretenden Dogmatik. Aber wir müssen diese Aufsätze, um ihnen gerecht zu werden, aus ihrer mehr als ein halbes Jahrhundert hinter uns liegenden Zeit verstehen und nicht vergessen, daß sie sich nicht an ein wissenschaftlich geschultes Elitepublikum, sondern an die Masse wendeten (es sollen bis zu dreitausend Hörer anwesend gewesen sein), die gerne glaubt, wenn man ihr nur die gröbsten Bedenken aus dem Wege räumt. Und mit der Oberflächlichkeit der materialistischen Propaganda, die es an kategorischen Behauptungen der spekulativsten Dogmatik weit zuvortat, konnte es die feine und edle, wenn auch wissenschaftlich nicht einwandfreie Argumentation eines Naville ruhig aufnehmen.

Die Liste der Werke Navilles verzeichnet nicht weniger denn 315 Nummern. Wir beschränken uns hier auf das Wesentliche. La Logique de l'Hypothese (1880) war ein nicht übel gelungener Versuch, die heute anerkannte Notwendigkeit der Hypothese in der wissenschaftlichen Forschung nachzuweisen und damit gleichzeitig der religiösen Apologetik einen Dienst zu leisten. Schneller veraltete, wie sich das aus dem Titel von selbst versteht, sein Buch über La Physique moderne (1883, 2. und letzte Auflage 1890). Von seinem Buche über die Willensfreiheit (Le libre arbitre, 1890) ließ sich wohl sagen, was Gaston Frommel über das Werk Le Problème du Mal versicherte: „Nach der Lektüre des Buches erschien mir die Frage unlösbarer als vorher." Ein sehr feines Gesamturteil fällt auch Henri Reverdin in seinem Nachruf: „Wir bezweifeln, daß die von Naville erteilten Antworten alle imstande sind, das Denken zu befriedigen; wir fragen uns sogar, ob einige Probleme in der Form dargestellt sind, die als die richtige gelten muß. Hat nicht Navilles scharfer und klarer Stil gerade durch seine Schärfe festgelegt, was sich nicht festlegen läßt? Hat er in seiner Klarheit das Geheimnisvolle nicht zu hell beleuchtet? Navilles Philosophie besitzt jedenfalls in hohem Grade den Vorzug zusammenfassender Verständlichkeit."

Dieses Bedürfnis nach Vereinfachung, das man Kuno Fischer schon in geringerem Maße vorwarf, macht aus Naville vorwiegend einen christlichen Popularphilosophen, der Gläubige in ihren Überzeugungen stärkt, Schwankende zu bekehren vermag und den Bedürfnissen des Durchschnittsgebildeten entgegenkommt, ohne jedoch dem wissenschaftlich geschulten Geist mit schlagenden, aus der Rüstkammer der modernen Wissenschaft geholten Argumenten entgegenzukommen. Naville gehört zu den siegreichen Bekämpfern des Materialismus alten Schlages und der seichten Aufklärung. Gegen den nicht minder gefährlichen Monismus und Evolutionismus, den gegenwärtig schärfsten Gegner des als absolute Religion erfaßten Christentums, finden wir bei ihm keinen Beistand. Dagegen kommt er dem Bedürfnis des Gebildeten, der sich über philosophische Probleme in synthetischer und konkreter Form interessiert, in geradezu hervorragender Weise entgegen. Es gilt das zumal für seine letzten Werke.

Mit 75 Jahren ging Naville noch rüstig an das große Unternehmen, seine Gedankenwelt, wie sie in zahlreichen Aufsätzen und Spezialuntersuchungen zerstreut war, synthetisch zusammenzufassen und ein vollständiges System der Philosophie zu publizieren. Von diesem System besitzen wir drei Bände. 1894 erschien La Définition de la Philosophie, eine Definition der Wissenschaft im allgemeinen und der Merkmale der Philosophie im besonderen. 1900 folgten Les Philosophies négatives, d. h. die von Naville nicht als System anerkannten Weltanschauungen des Skeptizismus, Traditionalismus, Positivismus, Dualismus, Kritizismus, Mystizismus und Eklektizismus. Im Mai 1909 endlich erhalten wir Les systèmes de philosophie ou les philosophies positives, unter die er den Materialismus, den Idealismus und Spiritualismus begreift. Dieses letzte Werk wurde von ihm selbst als Torso bezeichnet, doch lag es ihm daran, demselben eine gewisse äußere Vollendung zu geben und den ihm am wichtigsten Teil, „der Wahl der zur Grundlage eines Systems zu wählenden Hypothese" am ausführlichsten zu gestalten.

Die Vorahnung des greisen Philosophen, die ihn seiner Gewohnheit entgegen zum eiligen Abschluß dieses letzten Werkes getrieben hatte, sollte sich als nur zu wahr erweisen.

Am 27. Mai 1909 starb er in Genf, umgeben von den Seinen. Es war der harmonische Abschluß eines reichen Lebens und einer edlen, großzügigen und selbstlosen Natur. Denn Naville hatte sich keineswegs auf die schriftstellerische Tätigkeit beschränkt. Er war ein Mann des Handelns, der pflichtbewußte Bürger eines freien, demokratischen Staatswesens. Die heftigen politischen und religiösen Kämpfe in Genf im Jahre 1864 veranlaßten ihn zum Studium des von Thomas Horn erdachten, von John Stuart Mill warm verteidigten, von Hagenbach-Bischoff in Basel technisch vervollkommneten Systems des proportionalen Wahlverfahrens oder der Verhältniswahl, das heute, dank der Initiative Navilles, in den meisten schweizerischen Kantonen teils bei den legislativen, teils auch bei den administrativen und exekutiven Behörden zum Siege gelangt und trotz seiner Kompliziertheit um seiner Gerechtigkeit willen schnell populär geworden ist. Naville hat ihm zwanzig Broschüren gewidmet, die der Beschreibung der verschiedenen Systeme und ihrer Anwendung, der Verbreitung derselben und der Propaganda des Grundgedankens galten.

Ein anderer Lieblingsgedanke Navilles war die Verteidigung der religiösen Freiheit, die ihn zu einer weitgehenden Sympathie für den Katholizismus führte. Seine auf den Zusammenschluß und die Einheit des Homogenen gerichtete Geistesrichtung mußte ihn zum Feind aller dissidenten Bewegungen und zum Freunde der Wiedervereinigung der Kirchen machen. Noch erlebte er die Zeit, daß in seinem Heimatkanton, der Wiege der Reformation, die protestantische Bevölkerung, von ausländischer Einwanderung überflutet, zur Minderheit wurde. Und doch hielt er den Gedanken fest, — er ist am schönsten in seinem Credo du Chrétien entwickelt (1901), findet sich aber auch in seinem Témoignage du Christ et l'Unité du Monde chrétien (1893) — daß individueller Proselytismus nur in Ausnahmefällen gerechtfertigt sei und daß die Überzeugungen aufrichtiger und ernster Konvertiten auf beiden Seiten respektiert werden müßten.

Seine universelle Tendenz spricht sich auch in seiner Begeisterung für eine Welthilfssprache aus. Ohne daß er noch versucht hätte, das Esperanto sich zu eigen zu machen, begeisterte er sich doch für den Gedanken der künstlichen Weltsprache in dieser Form, vor allem vielleicht, weil ihm selbst die Kenntnis anderer moderner Sprachen versagt war. — Wir konnten im Obigen darauf verzichten, Navilles Weltanschauung im einzelnen darzustellen, da sie sich im großen und ganzen zu wenig von der christlichen Tradition unterscheidet. Naville war kein sehr persönlicher und originaler Denker; er stand in dieser Beziehung seinem um vier Jahre älteren Freunde Charles Sécrétus, in dessen Civilisation et Croyance und Principe de la Morale sich bedeutende und neue Gedanken im Sinne einer Fortentwicklung des Kantschen Kritizismus finden, erheblich nach. Als im praktischen Leben hervortretende und religiöse Persönlichkeit war er ihm jedoch durch die Tiefe und den Umfang seines persönlichen wie gedanklichen Einflusses bedeutend überlegen. Mehr Apologet als Metaphysiker und Dogmatiker ging Naville mehr auf die Rechtfertigung und leichte Modifizierung des Status quo, auf die neue Kombination alter Philosopheme, auf das persönliche Durchdenken der unangefochtenen Tradition als auf die Fortbildung und Kritik derselben aus. Es lag das in seiner Natur, in seinem Milieu, später auch in seinem Alter begründet. Naville war vor allem Christ und dogmatisch denkender Christ, der von Prämissen ausging, die andere erst gründlich und skeptisch untersuchen, und der überzeugt war, daß in letzter Linie die Wissenschaft nicht nur dem Glauben nicht schaden kann, sondern direkt den Triumph des Dogmas erreichen müsse. Naville sah überall Harmonie, und der Zweifel hat ihn nie in seiner ganzen schmerzlichen Schärfe mitgenommen. Irenische und universale Naturen, wie die seine, sind wohltätig und nötig für das Gedeihen des Ganzen, unter der Bedingung jedoch, daß es auch an Skepsis und Kritik, an originalen Neubildungen und Fortschritten, an Gegnerschaft gegen die Tradition nicht fehle.

Ein Höhepunkt in Navilles Leben, das von den sechziger Jahren ab in größter Ruhe und ohne nennenswerte Ereignisse verlief, außer dem Jubiläum von 1890, war sein Präsidium des Internationalen Philosophenkongresses in Genf 1904 und das Bekenntnis, das er in seiner Begrüßungsansprache ablegte. Zu seinem Jubiläum in Genf am 26. Dezember 1890 wurde ein Erinnerungsband (bei Cherbuliez) veröffentlicht, der bis zu der von seinem Sohne Prof. Adrien Naville in Angriff genommenen Biographie als wesentliche Quelle zu dienen hat. Die meisten Bücher Navilles sind in der Bibliothèque de Philosophie contemporaire bei F. Alcan in Paris erschienen, die Schriften religiösen Charakters meist bei Cherbuliez in Genf. Naville hat auch stark an Zeitschriften mitgearbeitet, zumal an der Bibliothèque Universelle (Lausanne) und an der Revue de Metaphysique et de Morale (Paris). Das vollständige Verzeichnis seiner Werke findet sich im Jubiläumsband der Universität Genf 1909.

E. Platzhoff.

Nazarener, ungarische. — S. 672 Z. 34 schalte nach Schriften ein: Privatbriefe.
F. Cramer †.

Nazareth. — Zu den Bezeichnungen *Ναζωραῖος* und *Ναζαρηνός* vgl. auch M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen (1908), 136 ff. — Über N. in den Gedichten des Kalir hat neuerdings gehandelt S. Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas (1909), 74 f. — Die Zahl der Einwohner wurde 1910 auf 15 000 geschätzt.
Guthe.

Neander, Joachim. — S. 688 Z. 10 füge bei: In dem besonderen Verzeichnis der Theologie-Studierenden (G. Töpke, Die Matrikel der Universität Heidelberg II. Anh. V S. 579) ist unter dem Dekanat von J. Friedr. Mieg als am 26. Mai 1673 immatrikuliert eingetragen: Joachim Neander Bremensis.
Ed. Simons.

Neander, Michael, gest. 1595. — Literatur. 1. Quellen: Leichpredigt | Auff der Begrebniß | Des Ehrwirdigen, | Achtbarn/Hoch vnd Wolgelahrten | Herrn Magistri Michaelis Neandri . . . | Gehalten durch | Valentinum Mylium Elricensem, Pfarr= | herrn zu Ilefeldt. || Gedruckt zu Leipzig durch Abraham | Lamberg/1595. (Neudruck als Anhang zu: M. Mich. Neandri Sor. Geistlicher Menschen=Spiegel . . . von neuem herausgegeb. v. Erdm. Neumeistern, Past. zu St. Jacob in Hamburg. Sorau, Gottlob Hebold, 1737); N.s Schriften und Vorreden, vor allem: Menschenspiegel (1560); Bedenken, wie ein Knabe zu leiten . . (1580; wiederholt neu gedruckt, neuerdings bei Vornbaum, s. u.); Orbis terrae succ. Explic. (1583) und Vorrede zur Eth. vetus (1585); Ilfelda Hercynica . . descripta Carmine Graecolatino a M. Laur. Rhodomanno, Francof. 1581 (Neudruck im Ilf. Progr. 1854); Hymnus scholasticus . . a Laur. Rhodomanno Stolbergico (vgl. über ihn: M. Laur. Rhodomanni Vita et Merita . . rec. M. Car. Henr. Langius, Lub. 1741); ferner: N.s Bericht v. Kloster Ilfeld, hrsg. v. Bouterwek (Ilf. Progr. 1873); N.s pädagog. Erfahrungen und Grundsätze, hrsg. v. R. Müller (Progr. 1863); Rud. Mücke, Aus der ält. Schulgesch. Ilfelds (Progr. 1902 u. 1905); Wiedasch, Das Verz. sämtl. Zöglinge des Pädag. zu Ilfeld seit s. Gründung (Pr. 1853), ergänzt und vielf. berichtigt durch: H. Kühlewein, Mitteilungen z. ält. Gesch. d. Klosterschule (Pr. 1886). — 2. Darstellungen: J. G. Leuckfeld, Antiquitates Ilfeldenses, Quedlinburg 1709; Vitam Mich. Neandri Sorani . . exponit . . M. G. Keyselitz Lipsiensis (Soraviae 1736); J. C. Volborth, Lobschrift auf Mich. Neander, Göttingen 1777; W. Havemann, Mitteilungen a. dem Leben v. Mich. Neander, Gött. 1841; Meister in: Fleckeisen u. Masius, Neue Jahrbücher f. Philol. u. Pädag., Abt. II, 1881 u. 1882 (hier das vollständigste Verz. von N.s Schriften); M. Klemm, Mich. Neander und seine Stellung i. Unterrichtswesen des 16. Jahrh. (Inauguraldiss.), Großenhain 1884; K. A. Schmid, Gesch. der Erziehung, II 2. Abt., Stuttg. 1889, S. 388 ff.; G. Baur in: Encyklopädie des ges. Erz.= u. Unterrichtswesens, 1. Aufl. Bd 5, S. 184—199; 2. Aufl. Bd 5, S. 200—213 (das Beste, was bisher über N. geschrieben) und in AdB 23, S. 341—345.

In der Leichenrede, die mein Vorgänger im Pfarramt in Ilfeld, Valentin Mylius, Michael Neanders Schwiegersohn, am 28. April 1595 seinem Schwiegervater gehalten hat, sagt er von ihm, daß er nicht nur „gute, feine Disciplinam gehalten und mit großem Lob, Nutz und Frommen der Schulen in Ilfeld vorgestanden", daß er auch „etliche hundert Diszipel allhier gezeuget und auferzogen, die nicht geringe schlechte Leute, sondern hohe Doctores, Professores, Licentiaten, Magistri etc. in allen Fakultäten worden, die Landen und Leuten, Schulen und Kirchen mit Lob und Ehren, mit Sprachen und Zungen, mit Kunst und Geschicklichkeiten tapfer vorstehn und raten könnten, wie denn solches fast durch ganz Europam bekannt und niemand leugnen könne". Damit sagt Mylius nicht zu viel und charakterisiert treffend Neanders Wirksamkeit, seine treue Sorge für seine Schule und seine Wirkung in die Ferne durch seine erzieherische Tätigkeit. Letztere hat uns hier vorwiegend zu beschäftigen.

Michael Neander ist im Jahre 1525 in Sorau in der Niederlausitz geboren „von einem alten vornehmen, ehrlichen und tapfern Geschlechte, die Neumänner genennet". Er sollte, wie sein Vater, „Krämer und Kaufhändler" werden und empfing seinen ersten Unterricht in seiner Vaterstadt, mehr auf Fisch- und Vogelfang, als auf die Studien bedacht. Seinem elterlichen Hause wird eine fromme und sorgsame Erziehung nachgerühmt; doch muß sein Vater beizeiten ein etwas gewalttätiger Mann gewesen sein. Für seine späteren kaufmännischen Reisen sollte der Sohn vor allem reiten lernen; dabei brach er den Arm, wurde aber, kaum genesen, auf ein besonders wildes Pferd gesetzt und in einem Weiher abgeworfen; dann einem noch wilderen Pferde anvertraut, brach er den Arm zum zweiten Male. Dieses Erlebnis wurde entscheidend für sein Leben; sein Vater erklärte ihn für ungeeignet für den bisher ihm bestimmten Beruf: „Nur in ein Kloster mit dir, du tügest nicht in die Welt!" — und statt zum Kaufmann wurde N. zum Gelehrten bestimmt. Freilich hatten seine Lehrer

wohl längst die bedeutenden Gaben erkannt, die in dem Jüngling schlummerten; trotz seiner jagdlichen Neigungen hatte er offenbar doch stets Gutes geleistet, und bei der Aufführung Terenzscher Lustspiele waren ihm stets die schwersten Rollen zugeteilt worden. Er ging nach Wittenberg und wurde dort im April 1543 immatrikuliert. Das erste Jahr gehörte dort auch noch dem Fisch- und Vogelfang, da er darin an seinem ersten Lehrer einen treuen Genossen fand. Dann aber ergriff ihn eine hohe Begeisterung für die Wissenschaften, die er rühmt als ein neues Herz, das ihm Gott gegeben, und die in ihm das Verlangen erweckte, forthin kein Buch ungelesen zu lassen, das ihm in die Hände käme, und wenn es die Schreiberei eines alten ungelehrten und barbarischen Mönches wäre. In hohem Grade hat er diesem Verlangen nachgegeben. Vermutlich ist es Melanchthons Einfluß gewesen, der diesen Umschwung bei N. herbeigeführt, den er rühmt als „ein Wunder und besonder Mann“, und dem er innerlich nahe verwandt war. Aber auch Luther selbst, der „Megalander und Theander“, hat gewaltig auf ihn gewirkt; „in praecipua felicitatis rerum mearum parte adnumerare soleo“, sagt er davon, daß er den „senem contionantem, docentem et res sacras voce linguaque ἐνθεοκινήτῳ tractantem totum fere triennium“ gehört hat. Der Schmalkaldische Krieg vertrieb N. aus Wittenberg; durch Justus Jonas' Vermittlung und Melanchthons Empfehlung kam er nach Nordhausen, fand im Hause des Bürgermeisters Erasm. Schmied (Faber) seine Unterkunft als Erzieher seiner Kinder und gleichfalls als Collega und späterer Konrektor eine Anstellung an der lateinischen Schule unter Leitung des Basil. Faber. Dieser lehrte ihn, daß es um Grammatik kein „geringe und gemein Ding“ sei, ließ ihn vielmehr, indem er ihm die Syntaxis maior in der Oberklasse übertrug, mit den „großen bärtigen Gesellen“ sich quälen, „daß er hätte mögen Blut schwitzen“.

Am 30. Juni 1550 fand N. den Wirkungskreis, dem er bis zu seinem Tode noch 45 Jahre lang angehören sollte. In dem 1190 gestifteten Prämonstratenserkloster Ilfeld a. H. hatte der letzte Abt Thomas Stange unter Zustimmung der Schutzherrn, der Grafen von Stolberg, kurz zuvor eine evangelische Schule begründet, die aber nicht recht gedeihen wollte. Da empfahlen sein bisheriger Rektor und Just. Jonas den jungen Nordhäuser Konrektor. Bis zum Tode Stanges (1559) wirkte er als Lehrer an der neuen Klosterschule, dann wurde er ihr Rektor, von Stange ausdrücklich aber auch zu seinem Nachfolger als „Verwalter“ des Klosters bestellt. Als solcher hat er den Bestand des Klosters gerettet. Als die Grafen von Schwarzburg die in ihrem Lande gelegenen Klostergüter zu Kirchengel und Hohen-Ebra als heimgefallenes Lehn sich aneigneten, und N. bei den Grafen von Stolberg und Hohnstein keinen Schutz fand, vielmehr befürchten mußte, daß sie dem Beispiel ihrer Vettern folgen würden, als Melanchthon und andere große Gönner, die er aufsuchte, ihn mit Hoffnungen abspeisten, da erhob er Klage beim Reichskammergericht und erreichte, daß die Güter des Klosters sichergestellt wurden; 1562 wurde er als „Rektor und Verwalter“ des Klosters von den Grafen Ludwig und Albrecht Georg von Stolberg ausdrücklich bestätigt. Wenige Jahre vor seinem Tode mußte er sich freilich gefallen lassen, daß ihm in seinem Schwager Hieron. Gruner ein gräflicher Verwaltungsbeamter an die Seite gesetzt wurde, gegen den er sich vergeblich sträubte. Ob N.s Verdacht berechtigt war, daß man jetzt doch noch das Kloster auflösen wolle, steht dahin. Jedenfalls hat sein Sehnen sich erfüllt, daß seine Schule bestehen bleiben möchte: sie blüht bis auf den heutigen Tag!

Von Ilfeld aus erwarb N. noch die Magisterwürde, die er bei dem jähen Abbruch seiner Studien nicht erreicht hatte: am 31. Juli 1554 wurde er promoviert (Köstlin, Bacc. u. Magistri, IV S. 14). Vielleicht war seine Freundschaft mit Anton. Otto, Pfarrer zu St. Nikolai in Nordhausen, einem strengen Antinomisten, der Grund, daß er beim Examen tüchtig herangenommen wurde (Volborth S. 35 ff.). Um dieselbe Zeit begann auch seine schriftstellerische Tätigkeit. Wir können sie in zwei Perioden teilen; der ersten, in den 50er und 60er Jahren, gehören fast nur Arbeiten sprachlich-philologischer Art an; die 70er Jahre sind ohne Publikationen; dagegen fördert die zweite Periode, in den 80er Jahren, Arbeiten aus den verschiedensten Gebieten des Unterrichts zutage. Veröffentlichungen religiös-theologischer Art ziehen sich durch beide Perioden, anfangs auch vorwiegend sprachlich bestimmt. Das erste, was er herausgab, waren zwei griechische Reden: „Λόγοι δύο, ἐπιθαλάμιός τε καὶ ἐπιτάφιος“ (Basileae, ex. off. Ioan. Oporini, 1553), erstere dem Cyr. Spangenberg, damals Stadt- und Schloßprediger in Mansfeld (s. d. A. 18, 567 ff.), gewidmet, letztere zum Gedächtnis Tilem. Platners, des Reformators von Stolberg, die, von griechischen Gedichten und Zitaten begleitet, gleich sowohl von N.s bewundernswerter Herrschaft über die griechische Sprache, wie von seiner Kenntnis der klassischen Literatur Zeugnis geben. Schnell folgen griechische und hebräische Grammatiken, griechisch-lateinische Sentenzensammlungen und Ausgaben griechischer Schriftsteller. Die „Graecae linguae Erotemata“ erscheinen auch

noch 1553; die „Tabulae“, das kürzere Lehrbuch, 1556; ebenso kommen hebräische „Tabulae“ und „Erotemata“ (1556) heraus. Das „Opus aureum et scholasticum, in quo continentur Pythagorae carmina aurea, Phocylidis, Theognidis et aliorum poemata“ (1559) faßt mehrere der zuvor schon einzeln edierten — wie schon der Titel zeigt, meist entlegeneren, z. T. auch der späteren Gräzität angehörenden — Schriftsteller und der Sentenzensammlungen zusammen. Die zweite Periode eröffnen Hilfsbücher zur Geschichte und Geographie (1582 u. 83, vgl. Botsch, Die geogr. Schulbücher M. Neanders, Berlin 1883); 1583 erscheint die „Physice“, 1586 in einem „Compendium“ zusammengefaßt; 1585 die „Ethice vetus“, etwa gleichzeitig das „Compend. Dialecticae et Rhetoricae“. Unter den Hilfsbüchern für religiösen Unterricht trägt die in 1. Ausgabe (Basileae, per Ioan. Oporinum, 1556) noch dem alten Thom. Stange gewidmete „*Κατήχησις Μαρτίνου Λουθήρου*“ (vgl. WWA XXX 1. Abt. S. 718 f.) stark sprachlichen Charakter; doch enthält sie neben der griechischen (von Joh. Mylius aus Gernrode, später. Rektor in Walkenried) und lateinischen (von Sauromannus) Übersetzung des Enchiridions auch schon biblisch-dogmatische Auslegungen, Sprüche und Historien, Legenden, Hymnen u. dgl., meist aus der alten Kirchengeschichte; die 2. Ausgabe (Basel 1564) vermehrt diese Beigaben noch erheblich. 1580 gibt N. sein Spruchbuch heraus, zuerst unter dem Titel „*Παραρετών*“, später: „Parva Biblia latinogermanica“ (abgedr. bei Reu, Quellen zur Gesch. des bibl. Unterrichts, Gütersloh 1906, S. 737 ff.); 1581 erscheint die „Theologia Megalandri Lutheri“, eine Sammlung von Lutherworten, wie der Titel sagt: De omnibus doctrinae Christianae capitibus, aber ebensowenig, wie das Spruchbuch, nach diesen, sondern — wie jenes nach den biblischen Büchern — so nach den Bänden der Jenaer Ausgabe (1555—58) geordnet. Seit 27 Jahren hatte N. an einem großen Werk, der „Theologia Christiana, S. Scripturae, Patrum Graecorum Graecis et Latinorum Latinis e Fontibus ipsorum et tandem Theandri Lutheri dictis et testimoniis illustrata et exposita“ gearbeitet; es war so gut wie abgeschlossen, da nahm der Tod ihm die Feder aus der Hand; seine Söhne Johannes und Michael gaben aber noch in seinem Todesjahre das Werk heraus und widmeten es Joachim Friedrich von Brandenburg, mit dem vor einigen Jahren, wie es nach der Vorrede scheint, N. über das Werk Rücksprache genommen. Auch Bücher erbaulichen Charakters hat N. geschrieben; eins, der „Menschenspiegel“ (1560), gehört seiner Frühzeit an, eins, „Vom seligen Absterben“, den späteren Jahren.

Wichtiger fast, als alle diese Veröffentlichungen, ist aber eine kleine pädagogische Schrift: „Bedenken, wie ein Knabe zu leiten und zu unterweisen“ (1580; abgedr. bei Vormbaum, Die evangelischen Schulordnungen I, Gütersloh 1860 S. 746 ff.), die in N.s Schulbetrieb und pädagogische Grundsätze uns einen lebendigen Einblick gewährt. Danach gehören die ersten Jahre dem lateinischen und aushilfsweise dem deutschen Unterricht; aus dem ABC und Pater-noster-Buch geht's ins lateinische Compendium, das der Knabe „etliche mal ausbuchstabieren und lesen lernen soll, damit er des Compendii gewohne und dasselbe kennen lerne und also hernach, wenn er es soll exponieren und auswendig lernen, desto eher und leichter dasselbe tun möge“. Dieser grundlegende Unterricht umfaßt das 6.—8. Jahr; dann werden im 9. Jahr die Regeln des Kompendiums und zugleich kurze Sprüche moralischen Inhalts auswendig gelernt, daneben Musik und Schönschreiben geübt; im 10. und 11. Jahre folgen Formenlehre und Syntax und die Erklärung der Sentenzen aus Cicero, Plautus und Terenz; im 12. Jahre beginnt die eigentliche Lektüre der lateinischen Klassiker (Cicero, Terenz, Vergil, Ovid), aus denen Exzerpte gemacht und die in Poesie und Prosa nachgeahmt werden. In ähnlicher Stufenfolge soll im 13.—15. Jahre der griechische Unterricht zu eigener Beherrschung der Sprache in ungebundener und gebundener Rede führen; im 16. kommt der hebräische Unterricht hinzu; im 17. und 18. endlich Dialektik, Rhetorik, Physik, Chronologie, Ethik und Geographie, womit dann die Ausrüstung zum akademischen Studium als abgeschlossen angesehen wird. Doch geht, da „alles daran gelegen, daß man Grammaticam, Latinam linguam und Pietatem aufs Allerfleißigste studiere“, der sprachlichen Ausbildung religiöser Unterricht stets parallel. Gleich das erste Lesebuch enthält, wie sein Titel zeigt, religiöse Stoffe: den Text der Hauptstücke; neben das Compendium tritt dann der Katechismus (lateinisch und deutsch); vom 10. Jahre an werden ebenso wie die lateinischen Sentenzen Bibelsprüche in deutscher und lateinischer Fassung auswendig gelernt und exponiert; sobald die Kenntnis des Griechischen dazu befähigt, geht's ins NT, dann auch ins AT im Urtext; das Ziel aber ist, worin so recht der Bund des Humanismus mit dem Christentum sich darstellt, (äußerlich) den Katechismus auch griechisch auswendig zu lernen und (innerlich) in der Ethik griechisch-römische und christliche Weisheit zu vereinigen: denn jene sei „ein Stücklein panis quotidiani, dessen auch die Christen und Kirche brauchen mag, so ferne es wider Glauben und Liebe nicht laufen tut“.

Auch N.s Unterrichtsweise wird treffend als „verbaler Realismus" (Raumer, Gesch. der Pädagogik I, 2. Auflage, Stuttgart 1846, S. 323 ff.) bezeichnet: auch wo man das rein sprachliche Studium verläßt, bleibt man doch vom Buchstaben der Klassiker abhängig und wagt nicht sich frei zu bewegen und mit eigenen Augen zu sehen. Dennoch sind bei N. Keime eines gesunden Realismus vorhanden, der aus den Fesseln einseitiger Klassizität hinausführt. Schon daß Physik, Erdkunde und Geschichte unter die Lehrgegenstände aufgenommen sind, ist dafür ein Zeichen. Merkt man bei ihnen auch noch das Bestreben, an das, was die Alten gehabt haben, anzuknüpfen, hat die Auswahl des Stoffes auch für unser Urteil etwas Naives, so zeigen sich doch verheißungsvolle Spuren neuer Ansätze. Wo die Geschichte im „Chronicon" (1582) Gegenwartsgeschichte wird, ist sie auf dem Wege zu selbständiger Geschichtschreibung; und in der Erdkunde, der „Orbis terrae succincta Explicatio" (1583) mag es uns seltsam genug berühren, daß N., statt physikalische oder wenigstens politische Gesichtspunkte für seine Auswahl entscheidend sein zu lassen, vor allem die Städte anführt, wo Schulen und Bibliotheken sind oder wo seine Freunde und Schüler wohnen, gewissermaßen also eine Gelehrten-Republik beschreibt, er reproduziert doch nicht nur, sondern beschreibt die Wirklichkeit. Und am bedeutsamsten zeigt sich derartiges vielleicht in der Ethik; mögen in der „Ethice vetus" die klassischen Stellen auch einfach nach den Schriftstellern, aus welchen sie genommen sind, geordnet äußerlich nebeneinander stehen und gewissermaßen den Boden, aus dem sie stammen, noch an den Wurzeln tragen, N. fügt ihnen nicht nur mittelalterliche Verse, sondern auch gegen 500 deutsche Sprichwörter hinzu, damit eine universale Behandlung des Stoffes anbahnend.

Aber mögen diese neuen Ansätze N. eine gewisse Stelle in der Geschichte der Pädagogik sichern, berühmt haben sie ihn nicht gemacht. Das hat für seine Tage einmal seine gewaltige Gelehrsamkeit getan, mit der er das Wissen seiner Zeit nahezu umspannte, wovon z. B. die Anhänge der „Sanctae linguae Hebraeae Erotemata" (Auszüge aus der rabbinischen Literatur; eine für seine Tage bewundernswerte Bibliographie u. dgl.) eine Probe ablegen, sodann seine Fähigkeit als „Drei-Sprachen-Mann" die fremden Sprachen zu gebrauchen; für seine und fernere Zeit aber eben das, was seine Leichenrede besonders hervorhebt, daß er „Discipel gezeuget". Und hier ist es das Geheimnis der Persönlichkeit, das sich auch bei ihm bewährt: daß er mit Charakterfestigkeit ein warmes Herz, mit standfestem Luthertum einen gewissen Pietismus (vgl. seine „Theologia Bernhardi ac Tauleri" in der „Theol. Lutheri") verband, der das Luthertum ergänzen und neu beleben sollte. Wie in der Pädagogik verrät er auch in der Theologie schon das Ahnen einer neuen Zeit.

Sein letzter Kummer war, daß man ihn als Calvinisten verschrien: trotz seines Protestes doch vielleicht ein Zeichen, daß seine Theologie für jene strammen Tage nicht ohne Brüche war. Er starb am 26. April 1595 und wurde am 28. April an der Seite Thom. Stanges in der Klosterkirche begraben „mit gebürlicher, christlicher Solennität, in Gegenwart des edlen und wohlgeborenen Grafen Heinrich zu Stolberg, aller seiner Räte, beneben andern Räten und Abgesandten, der fürnehmsten Freundschaft aus Nordhausen, aller Prädikanten von Stolberg, Heringen, Elrich, Walkenried und der ganzen Präfektur Hohnstein und sonsten vielfältigen Volks von allerlei Örtern". Seine Grabstätte ist beim Abbruch der Klosterkirche verschüttet; seinen Grabstein bewahrt als Heiligtum die Königl. Klosterschule; er zeigt die Umschrift, die N.s Wahlspruch war: „Vanitas, vanitatum vanitas!"

Ferdinand Cohrs.

Nebo. — Zur Literatur: Pinkert, Hymnen und Gebete an Nebo (Leipziger Semit. Studien III 4). **A. Jeremias.**

Negeb. — Zur Kenntnis des Negeb hat sehr umfangreiche und wertvolle Beiträge geliefert Al. Musil, Arabia Petraea II, 1—2 (1907 und 1908); III (1909). Dazu Karte von Arabia Petraea nach eigenen Aufnahmen 1 : 300 000 (Wien, A. Hölder 1907). Zu dieser Karte vgl. H. Fischer, Begleitworte zur Karte des syrisch-ägyptischen Grenzgebiets im ZdPV Bd 33 (1910) S. 188—221 und Tafel VII; ebenda S. 204 sind auch die 1907 erschienenen Blätter der großen englischen Karte von Afrika (1 : 250 000) erwähnt, die nach Osten bis zur ägyptisch-türkischen Grenze reichen. Zum Teil berührt das Gebiet des Negeb auch R. Weill, La presqu'île du Sinai (Paris 1908). Über ʿabde vgl. besonders Revue Biblique 1904 S. 403—424; ebenda 1905 S. 74—89, 235—244; über Inschriften ebenda 1905, S. 245—257. **Guthe.**

Nektarius v. Konstantinopel. — S. 707, 3 lies statt Theodoret 5, 19, 15: Theodoret 5, 9, 15. **Loofs.**

Nemesius. — Dräseke, Demetrius Kydones oder Nemesius, ZwTh NF 1901 Bd 9.
R. Schmid.

Neophyten. — Paulus wendet auf die Taufe den Ausdruck σύμφυτος an: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. — Die Anschauung, daß die Taufe der Anfang eines neuen Lebens bedeute, wird am deutlichsten vom Barnabasbrief 6, 11 ausgesprochen: „Nun hat er, indem er uns durch die Vergebung der Sünden erneuert hat, gemacht, daß wir ein anderes Gepräge, sozusagen Kinderseelen haben, gerade wie wenn er uns noch einmal schüfe"; ebenso 16, 8: „Dadurch, daß wir die Vergebung der Sünden empfangen und unsere Hoffnung auf seinen Namen gesetzt haben, sind wir neue Menschen geworden, noch einmal frisch geschaffen". Vgl. ferner Jo 3, 3 ff. und die Bezeichnung der Taufe als Wiedergeburt. — Der Antimontanist (bei Eusebius KG 5, 16, 7) gebraucht die Variante νεόπιστος. — Daß die Taufe erst kurze Zeit vor dem Tode vollzogen wurde, hebt in ausführlichen Worten die Inschrift auf dem Sarkophag eines Kindes in der Basilika von Salona hervor: quae sana mente salutifero die paschae gloriosi fontis gratiam consecuta est supervixitque post baptismum sanctum mensibus quinque (Corp. inscr. lat III Suppl. 1 n. 9586). Wenn in der Sakramentskapelle A^3 von San Callisto bei Rom über einem Grabe das Bild einer Taufe, und dies allein, gemalt ist, so sollte der Verstorbene damit als Neophyt bezeichnet werden; Abbildung bei de Rossi Roma sotterranea Bd 2 tav. 15, 6 und bei Wilpert, Malereien der Katakomben Roms T. 39, 2. — Die Inschriften des Lateranmuseums vgl. jetzt bei Marucchi, Monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense t. 54.
H. Achelis.

Nergal. — Zur Literatur: Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal (Leipziger Semit. Studien I 6).
A. Jeremias.

Neri, Philipp u. die Oratorianer. — Nach Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen 3. Bd 1908 S. 415, bestehen gegenwärtig noch einige Häuser der Oratorianer in Italien, Österreich (Spalato u. Tarnow), Spanien, Mexiko, Columbia u. England. Die französische Kongregation, s. S. 718, 12 ff., wurde 1903 geschlossen.
Hauck.

Nero. — Zur Literatur: Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero nach ihren Quellen . . . untersucht 1907; Schönaich, Die neronische Christenverfolgung 1911. Carlo Pascal, L'incendio di Roma e i primi Cristiani 1900.

Zu S. 719 Z. 1. Diese Möglichkeit einer Brandstiftung wird auch nicht durch die neueste astronomische Beobachtung (Profumo Rom) beseitigt, daß in der betr. Nacht Vollmond geherrscht habe.
Rob. Pöhlmann.

Nestor. — A. A. Schachmatov, Die Vorrede zur ursprünglichen Kiewer Sammlung und die Chronik des Nestor. Nachr. der Abteil. der russ. Sprache u. Lit. d. K. Akad. d. Wiss. 1908 (russisch).
Bonwetsch.

Nestorianer. — G. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt u. . . historisch-kritisch erforscht. Gießen 1903. Loofs, Symbolik 1. Bd Tüb. 1902 S. 80 ff.
Hauck.

Nestorius, † 451. — I. Mehrere Publikationen haben seit dem Erscheinen des A. die Forschung auf eine neue Basis gestellt: 1. Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben von F. Loofs. Mit Beiträgen von Stanley A. Cook und G. Kampffmeyer, Halle 1905 (S. 1—160 = Osterprogramm der Universität Halle für 1903 und 1904; vgl. oben XIII 739, 29) — vgl. auch S. Haidacher, Rede des Nestorius über Hbr 3, 1, überliefert unter dem Nachlaß des hl. Chrysostomus (ZtTh 29, 1905 S. 192—195); W. Lüdtke, Armenische Nestoriana (ZKG 29, 1908 S. 385—387); N. Akinianß, Noch einmal armenische Nestoriana (ZKG 30, 1909 S. 362 f.); 2. Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas ed. P. Bedjan (syrisch), Paris 1910, und: Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas, traduit en Français par F. Nau avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices, Paris 1910 (vgl. XIII 738, 30 und meine Nestoriana S. 4 u. 69) — vgl. schon J. F. Bethune-Baker, Nestorius and his teaching, a fresh examination of the evidence, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar

of Heraclides), Cambridge 1908; 3. verschiedene, das Leben des Nestorius oder einzelne Ereignisse seines Lebens illustrierende Veröffentlichungen hagiographischen syrisch-nestorianischen und polemisch-legendarischen syrisch-jakobitischen Materials, genannt und verarbeitet in dem (vornehmlich auch den Liber Heraclidis berücksichtigenden) Büchlein von F. Nau: Nestorius d'après les Sources orientales, Paris 1911. — Dogmengeschichtlich verwertet sind die unter Nr. 1 genannten Nestoriana in den neueren Dogmengeschichten (s. Bd 23 S. 350) und (hier zugleich mit dem Liber Heraclidis) in dem oben genannten Buche von Bethune-Baker und von L. Fendt, Die Christologie des Nestorius. Diss. theol. (Straßburg), Kempten 1910. Kurze, katholisch korrekte Bemerkungen zur Theologie des Nestorius gibt Bedjan in der Vorrede zu seiner Ausgabe. Auch Nau hat 1911 (Nestorius d'après usw. S. 9 Anm. 2) ein die Lehrgegensätze behandelndes kleineres Werk: „Saint Cyrille et Nestorius; Contribution à l'histoire des origines des schismes monophysites et nestorien" in nahe Aussicht gestellt.

II. Die interessanteste dieser neuen Publikationen ist der Liber Heraclidis (irrig Nestoriana S. 69: „Handel des Heraclides" und Bethune-Baker S. 27 ff.: Bazaar of Heraclides; griechisch wohl: *πραγματεία Ἡρακλείδου* = „Abhandlung", vgl. Bedjan S. VIII not. 2; Nau in seiner Übersetzung S. XVII u. S. 1 not. 1 und Revue de l'Orient chrétien 14, 1909 S. 208 f.). Dies ohne alle Frage auf Nestorius selbst zurückgehende Werk ist uns in einer um 540 entstandenen syrischen Übersetzung erhalten, die durch eine einzige, vielfach lückenhafte und mehrfach (vgl. schon Naus Übersetzung S. XXV u. 163 Anm. 2 u. 3) in Unordnung geratene Handschrift in Kotschanes, der Residenz des nestorianischen Patriarchen, (und durch vier seit 1889 von ihr genommene Abschriften, deren eine Bethune-Baker benutzte) auf uns gekommen ist. Nestorius hat es vollendet zu einer Zeit, von der man bisher (vgl. XIII 749, 8) nicht annahm, daß er sie noch erlebt habe: nach der „Räubersynode", ja nachdem die Kunde von dem Tode des Theodosius († 28. Juli 450) dem Verbannten zugekommen war (Bedjan S. 506, Nau S. 322). Nach den Angaben des syrischen Übersetzers (Nau S. 7; Bethune-Baker S. 28) besteht das Werk aus zwei Büchern, deren erstes drei, deren zweites zwei Teile hat. In I 1 ist die Rede „von allen Häresien (,die) gegen die Kirche (sich gekehrt haben) und von allen Abweichungen von dem Glauben der 318 Väter; er (Nestorius) bekämpft hier kraftvoll die berühmtesten (von ihnen)"; in I 2 „greift er Cyrill an und kritisiert die Richter (die ihn verurteilt hatten) und die Anklagen Cyrills", I 3 „enthält seine (des Nestorius) Antwort (oder: Verteidigung) und eine Vergleichung ihrer Briefe" (d. h. der Briefe des Nestorius und Cyrill). II 1 gibt eine „Widerlegung und Richtigstellung aller Anklagen, um deretwillen er exkommuniziert wurde", II 2 behandelt die Ereignisse „von seiner Exkommunikation bis zum Ende seines Lebens". In der Handschrift ist weder die Unterscheidung zweier Bücher, noch die Teilung des Ganzen in fünf Abschnitte erkennbar gemacht; Nau hat in seiner Übersetzung die Einteilung wiederherzustellen versucht. I 1 hat Dialogform; doch sind die Namen „Sophronius" und „Nestorius" schwerlich ursprünglich — denn Nestorius wählte nach Angabe des syrischen Übersetzers den (im Buche nirgends erklärten, ja nirgends verständlich werdenden) Titel „*πραγματεία Ἡρακλείδου Δαμασκηνοῦ*", weil sein eigener Name viele vom Lesen abschrecken würde" —, und die 93 Titel (*κεφάλαια*) sachlichen Inhalts, die wie Kapitelüberschriften in den Text eingefügt sind, sind vollends sekundär; es muß auch noch genau untersucht werden, ob die Namen „Sophronius" und „Nestorius" überall an rechter Stelle stehen. Dieser Teil I 1 reicht m. E. nicht nur bis Nau S. 81, sondern bis zu der Lücke bei Bedjan S. 137, Nau S. 88; sein Ende und der Anfang von I 2 ist verloren, und was in der Handschrift und bei Bedjan (S. 138—146) bis zu einer abermaligen Lücke folgt, steht an falscher Stelle (Nau S. 88 Anm. 1). Was wir von I 2 haben, findet sich bei Bedjan S. 147—209, Nau S. 88—125; es ist wie am Anfang, so am Ende unvollständig. Auch von I 3 fehlt der Anfang; was wir haben, reicht von Bedjan S. 209—270, Nau S. 126—163. II 1 erörtert dann sämtliche in Ephesus als häretisch zitierten Nestorius-Texte. An den Anfang dieses Teiles gehört das in der Handschrift an falscher Stelle stehende Stück Bedjan S. 138—146, Nau S. 163—169 (170), und nach einer Lücke schließen sich Bedjan S. 271—366, Nau S. 171—235 an. Der ganze Rest behandelt Geschehnisse, die der am Eingang desselben (Bedjan S. 366, Nau S. 235) erwähnten Verurteilung des Nestorius folgten. Doch da die Verurteilung des Nestorius erst mit der Union von 433 und dem, was ihr unmittelbar folgte, besiegelt war, und da der die Ereignisse bis dahin besprechende Abschnitt des Liber Heraclidis (Bedjan S. 366—459, Nau S. 235—294) noch stark, stärker noch als die späteren erzählenden Abschnitte, von Polemik durchzogen ist, so hat Nau vielleicht (?) recht, wenn er diesen Abschnitt noch zu II 1 rechnet, II 2 erst Bedjan S. 459, Nau S. 294 beginnen läßt. Dieser letzte Abschnitt, der mit der Amtszeit

Flavians von Konstantinopel einsetzt und, wie oben schon gesagt, sicher bis in den Herbst 450 führt, ist der interessanteste. Aber die Intrigen, die Nestorius hier aufdeckt, gehören mehr in das Leben Flavians und das des Eutyches (vgl. die Artikel); den Nestorius selbst und sein stilles Exilsleben berührten sie nicht. Doch ist der Liber Heraclidis auch für das Leben des Nestorius nicht unergiebig. Detail kann hier nicht erwähnt werden. Doch sei bemerkt, daß die Erzählung vom Ausbruch des Streites (Bedjan S. 150 ff., Nau S. 91 ff.) nur eine detailliertere Form der Auffassung der Dinge darstellt, die wir als die des Nestorius schon kannten (vgl. XIII 739, 40; Nestoriana S. 185, 1 ff. u. 203, 18 ff.). Was man über die Wahl des Nestorius hört (Bedjan S. 376 ff., Nau S. 242 ff.), zeigt, daß Sokrates recht berichtet, wenn er erzählt, der Hof habe keinen Konstantinopolitaner gewollt (XIII 737, 37). Über das Verhältnis des Nestorius zum Hofe, zu Theodosius II. (vgl. Bedjan 515, Nau 328) und zu Pulcheria, erfährt man mancherlei Interessantes, bei dem die Sittenreinheit der kaiserlichen παρθένος in recht böse Beleuchtung rückt (Bedjan 148, Nau 89; auch die „Kaiserin" am Schluß, Bedjan S. 520, Nau 331, kann Pulcheria sein): was die Nestorianer über die kaiserliche Asketin erzählten (Suidas s. v. Pulcheria ed. Bekker S. 878 b), geht letztlich offenbar auf Nestorius selbst zurück. Das biographisch Wichtigste ist, daß nun urkundlich feststeht, daß Nestorius mindestens noch den Herbst des Jahres 450 erlebt hat. Er wird damals ein Greis gewesen sein, der den Tod erwarten mußte. Er beschließt den Liber Heraclidis mit den Worten: „Ich meinerseits habe die Leiden meines Lebens und alles, was mir in dieser Welt begegnet ist, geachtet wie eines Tages Leiden und bin in all diesen Jahren kein anderer geworden. Inzwischen ist nun für mich die Zeit des Abscheidens (Phil 1, 23) gekommen und täglich bitte ich Gott, daß er mich, dessen Augen seinen Heiland gesehen haben, erlösen möge („hinfahren lasse", vgl. Lc 2, 30). Sei mir gegrüßt (oder: „So lebe nun wohl" — das Syrische entspricht dem griechischen χαῖρέ μοι), Wüstenland, mein Freund, mein Ernährer und mein Aufenthalt, und du Verbannung, meine Mutter! Du wirst auch nach meinem Tode meinen Leib in Gewahrsam behalten bis zur Auferstehung durch Gottes Willen. Amen". An den monophysitischen Berichten, daß Nestorius noch eine Einladung zum Konzil von Chalcedon erhalten habe, aber durch den Tod verhindert worden sei, ihr Folge zu leisten, (Nau, Nestorius d'après S. 51 ff.; vgl. Evagrius 2, 2 ed. Bidez u. Parmentier S. 39, 17 ff.), mag daher das richtig sein, daß Nestorius nicht lange vor dem Konzil von Chalcedon gestorben ist. Das nimmt auch Nau an (a. a. O.); aber er irrt, wenn er (S. 55 not. 1) meint, Bethune-Baker teile diese Ansicht. Denn Bethune-Baker (Nestorius and his teaching S. 34—37 und The date of the death of Nestorius, JthSt. 9, 1908, S. 601 bis 605) ist vielmehr der Meinung, Nestorius sei erst 452 gestorben: das Gerücht, das ihn vor dem Konzil sterben lasse, sei eine monophysitische Dichtung, bei welcher der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen sei. Bethune-Baker kann für sich anführen, daß ein Satz des Liber Heraclidis den Sturz Dioskurs auf der Synode zu Chalcedon vorauszusetzen scheint. Es heißt nämlich Bedjan S. 514, Nau S. 327: „Der, der alles vermochte, wurde für nichts geachtet, nämlich Dioskur, Bischof von Alexandrien. Ich sage ‚er wurde für nichts geachtet'; denn er ergriff die Flucht, um so Absetzung und Exilierung zu vermeiden". Allein der Satz kann vielleicht daraus erklärt werden, daß Dioskur schon vor der Synode von Chalcedon erkennen mußte, daß er ausgespielt hatte. Oder ist der Satz eine spätere Interpolation gleichwie nach der Annahme Bedjans (S. VII) und Naus (S. XIX) der Hinweis auf die Eroberung Roms durch die Vandalen und die an ihn sich anschließende „Prophetie" (Bedjan S. 520, Nau S. 331)?

III. Meine Nestoriana haben alle damals bekannten Reste der Schriftstellerei des Nestorius gesammelt und für die Predigten mit Hilfe neuer syrischer Fragmente an Stelle der willkürlichen Kombinationen Garniers (vgl. XIII 738, 50 ff.) eine sichere Anordnung der erhaltenen Bruchstücke zu begründen versucht. Eine Predigt konnte ich in ihrem vollständigen griechischen Texte in einer unechten Chrysostomus-Homilie nachweisen, deren nestorianischen Ursprung nach dem Erscheinen meines Osterprogramms (S. 107), aber unabhängig von mir, auch Haidacher erkannt hat. Von den vier armenischen Nestorianis, die Lüdtke nachgewiesen hat (vgl. oben; vier andere scheint Akiniantz, ZKG 30, 363, zu kennen, kennzeichnet sie aber nur durch Verweise auf eine armenische Publikation), sind, wie Lüdtke selbst bemerkt, Nr. 2 und Nr. 4 schon bekannt; Nr. 3 ist nur ein Schriftwort (Jo 1, 14), denn die von Lüdtke (S. 385 Anm. 1 und S. 386 Nr. 3) zu diesem Nestorius-Zitat gezogenen Worte „dem weisen Erbauer sein Haus" gehören, wie die Handschrift richtig sagt, zu dem nachfolgenden Leo-Zitat: sie entsprechen dem „aedificante sibi sapientia domum", das in dem Briefe Leos an Flavian unmittelbar vor Jo 1, 14 steht, freilich nicht MSL 54, 768, wo Lüdtke die Worte gesucht hat, wohl aber 763 A. Neu ist Nr. 1: „Nestor

schreibt in seinem hauptsächlichen Gespräche des Glaubens an das Wort folgendermaßen: „Ich bekenne mich zu dem unwandelbaren und unveränderlichen Worte Gottes in zwei Naturen, zum wahren Gott vom wahren Gotte und vollkommnen Menschen vom Stamme Davids und Abrahams“. Daß dies Zitat mit den Nestoriana S. 328—331 gedruckten zusammenhänge, und daß diese mit ihm aus dem Theopaschites stammen: diese beiden Annahmen Lüdtkes (S. 386) leuchten mir nicht ein. Doch daß Fragment 300 dem Theopaschites zuzuweisen ist (Lüdtke S. 336 Anm. 1): diese Korrektur meiner Anordnung scheint mir berechtigt zu sein. — Die vier Nestorius-Fragmente, die Mercati (Theologische Revue von Bludau und Diekamp VI 1907 Sp. 63 f.) in der lateinischen Übersetzung der Schrift des Bischofs Innocenz von Maronia (um 553) De his, qui unum ex trinitate . . . dubitant confiteri (ed. Amelli, Spicil. Casinense I 1887, 148—156) nachgewiesen hat, sind, wie Mercati selbst bei jedem einzelnen anmerkt, nicht neu. Daß das dritte Fragment (= Nestoriana S. 274, 13—17) durch sein „non quidem deitatem genuit, sed humanitatem“ die Lesart οὐκ ἐγέννησε (a. a. O. 274, 15) als die richtige erweisen könne, ist ebenso zweifellos nicht richtig wie das deitatem. — Alex. Souter meint (JthSt XII 33 Anm. 1) von einem kurzen lateinischen Abschnitt über das Verbum caro factum est, den er dem cod. Paris 653 entnommen hat (Proceedings of the British Academy [II] 1905—06 S. 435 f.), er scheine einige Beziehung zu Nestorius zu haben, weil Nestorius im Liber Heraclidis (Bethune Baker, Nestorius and his teaching S. 95 = Nau S. 20; vgl. 18 f.) ähnlich rede. Aber solch innere Gründe wiegen wenig: das Stück könnte nestorianisch sein, es kann aber auch von Pelagius herstammen (vgl. Nachtrag zu dem A.) oder von irgendeinem anderen Antiochener oder Abendländer. Bedeutsamere Ergänzungen meiner Nestoriana hat Nau gegeben. Er bringt hinter seiner Übersetzung des Liber Heraclidis zunächst den „griechischen Text der drei Predigten des Nestorius über die Versuchungsgeschichte“, den ich vergeblich gesucht hatte (Nestoriana S. 146—150 u. 341—347). Die von Nau benutzte Pariser Handschrift ist dem unter den Predigten des Chrysostomus gedruckten Texte, dem ich das Griechisch zu den anderweit bekannten Fragmenten der ersten und dritten Predigt entnahm, so verwandt, daß ich nicht behaupten möchte, Naus Texte gäben uns die Predigten des Nestorius in ihrer ursprünglichen Gestalt. Jedenfalls muß, ehe man urteilen kann, die syrische Übersetzung der drei Predigten, die Nau nachweist (S. 336), untersucht werden. Denn daß ihr Text abweicht, wird wahrscheinlich durch das abweichende Incipit von Nr. 2 und Nr. 3, welch letzteres freilich dem Nestoriusoriginal zweifellos nicht entspricht. Sodann hat Nau im Anhang seines Buches den durch Philoxenus fragmentarisch schon bekannten Brief des Nestorius an die Konstantinopolitaner (Nestoriana, Fragment 206, 207 u. 311) nach der von mir (Nestoriana, Fragment 311 S. 84) nachgewiesenen syrisch-monophysitischen Übersetzung französisch vollständig mitgeteilt (S. 373—375). Die Unechtheit dieses Briefes erschien bisher zweifellos (vgl. Nestoriana S. 100, 202); aber nach Naus Übersetzung und nach den neuen Erkenntnissen, die uns der Liber Heraclidis in bezug auf die Stellung des Nestorius zu dem Lehrbriefe Leos vermittelt hat, wird man es für möglich halten müssen, daß der Brief echt ist. Ja die durch den syrischen Übersetzer uns bezeugte Tatsache, daß der Brief von den Nestorianern des achten Jahrhunderts für echt gehalten ist (Nau S. 376), macht die Möglichkeit zu einer diskutabeln Wahrscheinlichkeit. Den zweiten Brief des Nestorius an Theodoret, von dem ein Fragment erhalten ist (Nestoriana, Fragm. 253 S. 76 und 201 f.), für unecht zu halten (vgl. Nestoriana S. 100), liegt jetzt, da man weiß, daß Nestorius die Absetzung Theodorets erlebt hat, kein Grund mehr vor.

IV. Die neuen biographischen Quellen (vgl. oben I 3) sind unergiebig, weil unzuverlässig. Daß Nestorius persischer Abkunft gewesen sein soll, erklärt sich so gut aus der Bedeutung, die er für die persisch-nestorianische Kirche gewann, daß diese — bis ins sechste Jahrhundert verfolgbare — Tradition (Nau, Nestorius d'après usw. S. 11) nicht nur in diesem Punkte verdächtig wird. Es ist daher sehr zweifelhaft, ob die aus derselben Quelle stammende Nachricht, Nestorius sei — nicht in Germanicia selbst (XIII 737, 41), sondern — in einem Dorfe nahe bei Germanicia geboren, verläßlich ist. Die syrisch-monophysitischen Nachrichten, daß Nestorius noch die Zeit des Chalcedonense erlebt habe, aber eines schrecklichen Ketzertodes gestorben sei, ehe er dem Ruf zum Konzil habe folgen können (Nau, Nestorius d'après S. 51 ff.), sind schon XIII 749, 4 ff. kritisiert; und die Kritik bleibt zu Recht bestehend, auch wenn Nestorius fast solange lebte, wie diese Geschichten voraussetzen. Über den durch syrisch-nestorianische Vermittlung auf uns gekommenen, von Nestorius handelnden Brief an Cosmas, den Nau im Anhange seiner Übersetzung des Liber Heraclidis französisch abdruckt (S. 361—366) und mit O. Braun, wenn auch im Detail von ihm abweichend, seinem Grundstock nach noch aus der Zeit vor dem Tode des Nestorius herleitet, kann ich noch jetzt

nicht anders urteilen als in meinen Nestoriana (S. 86 f.). Wertvoller ist ein zweites (lateinisches) Stück des erwähnten Anhangs in Naus Liber Heraclidis (S. 367—369): die in der Bibliotheca Casinensis (I, Appendix S. 46 f.; vgl. Nestoriana S. 17—20) schon gedruckte, aber wenig bekannt gewordene Anlage zu dem Briefe des alexandrinischen Archidiakonus Epiphanius an Maximian von Konstantinopel (Mansi V 987 f. = MSG 84, 826 f.), ein Verzeichnis der ca. 432 von Cyrill nach Konstantinopel gesandten Geschenke. Dies urkundliche Zeugnis über die Art, wie Cyrill für die „Wahrheit" eintrat, hat selbst Nau (S. 367) daran erinnert, daß Tillemont über den schon ihm bekannten Brief des cyrillischen Vertrauensmannes sagte: Cyrille est Saint; mais on ne peut pas dire, que toutes ses actions soient saintes (Memoires, édition de Venise XIV 541). Nestorius hat nur gewonnen durch die Erweiterung des Materials zu seiner Beurteilung; aber ihm gegenüber den „heiligen" Cyrill, diesen Typus „frommer", aber unchristlicher Orthodoxie, recht zu charakterisieren, wäre die Feder eines Gottfried Arnold nötig.

V. Selbst dogmatisch, bezw. dogmengeschichtlich, ist Nestorius in hohem Maße wieder rehabilitiert. Bethune-Baker findet ihn im wesentlichen in Harmonie mit der orthodoxen Lehre von der Person Christi (S. 189 ff.), ja vertritt die paradoxe These, daß Nestorius „kein Nestorianer" war (S. 198), und will daher den Nestorianern der Gegenwart, wenn sie ihr Anathem gegen Cyrill aufgeben, nicht zumuten, daß sie „ihren alten Heros" Nestorius verleugnen (S. 211). Und wenn auch Bedjan und Nau die orthodox-katholische Reserve gegenüber dem Ketzer bewahren, so hat doch auch der Katholik Fendt sein Buch nach einem Kompliment für Cyrill, den Verteidiger der Gottheit Christi, mit den Worten geschlossen: „Wenn . . . , so wird auch unser Urteil über den Mann kein absolutes Verdikt sein können, der Glanz, Ehre und Leben geopfert hat, damit die christliche Lehre auch der Menschheit Jesu ihre heiligen Titel und Rechte belasse und den ganzen Christus hineinstelle in unser Glauben und Leben. Dabei braucht man dem Standpunkte der Orthodoxie nicht das Geringste zu vergeben (?). Nestorius selbst hat auf unsere Schätzung verzichtet; es ist eines seiner letzten Worte: ›Das ist denn das Ziel meiner ernstesten Sehnsucht, daß Gott gesegnet werde auf Erden wie im Himmel. Was aber Nestorius anlangt, so laßt ihn verflucht sein! . . . Und gefalle es Gott, daß alle, die mich verfluchen, dadurch zu einer Versöhnung mit Gott gelangen; denn für mich gibt es nichts Größeres und Kostbareres als dies. Und ich wollte mich nicht weigern zu widerrufen, was ich gesagt habe, könnte ich nur versichert sein, daß man von mir solches zu tun verlangte (hier ist die Übersetzung falsch), und daß Menschen dadurch zu Gott gebracht würden, und daß ich bei Gott sollte in Ehren stehen in der Sache der Dinge Gottes, die ich erfaßt habe in einer Weise, die nach Gott und nicht nach Menschen fragte‹" (Bethune-Baker S. 190 = Bedjan 507 f. = Nau 323 f.). Ich meinerseits möchte, selbst wenn die „gegen einige Nestorianer" gerichteten Ausführungen des Briefes des Nestorius an die Konstantinopolitaner (Nau S. 374) mir als echt verbürgt wären, dennoch die paradoxe These Bethune-Bakers mir nicht aneignen. Daß Nestorius und das cyrillische Element der Entscheidung von Chalcedon (d. h. die vom Chalcedonense anerkannten Briefe Cyrills) sich nicht vertragen, ist mir zweifellos. Aber auch das abendländische Element im Chalcedonense verträgt sich nicht mit Cyrill. Nestorius steht (vgl. Bd 23 S. 306 Nachtrag zu Christologie), ebenso wie das Abendland, in einer alten Traditionslinie, die mehr biblisches Recht hat als der von den Apologeten über die Alexandriner zur Orthodoxie der Zeit Justinians, d. h. zur definitiven Orthodoxie, hinreichende andere Zweig der Entwicklung der Christologie. Allein daß diese bei Nestorius noch nachwirkende alte Tradition nicht die orthodoxe geblieben ist und schon seit der Verurteilung Marcells allmählich aufhörte, die orthodoxe zu sein: das läßt sich nicht leugnen. Die kurzen Notizen über die Christologie des Nestorius in meiner Dogmengeschichte (4. Aufl. S. 289—291) sind, soviel ich sehe, durch den Liber Heraclidis nicht ins Unrecht gesetzt. Aber es würde sich lohnen, sie durch genaue Untersuchung der Begriffe *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις* und namentlich *πρόσωπον* bei Nestorius zu ergänzen. Der Liber Heraclidis gibt hier reiches Material, und die korrespondierenden syrischen Termini (vgl. die Appendix in Bethune-Bakers Buch S. 212—232) lassen für den, der des Syrischen kundig ist, die griechischen Begriffe deutlich genug hervortreten. Nicht minder ergiebig wäre eine Untersuchung über die Vorstellungen von der göttlichen *τριάς* und der Einheit Gottes bei Nestorius und seinen Gegnern. Denn es ist nicht so, daß des Nestorius wesentlichstes Interesse der Menschheit Christi gegolten habe; auch auf die rechte, zur Einheit der göttlichen *τριάς* passende Fassung der Gottheit Christi legt er großen Wert. Bei Cyrill aber und in der ganzen Orthodoxie seit Justinians Zeit, für die das *εἷς τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί* charakteristisch ist, ist die Einheit Gottes durch die *ἕνωσις φυσική* der göttlichen und menschlichen Natur Christi in höherem Maße gefährdet, als man gemeiniglich

zugibt. Bei Nestorius wirkt auch hier die Tradition noch nach, die bei Marcell besonders klare Ausprägung erhalten hat. **Loofs.**

S. 738 Z. 34 l. des Theodosius st. als Theod.

S. 739 Z. 48 l. Garniers st. Verniers.

Neunzehntes Jahrhundert. — Die Literatur ist natürlich unabsehbar. Außer der bekannten geistreichen Dilettantenarbeit von Houston Stuart Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrh.s,[4] 1903, nenne ich nur Th. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des 19. J., 1899; Georg Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19. J. [6], deutsch von Strodtmann 1897; Rudolf Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart,[3] 1904; Georg Grupp, Die Kulturperioden des 19. J., 1896; Edmund Pfleiderer, Über den geschichtlichen Charakter unserer Zeit, 1898; Rich. Muther, Gesch. der Malerei im 19. J., 1893/94; W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit, 1912; Schmoller, Grundriß der allgemeinen Volkswirtschaftslehre, 1901/04; Jakob Burkhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1905; Vierkandt, Naturvölker u. Kulturvölker, 1896; Paul de Lagarde, Deutsche Schriften, 1886; Hellpach, Nervenleben u. Weltanschauung, 1906; Troeltsch, Das Wesen des modernen Geistes, PJ 1907. Im übrigen können als Quelle natürlich vor allem Zeitungen, Zeitschriften, Enzyklopädien und Konversationslexika dienen, nicht zum mindesten der moderne Roman, wo vor allem Zola zu nennen ist. Sehr weit ausholend und unvollendet: Breysig, Kulturgeschichte der Neuzeit, 1900/01.

1. Die entscheidende Aufgabe für eine geistige Orientierung in Gegenwart und Zukunft ist das Verständnis der Grundzüge der modernen Kulturwelt. Diese Grundzüge liegen freilich keineswegs bloß auf dem gedanklichen Gebiete, sondern wie bei allen anderen großen Epochen zugleich auf dem politischen, sozialen, ökonomischen und technischen Gebiete, letztlich auch in der psychophysischen Beschaffenheit, der Richtung und Stärke der Bevölkerungsvermehrung, der Anpassung des Nervensystems an die allgemeinen Lebensverhältnisse. Aber bei alledem ist doch der geistige Gehalt selbst hier wie sonst nicht einfach bedingt durch diese übrigen Kräfte, sondern steht ihnen gegenüber in einer sehr verwickelten Wechselwirkung gegenseitiger Bedingungen. Dieser Sachverhalt trifft nun in einem besonders gesteigerten Sinne zu für die moderne Kultur, die diese Wechselwirkung derartig stark empfindet, daß sie auch in ihrem eigenen Bewußtsein um sich selbst eine wesentliche Rolle spielt. Gerade in dieser Wechselwirkung hat sie aber doch auch einen eigentümlichen geistigen Gehalt, der sich mit den realen Verhältnissen auf eine höchst eigentümliche und oft widerspruchsvolle Weise verwebt. Diese geistigen Grundzüge sind geschaffen durch das Aufklärungszeitalter, das seinerseits das ausgehende Mittelalter, die Reformation und die Renaissance voraussetzte, aber ihnen allen gegenüber doch erst den eigentlichen Durchbruch des modernen Geistes bedeutete. Als nächstwichtige große Bewegung des Geistes liegt zugrunde der deutsche Idealismus mit seinen Ausstrahlungen durch die gesamte poetische, philosophische und geschichtswissenschaftliche Gedankenwelt. Er vertiefte und erweiterte die Aufklärung und war dadurch fähiger, den alten Kulturmächten der vormodernen Zeit wieder ein relatives Recht einzuräumen, wenn auch unter der Vorherrschaft eines völlig freien entwickelungsgeschichtlichen Kulturgedankens, der den ganzen Erwerb der europäischen Geschichte zu einer reichen und autonomen Humanität verarbeiten wollte. Beide Bewegungen hingen natürlich bereits ihrerseits mit den Bewegungen des politisch-sozialen Untergrundes zusammen. Die Aufklärung war die Frucht des rationellen Absolutismus, der seinerseits die kirchlich-feudale Kultur abgelöst und durch seine Nivellierungen, seinen rein weltlich utilitarischen Geist, die Entfesselung des Individuums gegenüber seiner eigenen drückenden Übermacht die Aufklärung hervorgetrieben hatte. Sie stand im Bunde mit der Scheidung der Gesellschaft vom Staate, mit den Forderungen der Gesellschaft an den Staat und der Unterwerfung des Staates unter diese Forderungen der geistig, wissenschaftlich und künstlerisch gebildeten, zugleich bürgerlich-wirtschaftlich verselbständigten Gesellschaft. Ihr großer politisch-sozialer Ausbruch in der Revolution tat überdies dann die Kluft innerhalb dieses neugebildeten sozialen Körpers, den Gegensatz zwischen der besitzenden und gebildeten Gesellschaft einerseits und dem ungebildeten und besitzlosen Volke andererseits, auf. An diesem Problem der Gesellschaft neben dem seine realpolitischen Notwendigkeiten befolgenden Staate und des sich beständig steigernden Bruches innerhalb der Gesellschaft arbeitet die ganze Folgezeit bis heute. Aber trotzdem war die Aufklärung in ihrer doktrinären und stark theoretischen Richtung wie in ihren humanitären und ethischen Anschauungen doch eine eigentümliche, echt geistige Macht, die ihre Unabhängigkeit von Klassenbewegungen, wirtschaftlich-sozialen Interessen und politischen Maßstäben in ihrer Ausbreitung über alle bildungsfähigen Klassen vom Fürsten bis zum Kleinbürger zeigte. Viel weniger noch hing der deutsche Idealismus mit einer derartigen Unterlage zusammen. Er setzt solche nur in negativem

Sinne voraus, indem er eine ökonomisch und sozial hinreichend gesicherte und zugleich hinreichend anspruchslose Bevölkerungsschicht zum Boden hatte, daß sie rein der Macht des Gedankens, vor allem dem künstlerisch-ästhetischen Gefühl und einer völlig idealen Humanität sich hingeben konnte. Der Klassenzusammenhang fehlte hierbei natürlich nicht, er war schon durch die überaus reichliche Verwendung der nur bei höherer Schulbildung verständlichen Antike gegeben; aber er war in keiner Weise die führende Macht. Auch die aus ihm hervorgehenden politischen und sozialen Ideale, die gegenüber dem Individualismus der Aufklärung die organische Einheit der Gesellschaft und die Souveränität der politischen Macht neu zu begründen versuchten, waren wesentlich ethisch und philosophisch gedacht. So groß ihre Wirkungen waren und so sehr namentlich die Theorien der Romantik von Interessengruppen mit Beschlag belegt wurden, so waren sie doch reine Kinder des Gedankens, der rein geistigen Reaktion gegen den atomistischen Individualismus und die utilitaristische Verstandeskultur der Aufklärung.

Diesen beiden großen Typen gegenüber bildet das 19. Jahrhundert einen dritten großen geistigen Typus der modernen Kultur. Bei diesem dritten Typus beruht nun aber die Einheitlichkeit viel weniger auf gleichartigen gedanklichen und gefühlsmäßigen Grundlagen, als auf der Auswirkung der ökonomischen und politischen Struktur des modernen Lebens. Der geistige Gehalt ist teils durch das doppelte und widerspruchsvolle Erbe der Aufklärung und des deutschen Idealismus, teils durch eine unendliche Regsamkeit und Spezialisierung der exakten Wissenschaft und durch den enorm erweiterten Kreis von Teilnehmern an dem geistigen Besitz höchst verwickelt und gegensatzreich geworden, wozu noch das Wiedervordringen der älteren geistigen Gesamtgrundlage Europas, des Christentums, hinzukommt. Der einheitliche seelische Charakter ist diesem Typus vielmehr durch die Übermacht der ökonomisch-technisch-sozialen und der politisch-staatsbildenden Strebungen aufgeprägt. Zugleich steht er unter einem bisher unbekannten Einfluß der Massenbewegungen. Diese Kräfte haben seinen Geist aufs stärkste bestimmt und sich dienstbar gemacht, so daß er in unwillkürlicher Verallgemeinerung seiner selbst überhaupt zur Ableitung aller geistigen Kultur aus wirtschaftlichen Verhältnissen und aus Massenbewegungen neigt. In seinem Bilde ist daher dieser Zug vor allem herauszuheben und um ihn herum das geistige Leben zu gruppieren, das in den großen Grundzügen die älteren Typen fortsetzt, sie jenen realen Mächten dienstbar macht oder sich gegen sie empört. So kommt es, daß eine wirkliche selbständige Fortbildung des Geistes nur in den Einzelwissenschaften stattgefunden hat, und daß die originellen geistigen Neubildungen erst mit dem Gegensatz gegen die demokratisch-kapitalistische Massenkultur hervortreten. Wie der klassische Idealismus und die Romantik sich dem aufgeklärten Absolutismus und dem atomistischen Verstandswesen entgegensetzten, so endet das 19. Jahrhundert mit dem Gegensatze gegen die demokratisch-kapitalistische Kultur des modernen Imperialismus und sucht tastend nach neuen Grundlagen des Geistes und der Gesellschaft. Wer diesen Gegensatz in den modernen, vielfach an die Romantik gemahnenden und doch gerade durch dieses andersartige Widerspiel so völlig anders bestimmten geistigen Revolutionären der Gegenwart nicht empfindet, sieht in diesen Regungen leicht überhaupt nichts Neues und Originelles, nur die Fortsetzung der großen Zersplitterung, die aus der individualistischen Grundhaltung der modernen Welt und aus der endlosen Mischung der älteren Kulturinhalte durch sie sich ergeben zu müssen scheinen. In Wahrheit aber sind sie das Bestreben, die geistigen, ethischen und religiösen Ergebnisse des Jahrhunderts auf der Grundlage seiner Entwicklungen und im Gegensatz gegen seine demokratisch-kapitalistische Haupttendenz zu formulieren. Unter diesen Umständen ist der Ideengehalt des 19. Jahrhunderts ein ganz außerordentlich vielseitiger und gegensätzlicher, wozu noch die Neigung seines Geistes kommt, sich selbst historisch-psychologisch als Entwicklungsergebnis objektiv zu begreifen. Das gibt dem Jahrhundert einen zunehmenden Zug des Relativismus und Historismus, der, reicher und breiter als der Geist der Aufklärung des deutschen Idealismus, eine viel größere Mannigfaltigkeit umfaßt, dafür aber auch viel unentschlossener zur Besetzung eigener normativer Positionen ist. Es ist ein Geist der Skepsis, innerhalb dessen die Einzelnen sehr partikulare Stellungnahmen, etwa bei einem chauvinistischen Nationalismus oder einem humanitären Sozialismus oder bei einer ästhetischen Sinnenkultur oder bei konfessionellen Überzeugungen oder bei irgendwelchen zufälligen Liebhaberwerten, vollziehen, wenn sie überhaupt noch eine Stellung nehmen. Gleichwohl ist aber diese Skepsis weit entfernt von Müdigkeit, vielmehr begleitet von einer um so intensiveren Stimmung des Fortschrittes auf den realistischen Gebieten, so daß sie mehr als Sammlung für neue Geisteskonzentrationen, denn als Kräftenachlaß und Verfall erscheint. Die europäische Kultur ist nicht in der Auflösung, sondern im Vordringen und in der Eroberung des Ostens begriffen, aber ihr eigent-

licher Geist selbst ist schwerer zu fassen als jemals. Abgesehen von gelegentlichen Dekadenzstimmungen und starkem Verbrauch der Nervenkraft herrscht doch durchgehends die Zuversicht zu neuen großen Entwicklungen der Zukunft. Ihr Geist pulsiert vor allem in den großen entwickelungsgeschichtlich angelegten Zukunftsprogrammen, und alle historische Selbstanalyse erscheint mehr eine Vorbereitung solcher Zukunftsentwickelungen denn als müde Flucht in die Vergangenheit und in ein verlorenes goldenes Zeitalter. Dadurch unterscheidet sie sich trotz aller Ähnlichkeiten von dem Alexandrinismus und der staatlichen Selbstauflösung der Spätantike.

Damit ist der Grundriß einer Analyse gegeben. Es handelt sich zunächst um die Fortsetzung der beiden älteren Typen, der Aufklärung und des deutschen Idealismus, sodann um die von beiden sich unabhängig machende Entwicklung der Einzelwissenschaften. Über alledem aber steigt seit dem zweiten Drittel des Jahrhunderts sein eigentlicher Hauptcharakter empor, der sich nach der wirtschaftlich-sozialen Seite als Kapitalismus, nach der politischen Seite als demokratisch gefärbter Imperialismus darstellt. Erst bei den Wirkungen und Gegenwirkungen dieses Systems kann von dem eigentümlichen geistigen Wesen des Jahrhunderts die Rede sein. Zum Schluß wird die mannigfach mit diesen Entwicklungen sich verflechtende Bedeutung der christlichen Lebens- und Gedankenwelt innerhalb dieses Gesamtgefüges zu betrachten sein.

2. Die Fortwirkung der Aufklärung. — Von den Großmächten des 18. Jahrhunderts trat die Aufklärung unter dem Einfluß des deutschen Idealismus, besonders der Romantik, des Schreckens über die Enthüllung ihrer Konsequenzen in der französischen Revolution und schließlich der politischen und kirchlichen Restauration stark zurück. Dabei stand sie überall im Bunde mit den gleichfalls in Frankreich zunächst ihr Zentrum besitzenden exakten Naturwissenschaften und mit politischen, wirtschaftlichen und technischen Bestrebungen, vor allem mit dem die ganze Kulturwelt immer neu ergreifenden demokratischen Prinzip. In England sind Bentham und Mill ihre großen Vertreter, die auch auf die Demokratisierung Englands erfolgreich hinarbeiteten, hier freilich im Bunde mit den demokratisch gesinnten, aber religiös ganz anders stehenden Dissentern. In Frankreich ist es die große Schule des Comtischen Positivismus, die einen aufgeklärten Utilitarismus mit dem Bedürfnis rationeller Konstruktion der Gesellschaft verband und heute mit der französischen Demokratie eng verbunden ist. Voltaires antikirchlicher und Rousseaus demokratischer Geist sind heute dort so mächtig wie je und haben die Trennung des Staates von der Kirche mit starker Fesselung der neuen Associations cultuelles durchgesetzt. In Deutschland flutete mit der bürgerlichen Revolution von 1848 ein voller, immer zunehmender Strom des Aufklärungsgeistes wieder ein und ist in weiten Kreisen des Liberalismus herrschend geblieben; er hat dann auch der Marxistischen Sozialdemokratie ihre antireligiöse, rein intellektualistische und naturalistische Richtung gegeben. Italien steht bis heute fast völlig unter dem Einfluß des französischen Positivismus. Das Wesen dieser Aufklärung ist unverändert die rein intellektuelle Behandlung aller Lebensprobleme im Gegensatz gegen alle historischen, autoritativen und irgendwie mystischen Mächte; ein grundlegender, dem Atomismus der Naturwissenschaften nachgebildeter Individualismus, der alle Gesellschaft rationell und utilitarisch zum besten des Individuums konstruieren will; ein auf den Sieg des Verstandes und der Technik aufgebauter Optimismus und Fortschrittsglaube; schließlich eine utilitarisch-eudämonistische Deutung aller sittlichen Ideen, die heute mit den Mitteln der Darwinistischen Entwicklungslehre erfolgreich neu begründet wird. Verändert hat sich die Aufklärung gegenüber dem 18. Jahrhundert lediglich in religiöser Hinsicht, indem der in England und Deutschland übliche Kompromiß von Aufklärung und Christentum zugunsten der radikal antireligiösen französischen Aufklärung aufgelöst wurde oder doch nur in den Kreisen des Kleinbürgertums zurückgeblieben ist. Sie hat auch den Deismus und Theismus abgestreift und dankt ihrem großen Retter gegenüber den evolutionistischen Problemen eines historischen und universalen Zeitalters, dem Darwinismus, die Wegerklärung alles Zweckmäßigen aus der Metaphysik. Andererseits hat sie die Schwierigkeiten des rationellen Ausbaus des sozialen Körpers tiefer würdigen lernen und sich soziologisch vertieft, wobei ihr wiederum der Darwinismus zu Hilfe kam und ihr statt der früheren groben mechanischen Konstruktionen die feineren eines biologischen Mechanismus zur Verfügung stellte. So vermag sie heute Organisation und Gemeinschaftskräfte höher anzuschlagen, sie wird zu einem demokratisch-individualistischen Sozialismus, der aber doch durch Organisation der Gesamtheit erst den einzelnen befriedigt. Auch ihren Optimismus und Zukunftsglauben stellt sie weniger der individuellen Vernunft als dem Gesetz einer fortschreitenden Entwicklung und Anpassung anheim, auch hier neugekräftigt durch eine Entwicklungstheorie, die der rein intellektuelle

Verstand erfaßt als Summation einzelner Erfahrungen und verständiger Benutzungen dieser Erfahrungen. Im ganzen aber ist sie trotz aller Soziologie individualistisch, utilitarisch und demokratisch geblieben, nur viel diesseitiger und naturalistischer geworden. (Jodl, Gesch. der Ethik[2] Bd II 1889; F. A. Lange, Gesch. des Materialismus[3], 1876/77.)

3. Die Fortwirkung des deutschen Idealismus. — Der die Ergebnisse der Aufklärung übernehmende und fortsetzende, aber ihren intellektualistisch-utilitarischen Geist durch eine überwiegend ästhetische und historische Intuition- und Begriffsbildung überwindende deutsche Idealismus hat in der ganzen Kulturwelt den tiefsten Einfluß geübt. Und zwar beruht dieser Einfluß gerade auf der Verbindung seiner beiden widerspruchsvollen Hauptrichtungen, des neuhumanistischen Klassizismus und der völlig universalen Romantik. Beide gingen auf die gleichen Grundlagen der ästhetisch-historischen Umformung des modernen Gedankens zurück. Aber von hier aus sammelte sich der Klassizismus mit Hilfe der Antike bei einem normativen Ideal aller Kultur, der wesentlich von der Antike inspirierten und die christliche Beseelung und ethische Energie in sich aufnehmenden Humanität, wodurch er wenigstens eine Berührung mit dem normativen Geiste der Aufklärung fand. Die Romantik hingegen machte diese Vereinigung wieder rückgängig durch eine schlechthin universale Versenkung in alle historischen Kulturgehalte, die sie mit dem Mittel der ästhetischen Einfühlung durchdrang und deren Buntheit sie durch ein freies, über allem schwebendes Spiel der Phantasie, bei völlig subjektiver Zusammenschau, überwand oder der sie skeptisch unterlag. Ethisch gab das erstere Prinzip einen stärkeren Halt, und war zudem durch die reiche und mächtige Persönlichkeit Goethes in einer völlig undogmatischen Weise vertreten, durch die substanzielle Philosophie Hegels philosophisch gekräftigt. Aber es war doch auch verbunden mit dem gegenüber dem realistisch-technischen Geiste der Demokratie immer schwerer zu haltenden und die moderne Kultur verengenden Neuhumanismus. Dem gegenüber war dann die Romantik das viel reichere und fruchtbarere Prinzip, das die historische Erkenntnis wunderbar befruchtete, den christlichen Unendlichkeitsdrang in sich aufnahm und der Beweglichkeit und Unermeßlichkeit des modernen Lebens sich mehr gewachsen zeigte. So lange beide Strömungen sich ergänzten, war ihr Einfluß ungeheuer. Von Herder und Hamann, Goethe, Schiller und W. von Humboldt, Novalis und Schleiermacher, Schelling und Hegel, den Romantikern und romantischen Historikern erstreckte sich ihr Einfluß bis auf Carlyle und Emerson, Jourdain, Renouvier und Bergson; im heutigen Italien ist Croce ihr Vertreter. Eine höchst bewegliche Verbindung idealistisch-pantheisierender Metaphysik, apriorischer logisch-ethisch-ästhetischer Maßstäbe und der darin verankerten Freiheit, einer unbegrenzten, historischen Anempfindungsfähigkeit und eines teleologisch-idealistischen Entwicklungsglaubens, einer lebendig empfundenen Sinnlichkeit und des unendlichen Strebens des Subjektes, des gräzisierenden Humanismus und der modernen Wirklichkeitsfülle war damit geschaffen. Auch neue Staats- und Gesellschaftsideale sproßten aus diesem Boden hervor, ein wesentlich aristokratischer, aller Demokratie schroff entgegengesetzter Geist und eine dem platonischen Ideal angenäherte organische Staatsauffassung, der der Staat die Verwirklichung der Idee der Menschheit in einer festen, die einzelnen Gruppen der Idee dienstbar machenden Organisation war. Aber so mächtig diese Ideenbewegung war, sie hat den Geist des 19. Jahrhunderts nicht wesentlich geformt und gesammelt. Im Gegenteil, sie erlag teils dem realistisch-demokratisch-kapitalistischen Geiste, teils rieb sie sich in ihren eigenen Gegensätzen zwischen Klassizismus und Romantik auf. Der Neuhumanismus hat im Grunde nur gesiegt in der Schule, in der Erziehung der führenden Klassen; von seinen Staats- und Gesellschaftsidealen ist fast nichts wirklich geworden. Die leidenschaftliche Opposition der positivistischen und realistischen Auffassungen und Bedürfnisse hat überdies jene mit Hilfe des Griechentums historisch-ethisch-ästhetisch erziehende Schule teils eingeschränkt, teils gestürzt, so daß von einer wirklichen geistigen Bestimmung der modernen Welt durch den Neuhumanismus nicht die Rede sein kann. Von ihm ragt als wahrhaft wirksam nur die Erscheinung Goethes durch das Jahrhundert. Aber auch er wird immer weniger in neuhumanistischem Lichte gesehen. Er gilt als der größte Versuch der Konzentration moderner Menschheitsbildung, der aber auch nur durch empfindliche, selbstgewollte und selbstgesetzte Schranken möglich war und insbesondere politisch-sozial an einer ständisch abgestuften, sich gegenseitig bewußt-begrenzenden Gesellschaft festhielt als an der Vorbedingung einer solchen Bildungsaristokratie. Dauerhafter und stärker war die Wirkung der beweglicheren und subjektivistischen, aber auch grundsatzloseren Romantik. Sie hatte zu Anfang den Klassizismus als ein poetisiertes Neuheidentum gefeiert, dann aber mit gleichem Eifer das Mittelalter, die italienische, spanische, französische und orientalische Literatur verherrlicht, Shakespeares vorurteilslosen Realismus gefeiert und schließlich die indische und persische Welt erweckt.

Sie hat damit den historischen Sinn unendlich verbreitert und verfeinert, die Totalität und Wechselbeziehung des Lebens erhellt und je nach dem Bedürfnis nach Ergänzung der realistischen Hauptrichtungen der Kultur bald hierhin, bald dorthin ihr alles poetisierendes Licht geworfen. Wenn sie dabei den restaurativen, kirchlichen und politischen Tendenzen zugute kam, so war dies teils der Schutz, den sie gegen ihren eigenen Relativismus aufrief, teils ihre Neigung zum Paradoxen und zur poetischen Verherrlichung antirationaler Geistesart. Ihre hohe, praktische Bedeutung liegt allerdings vor allem in dieser Richtung, aber die durch sie gekräftigte Reaktion stellte sich bald auf eigene Füße und entwickelte einen ihr völlig entgegengesetzten dogmatisch-normativen Geist. Auch hat die Romantik sich darin zu keiner Zeit erschöpft, sondern gleichzeitig den Weltschmerz gepredigt und den Bildungsaristokratismus gezüchtet. Mit der Popularisierung Schopenhauers hat sie die indische Welt gegen die europäische Nüchternheit und Durchschnittlichkeit aufgerufen; und als die ersten Reaktionen gegen Demokratie und Kapitalismus hervortraten und ein neuer metaphysischer Drang erwachte, hat sie auch diesem am Ende des Jahrhunderts ihre Phantasie geliehen. Von dieser Neuromantik kann aber erst näher geredet werden, wenn der Gegensatz charakterisiert ist, gegen den sie sich wendet. Jedenfalls ist sie keineswegs bloß das Prinzip der kirchlichen und politischen Restauration, als welches sie oft hingestellt wird, sondern zugleich und noch viel mehr und wesentlicher das Prinzip der radikalsten geistigen Verfeinerung und Selbständigkeit. Aber da es ihr an jeder inhaltlich normativen Richtung fehlte, so hat sie die buntesten und widerspruchvollsten Wirkungen hervorgebracht und trotz immer neuer Erhebung doch den Geist des Jahrhunderts nicht wirklich bestimmt. (Kronenberg, Gesch. d. deutschen Idealismus 1909/12; Spranger, W. von Humboldt, 1909; Paulsen, Gesch. d. gelehrten Unterrichts, 1896/97.)

4. Stärker als durch diese allgemeinen Richtungen ist der Geist des Jahrhunderts bestimmt durch die Einzelwissenschaften, die sich gegen die Philosophie völlig verselbständigten, sich in steigendem Maße spezialisierten und im Austausch der Nationen eine sehr weitgehende Internationalisierung und Gleichförmigkeit der bis dahin national stark geschiedenen Wissenschaft herbeiführten. Während in dem großen naturwissenschaftlichen Jahrhundert, dem 17 ten, und in dem philosophisch-reformerischen Jahrhundert, dem 18 ten, die Einzelwissenschaften nur in einigen Hauptrichtungen ausgebildet und mit dem philosophischen Gedanken aufs engste verschwistert waren, führen jetzt die ungeheuren in zwei Jahrhunderten angesammelten Anregungen, die neu eintretende Teilung in Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften und deren gegenseitige Befruchtung im Entwicklungsbegriff, die technischen Bedürfnisse und die staatliche Organisation der Wissenschaft, die aus jeder Lösung ein neues Problem hervorgehen lassende Dialektik der Wissenschaft und nicht zuletzt die Entwicklung der Presse und des Büchermarktes zu einer Überfülle völlig spezialisierter Einzelprobleme. Hier ist die Überfülle so groß, daß oft schon in verhältnismäßig verwandten Disziplinen die Arbeiter sich nicht mehr kontrollieren und beurteilen, in den innerlich verschiedenen Disziplinen oft nicht mehr verstehen können. Freilich fehlen auch jetzt die praktischen Bezüge nicht, aber sie liegen nicht in der Philosophie und Weltanschauung, sondern bei den Naturwissenschaften und der Technik, die eine geradezu staunenswerte, stürmische Entwicklung erlebt wie vorher nicht in zweitausend Jahren zusammen, oder auch bei den historischen, politischen und ökonomischen Wissenschaften, in der praktischen Staatsverwaltung und Gesellschaftsreform oder in historischen Verkleidungen des nationalen Pathos. Einmal aber im Gange hat der wissenschaftlich-erklärende und der historisch-betrachtende Geist alles ergriffen und bis in Religion und Kunst hinein alles intellektualisiert und historisiert, was teilhaben will an der jetzt wesentlich wissenschaftlichen Bildung. Die Bildung ist nicht mehr überwiegend ästhetisch, sei es klassisch oder romantisch, sondern realwissenschaftlich und historisch. Als solche dringt sie in die Elementarschule und wird sie zur Unterlage des ökonomischen Fortschritts. Hand in Hand geht damit die Internationalisierung der Wissenschaften, die in internationalen Kongressen, Literaturberichten und Zeitschriften sich ausspricht und von jedem Forscher die Kenntnis der vier Kongreßsprachen verlangt. Auch darin bekundet sich die Ablösung der Wissenschaft von den eigentlich metaphysischen Bestandteilen, die natürlich in sehr viel höherem Maße national verschieden geblieben sind, aber anderseits auch wieder der dem 19. Jahrhundert eigene Gedanke der wissenschaftlichen Weltkultur, die durch positive Wissenschaft die Völker des Erdballs bis auf Chinesen und Japaner vereinigt und mit einer gemeinsamen Verstandeswelt umspannt. Dem entspricht eine unbeschreibliche Arbeitsamkeit und immer neue Entdeckungslust auf dem Gebiete der Wissenschaft sowie eine literarische Produktion, die, überdies durch den kapitalistischen Betrieb der Literatur gesteigert, einen

alles Bisherige unermeßlich übersteigenden Umfang erreicht hat. Die Regsamkeit und der Erfolg des wissenschaftlichen Spezialistentums ist vielleicht einer der stärksten Charakterzüge des Jahrhunderts, und es ist nur die Frage, wie lange der menschliche Geist und die menschlichen Nerven diese Überfülle des Wissens und der intellektuellen Arbeit aushalten, wie lange bei einer solchen Zersplitterung noch von einer geordneten Fortleitung und Beherrschung die Rede sein kann.

Trotz aller dieser Unübersichtlichkeit lassen die Hauptströme der Einzelwissenschaften sich natürlich auch jetzt scheiden. Der eine ist der die großen Traditionen der beiden vorangehenden Jahrhunderte fortsetzende Strom der Naturwissenschaften, der andere ist der aus der Kritik der Aufklärung und aus der positiven Lebenswürdigung des entwicklungsgeschichtlichen Idealismus erzeugte Strom der historischen Wissenschaften. Die große Errungenschaft des 17. Jahrhunderts, die mechanische Naturerklärung, setzte sich am Anfang des 19. gegen die Einbrüche eines phantasiereichen, allbelebenden Idealismus siegreich von neuem durch und ergriff in Mathematik, Astronomie, Physik und Mechanik, besonders in den neuen Wissenschaften der Chemie und der Physiologie die Gesamtheit der Natur. Die Krönung bildet hier der auf einer Reihe von Gebieten experimentell erhärtete Satz von der Erhaltung der Energie, vermöge dessen die gesamte Körperwelt dem Kausalgesetz der Quantifikation der Energien und der Gleichung im Austausch oder in der Umformung der Energiequanten unterworfen werden kann. Der Atombegriff wird durch den der Energieeinheiten ersetzt, wobei die Elektrizität und das Reich der strahlenden Kräfte einen immer größeren Einfluß gewann. Freilich sind dabei manche alte Grundbegriffe der klassischen Mechanik, wie das Gesetz der Trägheit und der Invarianz der Materie erschüttert worden und mußte der Kausalitätsbegriff immer neu der Wirklichkeit angepaßt werden. Aber die erkenntnistheoretischen und philosophischen Wirkungen dieser Erschütterungen sind noch nicht allgemein fühlbar geworden und haben den klassischen Naturbegriff noch nicht verändert. Dagegen ist von der höchsten, allgemeinen Bedeutung geworden die Übertragung der mechanischen Begriffe auf die Biologie und die Entwicklung der Organismen, womit die früher dem modernen Naturbegriff noch nicht zugängliche Welt des Lebens von ihm jetzt gleichfalls in Besitz genommen wurde. Die Entdeckung der Zelle und der natürlichen Artbildung hat damit den Naturbegriff gewaltig erweitert und intensiviert, wenn auch über die Gesetze der Artbildung nach dem ersten Triumph des Darwinismus und Lamarkismus heute wieder große Meinungsverschiedenheiten aufgetreten sind und auch der Vitalismus sich neu erhoben hat. An diesem Punkte liegen vor allem die großen Weltanschauungswirkungen der Naturwissenschaft. Der geschlossene Kausalzusammenhang des Energieaustausches durch das ganze Universum einschließlich des organischen Lebens hindurch stellte von neuem die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geist, Körper und Seele. Die hierbei naheliegende materialistische Antwort hat denn auch vom französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts und von den großen Pariser Ärzten zu Beginn des 19. Jahrhunderts her sich immer neu erhoben. Wo man sich ihm entzog, da hat man es nur dadurch zu können gemeint, daß man Naturvorgänge und Seelenvorgänge für verschiedene Seiten derselben Substanz erklärte und damit den Geist völlig zur Begleiterscheinung der allein durchsichtigen Naturkausalität machte und die ganze Seelenwelt einem radikalen Determinismus naturalistischer Art auslieferte, womit man dann die Hypothese von der Beseeltheit aller Materie überhaupt verbinden mußte. Diese Sätze sind die Wurzel des heute so populären, naturalistischen Pantheismus oder Monismus, der vielen als die „naturwissenschaftliche" Weltanschauung gilt. Umgekehrt aber hat die strenge, fachmäßige Naturwissenschaft im Gefühl der steigenden Problematik ihrer Grundbegriffe sich auf die spezialistische Facharbeit zurückgezogen und die Naturwissenschaften gegen alle Weltanschauungsfragen verselbständigt.

Sind die Naturwissenschaften der Aufklärung verwandt geblieben und, soweit praktische Wirkungen in Betracht kommen, intellektualistisch-utilitarisch gerichtet, so ist die Entwicklung der historischen Wissenschaften wesentlich erst vom deutschen Idealismus und den großen politischen Bewegungen des Jahrhunderts geschaffen. Die Historie der Aufklärung war wesentlich Kritik und Emanzipation von der kirchlichen Weltgeschichte und verfuhr nahezu überall normativ in der Messung der Geschichte an festen, rationellen Kulturmaßstäben. Der deutsche Idealismus dagegen führte mit seinem idealistischen Entwicklungsbegriff der aufstrebenden, aber sich überall individuell manifestierenden Idee eine relative Betrachtung, eine künstlerische Anempfindung und Rekonstruktion, den Sinn für das Unbewußte und Instinktive, die rein sachliche Hingabe an die Fülle des Geschehens ein. Die politische Historie folgte dem Wandel der Begebenheiten mit dem nationalen Pathos und war dadurch gleichfalls zur sachlichen Hingabe an das Konkret-Lebendige genötigt, wenn auch hier die liberale

Geschichtschreibung noch lange im Fahrwasser der Aufklärung verharrte. Schließlich ergab sich in der Anregung unzähliger kritischer Fragen, die hierbei auftauchten, eine Kunst der Überlieferungskritik und Quellenedition, die fast zum Selbstzweck wurde und alle Historie mit dem Gefühl ihrer kritischen Unzuverlässigkeit überspann. Aus alledem ergab sich eine Blüte des historischen Denkens, des darstellenden und forschenden, um deren willen man oft das 19. Jahrhundert als das „historische" bezeichnet hat. Zuerst warf sich die Forschung unter dem Einfluß des Klassizismus und der Romantik auf die literarisch-ästhetischen und sprachlich-geistigen Gehalte der Völkerwelt. Sodann brachten die großen nationalen Geschicke es mit sich, daß Volkstum, Gemeingeist und Institutionen der einzelnen Völker zum Gegenstand wurden mit dem Ziel der Erzeugung oder Festigung nationalen Gemeingeistes und mit der Begründung politischer Forderungen. Gegen diese politisch-patriotische Geschichte wandte sich dann die Kulturgeschichte mit dem weiten Horizont der Umfassung alles Menschlichen und dem Bedürfnis historisch-kausaler Erklärung der verschiedenen Kulturgebilde und ihres Zusammenhangs. Darüber verlor sich freilich das Zentrum der Beziehung und jeder Maßstab der Beurteilung. Man suchte daher einen festen Halt für diese kausale, nicht wertende Forschung an den Methoden der Naturwissenschaften, des naturalistischen Entwicklungsbegriffes und der Völkerpsychologie, ohne daß damit für die historische Erkenntnis etwas Wesentliches erreicht worden wäre. Schließlich führte das Übergewicht der sozialen und ökonomischen Probleme in der Gegenwart zu einer Behandlung der Geschichte unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlich und technisch begründeten Gesellschaftsbildung, im Verhältnis zu der alles übrige ein von da zu erklärender ideologischer Überbau sei. In diesen Wandlungen der Historie spiegelt sich im Grunde nur der Wegfall aller festen Normen und Ideale des menschlichen Wesens und das Gefühl, daß die großen Wandlungen der Zukunft durch eine historische Selbsterkenntnis unseres Werdens vorbereitet werden müssen. Wo diese Zukunftsrichtung wegfällt, da wird die Historie zum reinen Historismus, zur völlig relativistischen Wiedererweckung beliebiger vergangener Bildungen mit dem lastenden und ermüdenden Eindruck historischer Aller-Welts-Kenntnis und skeptischer Unproduktivität für die Gegenwart. Dann vereinigen sich die lähmenden Wirkungen des naturalistischen Determinismus mit den nicht minder entnervenden Wirkungen des historischen Relativismus. Daraus haben sich die allbekannten Erscheinungen der Müdigkeit und Blasiertheit in den Kreisen der wissenschaftlichen Bildung ergeben. Der Historismus gehört zu den wichtigen Zügen in der Seelenverfassung des Jahrhunderts. (John Th. Merz, European thought in the 19th century, 1896/1903; J. Goldstein, Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, 1911; Poincaré, Der Wert der Wissenschaft, deutsch von Weber, 1906; Frischeisen-Köhler, Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912; Fueter, Gesch. der neueren Historiographie, 1911; Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode in der Geschichtsphilosophie [6] 1908.)

5. Die Philosophie. — Schwierig war unter diesen Umständen die Lage der Philosophie. Ihr bei Descartes und Leibniz großartig entspringender idealistischer Strom war von Kant und Fichte gewaltig vertieft worden und nahm den Klassizismus, die Romantik und die Historie zu mächtigster Wirkung in sich auf. Die Spekulationen der Identitätsphilosophie und der idealistischen Entwicklungsphilosophie beherrschten bis nach England und Frankreich die Gedankenbildung. Aber je kühner und allumfassender diese Metaphysik vor sich ging, um so mehr zerrieb sie sich teils in ihren eigenen Gegensätzen, wo Schopenhauer und der alte Schelling die Probleme des Irrationalismus aus dem scheinbar über alles triumphierenden Rationalismus herauslösten, teils drängten praktische Interessen des politischen und gesellschaftlichen, ökonomischen und technischen Lebens sie zurück. Teils erhob sich der in England und vor allem in Frankreich immer lebendig gebliebene sensualistische und positiv-antispekulative Empirismus wieder zur Herrschaft. Die Entwicklung der Einzelwissenschaften brachte es dann weiter mit sich, daß das Problem der Vereinheitlichung der positiven, erfahrungsmäßigen Einzelwissenschaften zur dringenden philosophischen Aufgabe wurde. Daher die Bedeutung des Positivismus, der lediglich eine Abstufung der Einzelwissenschaften und eine Lehre von der sozial-utilitarischen Benutzung dieser positiven Kenntnisse konstruierte, im übrigen jede Metaphysik, auch die des allumspannenden, gleichartigen Kausalitätsbegriffes, ablehnte. Wo der Positivismus nach Metaphysik trotzdem zu streben unternahm, wurde er zu einem agnostischen Pantheismus, wie bei Herbert Spencer. Wo er erkenntnistheoretische Grundlegungen suchte, wurde er zum naturalistischen Psychologismus, der mit Hilfe des Darwinismus allen seelischen Gehalt als empirisch und psychologisch-naturgesetzlich erklärbare Zusammenballungen kleinster Erfahrungselemente erwies und durch solche Aufdeckung der Gesetze des Seelenlebens sowohl die Erkenntnis zu einem leicht verständlichen Produkt der Erfahrung machte, als die praktische Lebensgestaltung, vor allem die Pädagogik, durch

die Benutzung der jetzt erst sich entschleiernden Naturgesetze der Seele rationell zu machen unternahm; schließt sich hieran noch metaphysisches Bedürfnis, so ergibt sich ein naturalistischer Panpsychismus. Eine dritte Wendung dieses Positivismus, die den reicheren und idealen Bedürfnissen des Lebens gerecht werden will, ist dann die völlig provisorisch-skeptische Behandlung aller wissenschaftlichen und logischen Elemente und eine hierdurch frei werdende sehr subjektive Bewertung durch den frei optierenden Willen; die Theorie bezeichnet sich als Pragmatismus. Demgegenüber hatte die idealistische Philosophie mit ihrem Drang zu absoluten Notwendigkeiten und absoluten Werten einen sehr schwierigen Stand. Sie flüchtete sich zunächst in die bloße Darstellung der Geschichte der Philosophie, die ja durch Hegel die entscheidenden Anregungen erfahren hatte und in der Aufweisung der Dialektik der Idee wenigstens für die Vergangenheit die Macht des Gedankens anschaulich machte. Aus diesem philosophischen Historismus ergab sich dann die Rückkehr zu Kant und dessen methodisch-prinzipiellen Bejahungen absolut-logischer Wahrheiten und praktischer Postulate. In der gleichen Richtung wirkte auch rein logisch und aus der Gegenwart heraus das Bedürfnis nach Erlösung vom Naturalismus. So wurde der Transzendentalismus erneuert, die wichtigste philosophische Tatsache des Jahrhunderts. Aus dem erneuerten Kantianismus erhob sich dann teils gemäß der sich jetzt wiederholenden logischen Konsequenz, teils unter dem Einfluß der historischen Studien so ziemlich wieder die ganze Fülle der metaphysischen Probleme des alten Idealismus, lediglich abgesehen von der Naturphilosophie, die auch jetzt unter dem siegreichen Einfluß der exakten Wissenschaften bleibt, dafür aber auch stets den Idealismus im Ringen mit dem Naturalismus festhält. Von Lotze bis Wundt zieht sich diese Schwierigkeit in der metaphysischen Philosophie, von Cohen bis Rickert in der wesentlich erkenntnistheoretisch-methodologischen Philosophie. Sie ist gegenüber dem Zeitalter Kants dadurch außerordentlich gesteigert, daß jetzt eine unendlich viel reichere Fülle von Einzelwissenschaften zu bewältigen ist, daß insbesondere die moderne Biologie und Psychologie die Mechanisierung auf Gebiete ausgedehnt haben, wo Kant sie noch nicht kannte. Den Brennpunkt bildet dabei stets der mit dem Begriff absoluter logischer und absoluter praktischer Werte verbundene Begriff der Freiheit, der mit einem nach dem Prinzip der Erhaltung der Energie gedachten, streng geschlossenen Naturbegriff stets von neuem in Konflikt gerät. Es hilft hier wenig, diesen Naturzusammenhang für phänomenal zu erklären, wenn doch die ihn produzierende und bewertende Vernunft selbst immer wieder psychologisch in diesen geschlossenen Kausalzusammenhang hineingezogen wird, wenn das Intelligible den phänomenalen Zusammenhang nicht real durchbrechen kann. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß der von Schopenhauer und Schelling eingeführte Begriff des Voluntaristisch-Irrationalen steigenden Einfluß gewinnt, nun aber mit den rationellen Voraussetzungen aller Methodik und aller Wertlehre sich nur schwer vereinigen läßt. Im Problem der Freiheit, das die allgemeine Meinung für ein erledigtes hält und entweder durch den Naturalismus beseitigt oder durch eine dunkle Doppelbetrachtung des Wirklichen beiseite schiebt, liegt zugleich mit dem Problem des Verhältnisses von Rationalem und Irrationalem, Tatsache und Idee, heute noch mehr als seinerzeit bei Kant der Schwerpunkt aller allgemeinen Kulturbedeutung der Philosophie. Aber ein großes, der neuen Lage entsprechendes und die Gesamtheit der den Kantischen verwandten Fragestellungen sieghaft aufnehmendes System besteht bis heute noch nicht. Es besteht wohl ein neuer Wille zur Philosophie, aber noch nicht eine solche selbst. Anfänge dazu mag man in der Durchbrechung des psychologischen Naturalismus durch die neukantischen Logiker und Erkenntnistheoretiker und vor allem auf dem eigenen Boden der Psychologie selbst in der Kritik der zeitgenössischen Psychologie durch Bergson finden. Bei alledem ist die Bedeutung der Philosopihe allerdings wieder erheblich gestiegen, aber die alte Führerrolle, wie im 18. Jahrhundert, hat sie nicht wieder erlangt und wird sie vermutlich nicht wieder erlangen. Bald kämpft sie mit den Einzelwissenschaften, bald mit der in politischer und sozialer Arbeit, in Literatur und Kunst, in persönlicher Selbstbildung und in großen Massenbedürfnissen viel stärker entfalteten Souveränität des Lebens, bald mit der Gebrochenheit ihrer eigenen Prinzipien, denen die Aufgabe aller modernen Philosophie, die Synthese des modernen Naturbegriffes mit der Idealwelt des Geistes, immer nur durch Scheinvermittlungen gelingen will. Die mächtige Entfaltung des Lebens, der atheoretischen Kräfte und des Irrationalen wird allem Anschein nach eine doktrinäre Führerrolle der Philosophie wie in dem ersten Jahrhundert der Emanzipation von der kirchlichen Kultur, im 18., nicht wieder aufkommen lassen, und die Einzelwissenschaften werden trotz alles Bedürfnisses nach einer großen Synthese doch immer die eigentliche wissenschaftliche Führung behalten. Sie wird als theoretische Philosophie wesentlich

erkenntnistheoretische Methodenlehre sein und als Wertlehre im lebendigen Zusammenhang mit den Bewegungen der historischen Wirklichkeit bleiben. Als Metaphysik wird sie nur die Hintergründe von alledem befestigen können mit dem starken Gefühl der persönlich-subjektiven Bedingtheit aller solchen Metaphysik. Unter diesen Umständen ist begreiflich, daß einerseits die Philosophie der dogmatischen Metaphysik der Kirchen immer wieder Platz und Anziehungskraft neben sich übrig ließ, daß andererseits das sog. moderne Denken keine einheitliche Weltanschauung erzeugen konnte. In dieser Hinsicht bleibt die entscheidende Bedeutung der atheoretischen praktischen Lebensmächte, die die philosophische Metaphysik nur umbilden und anpassen, aber niemals erzeugen kann. In dieser Hinsicht entfernt sich die moderne Philosophie weit von der der Aufklärung und von der Spekulation des deutschen Idealismus, obwohl es natürlich keineswegs an Nachzüglern ihres wissenschaftlichen Dogmatismus fehlt. (Windelband, Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrh., 1909; Höffding, Moderne Philosophen, deutsch von Bendixen, 1905; A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart², 1904; Weltanschauung hrsg. von Frischeisen-Köhler, 1911.)

6. Der Kapitalismus. — Als der eigentliche Beherrscher des Jahrhunderts enthüllt sich dagegen immer mehr die mit einer ungeheuren Bevölkerungssteigerung zusammengehende ökonomisch-soziale Struktur der Gesellschaft, die man als Kapitalismus bezeichnet. Das sehr verwickelte und die verschiedensten Gebiete berührende Problem seiner Entstehung, auch die Frage nach dem Grunde der Bevölkerungssteigerung kann hier auf sich beruhen. Es bildet einen der wichtigsten Gegenstände der Selbstbesinnung des Jahrhunderts und beherrscht einen großen Teil der heutigen historischen Forschung. Jedenfalls ist hervorzuheben, daß die Gründe des ersteren keineswegs lediglich in äußeren und zufälligen Verschiebungen, sondern zugleich in der geistigen, wissenschaftlichen, philosophischen, ethischen und religiösen Entwicklung des modernen Europa liegen. Eine ähnliche Bevölkerungsdichtigkeit liegt in China vor, aber dort hat ein ethisch und religiös begründeter extremer Patriarchalismus, also eine andere Ideenwelt, die aus ihr entspringenden Probleme ganz anders gelöst. So verwickelt aber die Ursprünge sind, so klar ist das praktische Ergebnis. Das Entscheidende ist hierbei die Tatsache, daß zuerst in England, dann seit den 30er Jahren in Frankreich, dann auch in dem Farmer- und Kolonistenland Amerika, schließlich in dem handelspolitisch sich einigenden und die Bauern aus der Abhängigkeit entlassenden Deutschland und zuletzt in der ganzen Kulturwelt diese neue Lebensform sich durchsetzte, deren Sinn eine unermeßliche Steigerung und eine völlige Mechanisierung der Güterproduktion und des Gütervertriebes, damit die Mechanisierung der Arbeit, der Gesellschaft und schließlich des ganzen Lebens überhaupt, geworden ist. Es ist die Ersetzung der alten patriarchalischen Hauswirtschaft, die durch ein feste Absatzregeln besitzendes Gewerbe und einen entsprechend geregelten Handel in größerem oder geringerem Maße ergänzt wurde, durch die Übernahme der Massengütererzeugung und Verbreitung auf den Großbetrieb, die Ersetzung der feudalen, bäuerlichen und städtischen Kultur durch die industrielle und kaufmännische im engen Zusammenhang mit der Entwicklung der Technik und der Verwertung des ländlichen Bevölkerungsabflusses. Der Großbetrieb selbst aber beruht wieder in seinem Zustandekommen und in seinen Wirkungen auf der Durchsetzung der Geld- und noch mehr der Kreditwirtschaft, die jeden Sparpfennig für ihre Unternehmungen zu mobilisieren weiß und durch ihr festes Zinswesen die Gesamtheit der Bevölkerung vom Fürsten und Finanzmanne bis zum Getreideproduzenten und zum kleinen Sparer in ihr Netz hineinzieht. Das verlangt die freie Verfügbarkeit abhängiger Bevölkerungsmassen für die Produktion, kühnste und scharfsinnigste Initiative der industriellen Führer und Finanzleute, eine allgemeine realistisch-praktische Volksbildung, eine Allherrschaft des kaufmännisch rechnerischen Geistes. Damit entsteht auch die charakteristische Erscheinung der Neuzeit, die Großstadt mit ihren immer steigenden Menschenansammlungen und Arbeitshäufungen und ihren ethischen und idealen Wirkungen auf eine der Natur und der Unmittelbarkeit des Lebens entfremdete Masse. Das bringt weiter mit sich die Internationalität des Kapitals und der Wirtschaft, den plötzlich sich öffnenden Welthorizont, die Einstellung aller politischen Fragen auf Wirtschaftsfragen, die Heranziehung der ganzen nicht zivilisierten Welt als Abnehmer und als Lieferanten der unentbehrlichen Rohprodukte. So schließt sich der Ring dieser Kultur mit der Einbeziehung von Japan und China und erstreben die wirtschaftlich herrschenden Völker die Verteilung des Erdballs, sei es in direkten Besitz, sei es in der Schaffung von gesicherten Einflußsphären. Damit ist die alte patriarchalische Arbeitsverfassung, die Hauswirtschaft, die alte Gewerbeverfassung, die ritterliche Grundherrschaft und die darauf begründete Nobilität, die persönliche Beziehung zum Arbeitsprodukt, die persönliche Formung und

Gestaltung der Güter, die den Gaben der Natur angepaßte Anspruchslosigkeit in der Hauptsache zu Ende und nur einzelne Inseln des älteren Wesens bleiben übrig. Die Stellung der Familie und damit der Frau und der Kinder ist eine andere geworden. Arbeiterbewegung, Frauenbewegung, öffentliche Kinderversorgung und Kinderarbeit sind die naturgemäße Folge. In dieser rationellen Arbeit aller und dieser enormen Gütererzeugung wird damit die Schnelligkeit des Güterumschlags, die Erzeugung immer neuerer Bedürfnisse, die rasche Entwertung älterer Güter ein Bedürfnis im Interesse der Verwertung des Kapitals. Eine ungeheure Hast, verbunden mit den märchenhaft ausgebildeten Verkehrsmitteln und dem blitzartigen Nachrichtendienst, treibt die ganze Gesellschaft. Andererseits muß die Abnützung des Nervensystems, die die notwendige Folge ist, durch eine Fülle neuer Erholungs- und Genußmittel, sowie durch technische Gesundheitspflege aller Art kompensiert werden. Der Einfluß dieser Dinge auf den körperlichen Bestand der Rasse hat noch nicht festgestellt werden können. Jedenfalls ist die Sterblichkeit geringer als jemals früher, während in den besitzenden Klassen bereits der Rückgang der Volksvermehrung bei den führenden Völkern sich bemerkbar macht. Die geistig-moralischen Wirkungen hingegen sind bereits wohl erkennbar: die Zurückdrängung des kriegerisch-feudalen Lebensstiles; die Herrschaft einer für diese Arbeitsverwertung unentbehrlichen, allgemeinen Sekurität; die allgemeine Steigerung der Lebenshaltung und die Unabhängigkeit von den Launen der Natur, verbunden überdies mit dem Versicherungsschutz gegen alle möglichen Unglücksfälle; ein überall verbreiteter, rationeller und rechenhafter Geist, ein kühn erobernder und organisierender Geschäftstrieb, eine großartige Arbeitsdisziplin und unbegrenzte Aussichten in die Steigerung technischer Möglichkeiten für die Ernährung und Erhaltung des menschlichen Geschlechts. Dem stehen freilich auch allerhand viel beklagte Schäden gegenüber: die Ausbeutung der Abhängigen, der übermäßige Reichtum einzelner; die Verwandlung der Masse in Angestellte und Pensionäre; die aus der Organisationslosigkeit der Gesamtproduktion folgenden Produktions- und Handelskrisen; die Brechung der naturwüchsig instinktiven Gefühlswelt, die Intellektualisierung und Mechanisierung des gesamten Lebensumfanges; die Bedrohung der Familie, die an Stelle der Ständegliederung tretenden haßerfüllten Klassendifferenzen, eine bedrohliche Steigerung der Kriminalität und schließlich die Bedrohung der Nervenkraft der Rasse. Fortschritte und Nachteile bilden das Thema emsigster Darstellung, bald der vermessensten Bewunderung und bald pessimistischer Klage. Private und staatliche Sozialpolitik arbeiten unausgesetzt an der Lösung der mit diesem System gesetzten Schwierigkeiten. Dadurch wurde das Jahrhundert zu einem solchen der sozialpolitischen Experimente, Klassenkämpfe und Theorien, wie es nie zuvor ein solches gegeben hatte. Das wichtigste Ergebnis des kapitalistischen Systems aber liegt bereits fest in einem Sinne, der das 19. Jahrhundert als eine Grenzscheide gegen das vorhergehende erscheinen läßt. Denn der Sinn der ganzen Entwicklung ist, daß hier der aus dem Rationalismus, dem Protestantismus und der Autonomie des 18. Jahrhunderts geborene Individualismus durch seine eigenen Schöpfungen allmählich sich selber auflöst und in eine neue Kultur fester sozialer Bindungen und Massengruppierungen hinüberführt. Nur aus dem Individualismus der freien Konkurrenz und der Initiative kühner Arbeitsorganisationen konnte die neue Welt erwachsen. Aber durch die damit notwendige Arbeitsorganisation hindurch und mit den aus den Absatzwirren sich ergebenden Kontingentierungen, Syndikaten, Trusten und Teilungen der Absatzgebiete ergibt sich allmählich eine neue immer fester werdende Gruppenbildung, die sich nun in ungeheuer vergrößertem Maßstabe den mittelalterlichen Begrenzungen der Kunden- und Lieferungskreise, den Monopolen der Unternehmer und den Zunftgruppierungen der Arbeiter wieder nähert. Nur fehlt jetzt jede religiöse Verbrämung, jeder Patriarchalismus, alle Anlehnungen an Heimat und Natur. Alle Bindungen gehen durch das Medium des Verstandes, der Berechnung und des Vertrages. Nicht Pietät, Gefühl und Glaube, sondern Berechnung, Disziplin und Zukunftssicherung regulieren diese neuen Bindungen; aber sie sind darum nicht minder fest. Schon erscheint am Horizont wieder eine Schollenbindung durch Wohlfahrtseinrichtungen und die Minderung der Freizügigkeit oder des bäuerlichen Abflusses an die Großstädte durch Verträge, Arbeitsnachweise und staatlich eingerichtete Rentengüter. Der Individualismus des 18. Jahrhunderts war nur eine Übergangsperiode aus einer Kultur alter Bindungen in eine solche neuer. Die individuelle Freiheit bleibt als Gedankenfreiheit und Freiheit der Wissenschaft, als Rechtsgleichheit und als politische Mitbeteiligung an der Bildung des Staatswillens, vielleicht als Freiheit der religiösen Überzeugung und Gruppenbildung. Aber als das Wesen der Gesellschaft und der Produktion wird sie immer mehr verschwinden hinter der Selbstorganisierung der Arbeit, des Unternehmertums und der Sozialpolitik des ein Heer von Beamten und Pensionisten unter-

haltenden Staates, der mit oder ohne Willen unter diesen Umständen im weitesten Umfange zum Staatssozialismus genötigt ist und nur so die modernen Klassenkämpfe zu überwinden hoffen kann. Zudem ist im Zusammenhange mit alledem auf einen Rückgang der Bevölkerungsvermehrung mit Sicherheit zu rechnen und wendet die planmäßige Fürsorge ihr Augenmerk bereits ernstlich auf Bewahrung der Rasse vor Degeneration, womit weitere Aussichten eröffnet sind, die heute noch nicht geklärt werden können, deren Wirkung aber jedenfalls eine weitere Eindämmung des Individualismus sein wird. (Sombart, Der moderne Kapitalismus, 1902; Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung, [5] 1905; J. Plenge, Marx und Hegel, 1911; Herkner, Die Arbeiterfrage, [5] 1908; Bücher, Entstehung der Volkswirtschaft, [4] 1904; Held, Zwei Bücher aus der sozialen Geschichte Englands, 1881; von Schulze-Gävernitz, Der Großbetrieb, 1892; Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1911; J. Plenge, Die Zukunft in Amerika, Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung, 1912; Naumann, Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1907; Lorenz von Stein, Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich, 1842; Simmel, Philosophie des Geldes [2], 1907.)

7. Der Imperialismus. — Mannigfach berührt sich mit dieser Entwicklung, ohne mit ihr zusammenzufallen, die des Staates, die gleichfalls einen neuen Charakter annimmt. Der Absolutismus war das Erzeugnis der Renaissance und der französischen Politik und wurde mannigfach, wenn auch gegen seinen Willen, unterstützt vom protestantischen Staatskirchentum. Auch die internationale katholische Kirche mußte sich ihm im weiten Umfang fügen. Aber dieser selbe Absolutismus grub sich doch durch sein eigenes Wesen sein Grab, indem er durch die Aufhebung des Feudalismus und die Nivellierung der Bevölkerung, durch die Organisation einer einheitlichen Verwaltung und durch die Rationalisierung des Staatszweckes die ältere Staatsidee auflöste und einen rein weltlichen, auf die Gesamtwohlfahrt abzweckenden Staat schuf. Er zog selbst das Bürgertum groß, das dann den Anteil an der Staatsverwaltung fordern konnte, und beförderte selbst die moderne Wirtschaft, die schließlich sich nicht mehr von der Staatsallmacht gängeln ließ. Die französische Revolution und ihre mehr oder minder friedlichen Parallelen und Nachfolger legalisierten nur einen Zustand, der aus der Konsequenz der Dinge sich schon zu entwickeln begonnen hatte. Die großen napoleonischen Kriege faßten vollends Staat und Volk zusammen, und die aus ihnen entspringende Staatsordnung schuf große und immer wachsende Staatskörper, die sich auf die Dauer trotz aller politischen Restaurationsversuche dem Konstitutionalismus und in dessen Verfolgung der Demokratisierung nicht entziehen konnten. In Amerika leuchtete das Vorbild einer reinen Demokratie, das aristokratische England demokratisierte sich seit 1830 in zunehmendem Maße. Die großen politischen Neubildungen des Jahrhunderts, das geeinigte Deutschland und Italien, beruhten von vornherein auf Völkerstimmungen und erhielten ein stark demokratisiertes Parlament. Rußland, Japan, China und die Türkei vollendeten den Kreis und räumten auch ihrerseits dem Volk einen Anteil an der Regierungsgewalt ein. Eine derartig mächtige Bewegung hatte außer den rein politischen und ökonomischen Gründen natürlich auch starke ideelle Motive. Die Demokratie ist zwar zunächst der politische Reflex des rationalistischen Individualismus, gelegentlich auch der in ihr einmündenden religiös-individualistischen Bestrebungen; aller Konstitutionalismus und gemäßigte Liberalismus ist nur der Versuch, die alten Institutionen und Machtverteilungen mit dem neuen Prinzip mehr oder minder einheitlich zu vermitteln, und eben damit dem beständigen Nachdringen der reinen Demokratie ausgesetzt. Diese ideelle Grundlage ist nun an sich rein rationell, aber sie schlug notwendig um in den Nationalismus und seine spezifisch politischen Begleiterscheinungen. Denn die Völker haben naturgemäß diese Beteiligung an der Gewalt stets als eine nationale Angelegenheit aufgefaßt und nur als Sprach- und Kulturzusammenhang einen solchen Gemeinwillen erzeugen können. Die Demokratie wurde daher trotz aller allgemein-menschlichen Theorien nationalistisch, und als Nationalitätsprinzip wurde sie allen Großstaaten als Unterlage ihrer Politik unentbehrlich. Das aber führte wieder zu der nationalen Einigung und zu den nationalen Ausdehnungsforderungen, die ihrerseits wieder durch das wirtschaftliche Bedürfnis nach einem großen einheitlichen Wirtschaftsgebiet, festen Absatzgebieten und Rohstoffgebieten gesteigert wurden. So wuchsen die Staaten durch den nationalen Volkswillen und seine politischen Auswirkungen zu großen Riesenstaaten an, neben denen es nur wenige abhängige oder neutralisierte Kleinstaaten gibt. So gerieten die Staaten trotz der theoretischen und rationellen Friedensliebe der Demokratie in leidenschaftliche Gegensätze hinein, die nun nicht mehr Feindseligkeiten von Kabinetten oder vergrößerungssüchtigen Dynastien sind, sondern leidenschaftliche Gegensätze der Völker und ihrer weltpolitischen Zukunftspläne. Der Horizont der Politik wurde zu

einem Welthorizont und die Aufgabe der Politik wurde die Sicherung der breiten Zukunftsentwicklung der Völker. Diese Verhältnisse aber wiederum forderten eine straffe Machtorganisation und eine stets schlagbereite, militärische Rüstung der Völker. Zugleich gaben sie den von der Lage bevorzugten Dynastien, großen Politikern und Militärs die Möglichkeit gewaltiger Unternehmungen und Kriege in die Hand, durch die sich die Welt immer mehr in ein System einiger weniger, rivalisierender großer Mächte verwandelte mit der Notwendigkeit, diese Machtorganisationen immer schwierigern Weltkonflikten gewachsen zu machen. Damit aber verwandelte sich die individualistische Demokratie in das Gegenteil ihrer selbst und stellte sie die bekämpften, harten Machtgefüge wider ihren eigenen Willen her. Es ist das die große, das Jahrhundert beherrschende Erscheinung des Imperialismus, der nicht ohne nationale Massengefühle, Mitwirkung des gesamten Volkes an der Regierung und demokratisierende Verfassung möglich ist, der aber durch das uralte Organisationsbedürfnis aller Massen und die Notwendigkeit fester Verwaltung und militärischer Stoßkraft wieder seinen eigenen demokratischen Individualismus aufhebt. Der Imperialismus hebt die alten militärischen Mächte in die Höhe oder schafft neue, und von diesen ihren eigenen Schöpfungen wendet sich die Demokratie zum Weltbürgertum zurück. Sie ist antinational, sofern der Nationalismus starke, kriegerische Machtbildung verlangt und dadurch die demokratische Gesellschaft aufhebt. Sie ist national, sofern erst durch sie das Prinzip des Nationalstaates und der großen Einigungen zustande kommen konnte. Die gleiche Zwiespältigkeit ist die Lage der regierenden Mächte, die der Demokratie für ihre Riesenstaaten bedürfen und zugleich für ihre Machtorganisation an ihr das größte Hindernis finden. Daher stammt das Doppelgesicht dieses Imperialismus. Er ist eine vorwärtsdrängende, auf ein stets zunehmendes Beamtenheer und auf stehende Armeen gestützte, riesige Machtorganisation; aber er bedarf zugleich der populären Begeisterung, der Volksanteilnahme und der wirtschaftlichen Ausbreitung durch Volksmasse und Volksarbeit. Er schwankt zwischen den demokratischen Ideen eines friedlichen, auf Rechtsprinzipien erbauten und sich gegenseitig garantierenden Weltstaatenbundes und dem die weitesten Zukunftsperspektiven rücksichtslos ausnützenden Chauvinismus. Er demokratisiert die Völker und vertausendfacht ihre Wirtschaft, aber mit seinem Beamtentum, seinem militärischen Geist und seinem Cäsarenbedürfnis hebt er den unkriegerischen Geist und die rationell-moralischen Neigungen der Demokratie wieder auf. Sein Beamtentum geht aus dem Volk hervor, herrscht aber so absolut wie nur je ein Herrscher. Seine Armeen sind Volksarmeen, aber der militärische Geist hebt den demokratischen auf. Sogar England denkt an die allgemeine Wehrpflicht, und Amerika huldigt einer imperialistischen Politik im Stillen Ozean. Wo nicht die Dynastien sich zu Trägern des Imperialismus machen, stellen sich herrschbegabte Politiker und Militärs ein, die alle mit Napoleon, dem Erben der Revolution und dem Träger des französischen Ehrgeizes, eine leise Verwandtschaft haben. Es ist so keineswegs nur in Deutschland die Ablösung des theoretischen Zeitalters durch ein solches der Bismarckschen Machtpolitik und Machtlogik. Der Gegensatz wiederholt sich in verschiedener Art und Stärke überall. Andrerseits folgt dem Triumph der Machtpolitik immer und überall wieder die Forderung der Völker nach einem die Unruhe beendenden internationalen Recht, einer Moralisierung auch der äußeren Politik, nachdem der Liberalismus die innere Politik auf die Prinzipien der Gerechtigkeit und sittlichen Forderungen gestellt hat. Der Haager Schiedsgerichtshof und die Entwicklung des Völkerrechts vertreten derartig die andere Seite des modernen politischen Wesens. Diese Doppelseitigkeit spiegelt sich schließlich auch in den Theorien und den mit dem Staatsideal zusammenhängenden Weltanschauungen. Die einen verlangen unter der Voraussetzung einer Angelegtheit der Welt auf moralische Gerechtigkeit und Entfaltung des individuellen Geistes eine der ethisch-individualistischen Theorie entsprechende Staatsordnung, für welche die Machtorganisation und der Krieg nur ein auf das Mindestmaß zu setzendes unentbehrliches Mittel ist. In dieser politischen Moral bewegt sich vor allem Amerika und Westeuropa, während in Preußen-Deutschland, Rußland und Österreich diese Grundsätze an den Resten der alten feudal-kriegerischen Kultur und an den politischen Notwendigkeiten sich brechen. Die anderen unterbauen die Realpolitik, das Machtwesen, die innerstaatliche Ständegruppierung und den außerpolitischen Eroberungsdrang mit der Darwinistischen Entwicklungslehre des Kampfes ums Dasein und der Auslese der Starken, mit der Verherrlichung des nationalen Egoismus und des politischen Gewaltmenschen, oft auch ästhetisch gerechtfertigt als Wiederbelebung der aristokratischen Sozialmoral der Renaissance gegenüber der humanitären der Aufklärung und des Christentums. Der letzte Grund des Widerstreites liegt in der Entzweiung der Gesellschaft und des Staates, in der Erfüllung der Gesellschaft mit selbständigen, geistigen und wirtschaftlichen Tendenzen von freier individueller Beweglichkeit einerseits, in der Herausarbeitung des rein

politischen Staats- und Machtgedankens andererseits. Hier hat jede der beiden Größen die Neigung, die andere nur als ihre Voraussetzung und ihr Mittel zu behandeln, woraus sich dann immer neue Kämpfe und Anpassungen ergeben. Die Zukunft scheint in der Richtung einer steigenden Betonung des politischen Elements zu liegen. Der Druck der Staatsallmacht, die die Völker militarisiert, Schule und Geist verstaatlicht und die Wirtschaft unter die Kontrolle der Nationalwirtschaft stellt, legt sich trotz aller Freiheitsbegeisterung in zunehmendem Maße über die Völker, und an der von da ausgehenden Vergröberung und Gebundenheit und Uniformierung ändert der Umstand nichts, daß die Völker an dieser Ausübung des Druckes auf sich selbst mitbeteiligt sind. Auch von dieser Seite her wird das Leben uniformiert und mechanisiert, und ein gewisser Staatssozialismus mit schwankender Mischung von Demokratie und Imperialismus scheint das Los der Zukunft. (Tocqueville, La démocratie en Amérique,[2] 1835/40; Tocqueville, L'ancien régime et la révolution, 1856; Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908; Naumann, Demokratie und Kaisertum,[3] 1904; E. Marcks, Die imperialistische Idee in der Gegenwart, 1903; H. Oncken, „Amerika und die großen Mächte" in Studien und Versuche zur neueren Geschichte, Max Lenz gewidmet, 1911; H. Oncken, Amerikanischer Imperialismus und europäischer Pazifismus, PJ 1911; Goldscheid, Friedensbewegung und Menschheitsökonomie, 1912; Jellinek, „Die Zukunft des Krieges" und „Zur Eröffnung der Friedenskonferenz" in Ausgewählte Schriften und Reden II 1911; E. Marcks, „Goethe und Bismarck" im Goethejahrbuch 1911; von Schulze-Gävernitz, Britischer Imperialismus und englischer Freihandel, 1906.

8. Die Kulturkritik des Jahrhundert-Endes. — Das Übermaß der Intellektualisierung alles Lebens verbunden mit der Unübersichtlichkeit und Zersplitterung der spezialisierten Wissenschaft, die relativistische Gebrochenheit eines alles historisierenden und psychologisierenden und damit die eigene Produktionskraft lähmenden Triebes der Selbsterklärung, vor allem aber die ungeheure Mechanisierung des Lebens durch den Kapitalismus und den modernen Riesenstaat: alldas hat gegen Ende des Jahrhunderts eine Bewegung zur Innerlichkeit, Einheit und Produktionskraft, zum vertieften Individualismus und gleichzeitig zu einer verinnerlichten und verstärkten Gemeinsamkeit hervorgerufen, in der der eigentliche Geist des Jahrhunderts erst zu seinem vollen Ausdruck kommt. Ähnlich wie Rousseau, der Neuhumanismus, die Romantik und der Nationalstaat die Reaktion gegen den Geist und die Kultur der Aufklärung und des ihr entsprechenden utilitarischen Absolutismus waren, so folgt der Entwicklung des demokratisch-kapitalistisch-imperialistisch-technischen Jahrhunderts die Kulturkritik. Sie knüpft naturgemäß an allerhand bestehende, geistige Überlieferungen an, erneuert bald die Romantik, bald den klassischen Neuhumanismus, bald die Renaissance und Antike, bald das germanisch-mittelalterliche Ideal. Sie gibt sich bald als künstlerische, bald als philosophische, bald als soziale und schließlich als religiöse Wiedergeburt, ist aber niemals eine einfache Repristination, sondern stets durch den inzwischen gebildeten Gegensatz des mechanistischen Jahrhunderts bedingt. Es ist viel mehr ein Drang nach einem der neuen Lage angemessenen und zugleich sie innerlich überwindenden aktiven und produktiven Geiste als eine eigentliche Wiederaufnahme. Es ist eine geistige und soziale Revolution von den allerverschiedensten Ausgangspunkten her und in der Richtung auf die widersprechendsten Ziele hin, aber überall geeint durch den instinktiven Gegensatz und durch das Gefühl eines neu emportauchenden geistigen Gehaltes; unfertig und unklar, keineswegs ihres Zieles gewiß und daher oft in Skepsis, Blasiertheit und Sophistik zurücksinkend; vor allem überaus gegensatzreich und darum schwer in seiner wirklichen Entwicklungsrichtung abzuschätzen; aber in alledem doch eine auf die letzten Grundlagen gehende Kritik und durch ebendiese Kritik auch gegenüber Romantik und Neuhumanismus, Nationalismus und demokratischem Sozialismus ein wirklich neuer Geist. Der führende Geist in dieser Kulturkritik ist Friedrich Nietzsche. Vom Schopenhauerschen Pessimismus her erbte er die Kritik der oberflächlichen Fortschrittsstimmung, die Richtung auf das geniale Individuum und den Sinn für radikale Wahrhaftigkeit der Prinzipien. Aber indem er gleichzeitig die große moderne Entwicklungslehre aufgriff, gab er dieser Kritik die Wendung von der Verneinung der durchschnittlichen Kultur zu der Bejahung einer kommenden, von der Entwicklung emporzuzüchtenden. Als das Wesen dieser Entwicklung erscheint ihm die Herausbildung einer höheren Art aus der bisherigen Menschheit, die freilich nur eine in wenigen, großen und starken Individuen erfolgenden Steigerung des Lebensprozesses selbst bedeuten soll. Mit ihr und der sich daraus ergebenden Distanzierung der großen Individuen gegen die Masse, aus der sie sich zur Offenbarung ihres Wesens herausbilden, wird dann Kraft, Wahrhaftigkeit, Fülle und Vornehmheit des Lebens erworben werden. Von diesen Höhen aus erscheinen Christentum, Demokratie, Sozialismus und Durchschnittsmoral als Erzeugnisse einer historischen Deka-

denz, in der die Masse, die Schwachen und die Armen sich zum Weltzweck emporlügen und mit Hilfe einer elenden, religiösen Metaphysik legitimieren. Die positiven Ziele einer solchen Kulturkritik sind freilich sehr verschwommen und trotz allem echten ethischen Pathos sehr naturalistisch. Allein die ganze Gedankenrichtung ist doch eine Umformung des modernen Individualismus von der demokratischen Gleichheitsidee zum qualitativen Individualismus, aber auch von der romantischen Selbstbespiegelung zur handelnden Kraft, von der antiken Stilisierung zur modernen Lebenstiefe. Damit begegnet sich in allen Ländern und in den verschiedensten Geistern das Streben nach einer Umbildung des rationalistischen und quantitativen Individualismus zu tieferer Wahrheit, Kraft und feinerer Differenzierung. Dem steht dann aber freilich die völlig entgegengesetzte Kritik gegenüber, die das Zeitalter des modernen Individualismus durch das eines neuen Sozialismus ablösen will, d. h. die sozialistische Kulturkritik, die sich keineswegs in den Leidenschaften des sozialen Klassenkampfes erschöpft, sondern zugleich ein prinzipielles Kulturideal vertritt und von der letzteren Seite her auf die verschiedensten Geister bis in die religiösen und künstlerischen Kreise hinein eine starke Anziehungskraft ausübt. Den Ausgangspunkt hierfür bildete der demokratische Sozialismus der klassenkämpferischen Arbeitspartei. Allein dieser ist mit demokratisch-egalitären und intellektualistisch-eudämonistischen Voraussetzungen noch völlig durchsetzt. Daher liegen die eigentlich neuen Regungen auf dem Gebiet der allgemeinen Gedanken der Solidarität, der Gesamtverantwortung und der zentralen Organisation der Gesellschaft im Dienste der Idee eines höheren, edleren, geistigeren, aber auch harmonischeren und unbefangeneren Menschentums. Es ist vielmehr eine Analogie des platonischen Staatsideals als ein Sprößling des demokratischen Kommunismus, das Ideal der Verwirklichung der Lebensfülle der Vernunft unter der Leitung der geistigen Führer und Organisatoren. Von da aus kann ein solcher Sozialismus sich sehr wohl mit dem modernen qualitativen Individualismus verbinden und zum Sozialaristokratismus werden. Die Sozialdemokratie ist von diesem Standpunkt aus nur eine Gewissensschärfung des wahrhaft sozialen Sinnes und die Hebung eines von der modernen Entwicklung geschaffenen, neuen Standes. Wird die Sache von dieser Seite gesehen, so tritt neben den Sozialismus das neubegründete Ideal des Heroismus. Auch das ist eine kulturkritische Gegenbewegung gegen den Geist des Jahrhunderts, die vor allem in Carlyle ihren weltbekannten Führer hat. Das Ethos des Heroismus auf allen Gebieten als Gegensatz gegen den Naturalismus der bloßen Massenschiebungen und gegen den Utilitarismus der bloßen Geschäftsmoral wendet sich in gleicher Weise gegen Demokratie und Kapitalismus wie gegen den ästhetisierenden und beschaulichen Selbstgenuß als das Evangelium der schöpferischen Tat. Wieder ein anderer Vorstoß in geistiges Neuland liegt auf dem Gebiete der modernen Kunst und Dichtung. Wie in der Bildung des modernen europäischen Geistes seit der Renaissance die Kunst einen selbständigen, bewußten Anteil hat und mit der ästhetischen Weltanschauung die Gesamtauffassung des Lebens stark beeinflußt hat, so hat auch jetzt die künstlerische Revolution den Ehrgeiz, eine höhere Lebensform zu erschließen. Es ist die Abwendung von allem Klassizismus, von Renaissance und Neuhumanismus zur eigenen Produktion und auch von der Romantik verschieden durch das Streben nach naturalistischem Ernst und realistischer Wahrhaftigkeit. So ist der ganze künstlerische Realismus und Impressionismus zu verstehen als das Suchen nach einem eigenen Lebensinhalt, der zunächst nur durch eine vollkommene Verselbständigung der Kunst gegen alle bisherigen ideellen Dienstverhältnisse aus ihrem eigenen Wesen heraus herausgefunden werden könne. Es ist auch hier der Drang zu einem echten und wahrhaftigen Individualismus, der nur auf die naturalistische Oberfläche des Lebens, auf die Punktualität der Stimmung sich versteift, der die innere Unabhängigkeit und Freiheit gerne in Exzentrizitäten und Gewaltsamkeiten verausgabt. Aber die Abwendung von der antikisierenden und neuhumanistischen Typologie, das Streben zum Echten und Charakteristischen, Eigenen und Lebendigen entspricht doch durchaus dem auf den anderen Linien wahrnehmbaren Streben. Jede Verjüngungsperiode der Kunst beginnt mit dem Naturalismus, und wenn auch die höchst einseitige Parole l'art pour l'art gerade die Befruchtung des Lebens durch die Kunst erschwert und sie selber vom inneren Zusammenhang mit der inhaltlichen Tiefe des Lebens fernhält, so hat doch auch dieser moderne Naturalismus schon die ersten Schritte zu einer künstlerischen Aussprache und Symbolisierung neuer Lebensgedanken getan. Eine einfache Wiederaufnahme des Heidentums der Antike und der Renaissance ist damit so unmöglich geworden wie die einer christlich-germanischen Romantik. Eine neue Synthese von Realismus und Idealismus schwebt dem modernen Kunstwillen vor, die etwas anderes ist als sophistische Neuromantik und spielender Subjektivismus, so oft sie auch darüber nicht hinauszukommen scheint. Von da aus versteht sich die moderne

Neigung, durch Kunst, Metaphysik der Kunst und künstlerisch gefärbtes Ethos der entseelten Welt einen tieferen Gehalt wieder zu geben und ihre übersinnlichen Gründe wieder zu erfassen, wobei aber freilich der Kunst zugemutet wird, was im Grunde nur wirkliche Religion vermöchte. Wichtiger als das ist daher die Gegenwirkung gegen die Entseelung der Welt, die sich in einem neu erwachten Religionsbedürfnis kundtut. Es äußerte sich teilweise schon in dem sozialen Idealismus und Zukunftsglauben, teilweise brach es in der Lyrik als eine impressionistische Stimmungsreligion durch. Das Wagnersche Kunstwerk suchte im religiösen Drama seinen Höhepunkt. Auch Nietzsches Zurückschlingung der Unendlichkeit in den immerirdischen Lebensprozeß steht überall dicht vor der Umkippung in Religion. Aber auch unabhängig von alledem warf sich das von der Mechanisierung und Verwickeltheit des Lebens erschütterte Gemüt auf religiöses Suchen und Bohren. Das kommt zum großen Teil zum Ausdruck in der Belebung der kirchlichen und theologischen Interessen, vor allem in der mächtigen Entfaltung eines dogmen- und kirchenfreien Christentums, das freilich eine wesentlich literarische Existenz führt. Es bahnte sich aber auch selbständige Wege in der Wiederentdeckung der Seele und ihres Zusammenhanges mit einer übersinnlichen Welt. Besonders charakteristisch ist hier Maeterlinck. Er entdeckt in den einfachsten Vorgängen die Irrationalität, das Geheimnis und die unergründliche Tiefe der Seele, die darin überall ihren Zusammenhang mit einer unbekannten, aber Ruhe und Stetigkeit spendenden Ordnung empfindet. Im vollsten Gegensatz gegen Nietzsches Aristokratismus leitet er dazu an, überall in jedem Menschen dieses Geheimnis herauszufühlen und in seiner Verehrung sich gegengseitig innerlich zu verbinden oder vielmehr verbunden zu fühlen. Es gilt ihm nur das Geheimnis zu entschleiern, das uns überall umgibt, um der Seele inmitten aller modernen Unrast, weltlichen Glücksucht und mechanischen Rationalisierung einen sicheren, wenn auch völlig unergründlichen Halt zu geben. Nicht minder eindrucksvoll ist die Herausarbeitung des religiösen Motivs gerade aus den modernsten Problemen bei Tolstoi, der von einer Religion der Innerlichkeit und Liebe her zur Verwertung nicht bloß der modernen, sondern aller künstlich-rationellen und gewaltsam zwingenden Kultur gelangt. Daneben ist noch all der freireligiösen Sekten- und Gruppenbildungen zu gedenken, der theosophischen und spiritistischen Bewegungen, der zunehmenden religionsphylosophischen Interessen der Philosophie. Nirgends besteht hier eine klare Entwicklungsrichtung, aber im Untergrunde des modernen Bewußtseins findet gerade infolge der Entfaltungen des Jahrhunderts eine religiöse Vertiefung unzweifelhaft statt. Die Sehnsucht nach dem Absoluten ist das Ergebnis eines Zeitalters des Relativismus, und darum vollzieht sich auch ihre Befriedigung überall als Herausbildung aus diesem Gegensatz, der doch selbst in allen diesen Lösungen erhalten bleibt. (Goldstein, Untersuchungen zum Kulturproblem der Gegenwart, 1899; Eucken, „Der innere Mensch am Ausgang des 19. Jahrh." in Deutsche Rundschau 1897; Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt,[2] 1907; Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, 1907; Carl Neumann, Der Kampf um die neue Kunst, 1896; Sörgel, Dichtung und Dichter der Zeit, 1911; Dietzel, Rodbertus, 1886/88; Hensel, Carlyle, 1901; von Schulze-Gävernitz, Zum sozialen Frieden, 1890; Otto Frommel, Neuere deutsche Dichter in ihrer religiösen Stellung, 1902; Frommel, Das Religiöse in der modernen Lyrik, 1911; Meyer-Benfey, Moderne Religion, Schleiermacher und Maeterlinck, 1905; Monty Jacobs, Maeterlinck, 1904; Arthur Bonus, Zur religiösen Krisis, 1911; Lempp, Tolstoi, 1912; Alfred Weber, Religion und Kultur, 1912.)

9. Das Christentum. — Das derartig literarisch hervortretende moderne Religionsbedürfnis hängt mit dem Christentum nur teilweise oder nur indirekt zusammen, insofern es eine gründliche Umbildung des Christentums erstrebt oder doch die alte, historische Religion Europas mit ihrer Vertiefung der Seele und ihrem Drange nach dem Absoluten naturgemäß darin wirksam ist. Daher bestehen hier allerhand Zusammenhänge und Wechselwirkungen und ist vor allem die große Zukunftsfrage, ob diese neuen religiösen Strebungen und Fragmente zu einer die bisherige religiöse Tradition irgendwie mit sich versöhnenden Gesamtwirkung und religiösen Gemeinschaft kommen können, oder ob ihr Zug zur Innerweltlichkeit und zum Pantheismus sie in einen unaufhebblichen Gegensatz zum christlich-prophetischen Theismus und zur christlichen Überweltlichkeit bringen müssen. Allein die Stellung des Christentums im 19. Jahrhundert erschöpft sich nicht in diesen Neubildungen und Berührungen der Gegensätze, sondern es hat bei der Geschlossenheit der christlichen Lebensmächte vor allem seine eigene Geschichte. War das Aufklärungszeitalter eine starke Zurückdrängung des christlichen Dogmas und der christlichen Organisationen bei bedeutender Aufnahme christlicher Ideen in den philosophischen und

humanitären Gemeingeist gewesen, so gewann Dogma und Kirchentum mit dem neuen, historischen Jahrhundert die Möglichkeit der Wiederherstellung ihrer vollen Selbständigkeit. Dem entsprach dann freilich auf der anderen Seite eine zunehmende Ausschaltung der christlichen Ideenwelt aus dem Gemeingeist und eine bedeutende Verschärfung des mit der Renaissance einsetzenden, dann wieder überwundenen, in der Aufklärung neu auftauchenden und verhältnismäßig konservativ geschlichteten Gegensatzes zwischen Christentum und moderner Geisteswelt. Die Kirchen sind wesentlich wieder rechtgläubig und politisch einflußreich geworden; aber die Stellung des Christentums im Ganzen des modernen Lebens ist eben damit schwieriger und schwächer geworden. Die demokratische Freiheit, das politische Machtbedürfnis und die Differenzierung des geistigen Lebens, der historische Sinn: alldas wirkte zusammen, um den Kirchen von der einen oder anderen Seite her die Möglichkeit verstärkter und verselbständigter Entfaltung zu geben. Die Unbefriedigung über die Ergebnisse des Aufklärungszeitalters führt ihnen die Gemüter wieder zu und zwar in England und Amerika in noch sehr viel höherem und dauerhafterem Grade als auf dem Kontinent. Bei den angelsächsischen Völkern hat die Scheidung staatlicher und religiöser Interessen und die ebenso energische als freie Verfolgung der letzteren durch die Gesellschaft eine starke Stellung der Kirchen und religiösen Ideen aufrecht erhalten. Auf dem Kontinent hat das dort eingewurzelte Staatskirchentum die Kirchen offiziell sehr befördert, aber ihr innerer Halt in den Anschauungen der Gesellschaft ist nicht gleich stark geblieben. In dieser Lage haben die Kirchen ihren alten dogmatisch-konservativen Charakter wieder hergestellt und die erste Hälfte des Jahrhunderts geradezu wieder beherrscht, freilich in Europa nur mit Hilfe der Gewalt und im Gegensatz gegen lebhafte Strömungen des allgemeinen Geistes. Diese innerlich größtenteils unwahre Herrscherstellung ist auf dem Kontinent seit der Mitte des Jahrhunderts zerbrochen, als das politische System zerbrach, das ihnen den Rückhalt gegeben hatte. Damit trat dann auch der geistige Gegensatz zwischen den Kirchen und der modernen Welt immer stärker hervor. Der Katholizismus hat sich in diesen Kämpfen vollständig zentralisiert und durch die Proklamation des Unfehlbarkeitsdogmas endgültig als irreformable Fortsetzung des Mittelalters verhärtet. Der Protestantismus dagegen hat sich geistig und innerlich gespalten, indem neben der offiziell herrschenden orthodoxen Gläubigkeit überall moderne Umwandlungen des christlichen Gedankens auftraten, die bis jetzt unter Berufung auf die innerlich-geistige Natur des protestantischen Glaubens- und Kirchenbegriffs noch unter einem Dache mit der Altgläubigkeit verharren konnten. Unter diesen Umständen blieben zwar überall große, einflußreiche christliche Volksmassen; aber ihre Christlichkeit ist eine sehr vielspältige, und das Christentum kann nicht mehr als die Überzeugung der Gesamtbevölkerung bezeichnet werden. Daraus folgt dann aber die Unmöglichkeit, das alte Staats- und Landeskirchensystem Europas aufrecht zu erhalten, das der Rest der mittelalterlichen Deckung der Gesamtbevölkerung mit dem Christentum ist. Die Forderung einer Trennung von Staat und Kirche ist die naturgemäße Folge dieser Verhältnisse, darum aber auf dem Kontinent anders gemeint als in Amerika. Während sie dort der Ausdruck des Respektes vor dem religiösen Gewissen ist und die Gesellschaft von jedem die Zugehörigkeit zu einer seinem Gewissen entsprechenden Denomination erwartet, ist sie hier die Brechung des staatlichen und kulturellen Einflusses der Kirchen und jedenfalls zunächst eine Hinausschiebung der Kirchen aus dem Zentrum des Gesamtlebens. Wie die Kirchen in einer solchen Selbständigkeit sich entwickeln und auf die Gesamtlage wirken würden, ist freilich unübersehbar. Die Trennung würde jedenfalls zunächst die Kirchen vom Gesamtleben isolieren und gäbe ihnen im Interesse ihrer eigenen Geschlossenheit möglichst konservative dogmatische Tendenzen, mit denen sie dann außerhalb und neben der allgemeinen Kulturbewegung stehen und diese in ihrem eigenen Machtkreise nach Möglichkeit verneinen würden. Das würde jedenfalls beim Katholizismus noch fühlbarer werden, als es jetzt schon ist, wo er auf eine Gesellschaft in der Gesellschaft hinarbeitet. Fraglicher sind die Entwicklungsmöglichkeiten des Protestantismus. Wie weit es hier einer dogmen- und kirchenfreien Christlichkeit gelingen mag, bei alledem sich zu behaupten und die schließlich allein lebendige, religiöse Tradition unseres Kulturkreises, die christliche, für das religiöse Bedürfnis auch der Gegenwart lebendig zu halten und dem modernen religiösen Streben einen Mittelpunkt zu geben, das ist ganz und gar nicht zu sagen. So ist auch in diesem Punkte das 19. Jahrhundert problematischer und spannungsreicher als das 18. Das Christentum ist wieder verselbständigt, ist politisch und sozial zu einem bedeutenden selbständigen Machtbestandteil aller Staaten geworden, betreibt eine ungeheure Weltmission wie nie vorher, hat bei den mächtigsten Völkern, den angelsächsischen, die Aufklärung völlig ausgestoßen und den modernen Geist zurückgehalten.

Aber andererseits ist seine innere Spannung gegen Wissenschaft und Kultur größer als je, und die Versuche eines Ausgleiches stehen zwischen zwei Feuern. Der Ernst dieser Lage betrifft nun aber nicht bloß das Zukunftsschicksal des Christentums, sondern das Zukunftsschicksal der religiösen, metaphysischen und ethischen Grundlagen unserer Kultur, die mit dem Christentum nun einmal innig verwoben ist und bei seiner Auflösung und Beiseiteschiebung ein solches religiöses Fundament überhaupt nicht mehr besäße. So erhebt sich hier als Ergebnis des Jahrhunderts die Frage einer Entscheidung zwischen Religionslosigkeit, restaurierter Konfessionalität, freier Fortbildung des Christentums und völlig neuer Religionsbildung. Jedenfalls ist die seit der Reformation zerteilte Einheitlichkeit der religiösen Ideenwelt unter dem Einfluß des 19. Jahrh. endgültig und wohl für immer aufgehoben und liegt darin eine der schwierigsten Zukunftsfragen. (Troeltsch, Trennung von Staat und Kirche, 1906; Troeltsch, „Protestantisches Christentum" in Kultur der Gegenwart IV 1^2, 1909; Eucken, Können wir noch Christen sein?, 1912; Sell, Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation, 1910; Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, 1907; A. D. White, Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit, deutsch von Unruh, 1912; Döllinger, Papsttum, 1892; de Laveleye, L'avenir religieux des peuples civilisés, 1876; Guyau, L'irreligion de l'avenir ^{9} 1905.) **Troeltsch.**

Neuplatonismus. — K. Prächter, Richtungen u. Schulen im Neuplatonismus (Genethliakon. C. Robert überreicht von der Graeca Halensis, Berlin 1910 S. 103 ff.). P. Günther, D. Problem der Theodizee im NPlat. Leipz. 1906. — T. Gollwitzer, Plotins Lehre von d. Willensfreiheit. 1. Teil Progr. v. Kempten 1900, 2. Teil Progr. v. Kaiserslaut. 1902. K. Alvermann, Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen. Jen. Dissert. 1905. C. Schmidt, Plotins Stellung z. Gnostizismus u. kirchl. Christentum. TU NF V 4 Leipz. 1901. **Hauck.**

Newman, Francis W., gest. 1897, s. d. Art. Englische Theol. Bd 23 S. 404, 48.

Newman, John Henry. — S. 1 Z. 21 schalte ein: W. S. L(illy), Art. Henry John Newman im Dictionary of National Biography ed. by Sidney Lee vol. XL 1894 S. 340—351. Hier eine sonst nirgends zu treffende vollständige Übersicht über alle Arten von literarischen Arbeiten N.s. Diese Arbeiten sind längst nicht sämtlich in die Gesamtausgabe aufgenommen; für letztere hat N. vielmehr nur die ihm dauernd wichtig erscheinenden herangezogen.

S. 1 Z. 30 schalte hinter 1899 ein: Der A. in der Nat. Biogr. bietet eine Übersicht der englischen Arbeiten bis 1894. Füge bei: W. Barry, Newman, 1904 und besonders Charlotte Lady Blennerhassett, John Henry Kardinal Newman, 1904 (im Vorwort teilt die Verfasserin mit, daß sie „in Gemeinschaft mit Fr. X. Kraus" den Aufsatz über N. in der Deutschen Rundschau 1891, den ich Z. 26—27 nannte und kurz charakterisierte, verfaßt hat). Zimmermann, S. J., Dr. Pusey und Cardinal Newman ZkTh 18. Bd 1894 S. 500 ff. **Kattenbusch.**

XIV S. 4 Z. 35 lies wenigsten statt wenigstens.

Nicephorus, Callistus. — Vgl. die Angaben bei Potthast, Bibl. hist. med. aevi^2 S. 846. Weitere Quellennachweise u. a. bei Nau, Rev. de l'orient. chrét. 1905, 162: VIII 29—32 *Βίος Κωνσταντίνου*; G. Loeschke, Das Syntagma d. Gelasius Cyricenus RhM 1906, 61: Reden wie die Konstantins VIII 16 von N. selbst komponiert. Zu S. 20 Z. 33 füge bei Theodoros Xanthopoulos nahm am Florentiner Konzil als Protokollführer teil. Briefe von ihm und die Trauerrede des Georgios Galesiota auf ihn bei A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca II, 2 1853, S. 418—422. **v. Dobschütz.**

Nicephorus, Patriarch. — Über die Viten vgl. jetzt Byz. Z. XVIII 54 ff. Übersetzungen s. bei Potthast S. 847 f. 1904 erschien bei Welter in Paris: Nicephori Patriarchae Adversus concilium Iconomachorum Constantinopolitanum anno 815 Antirrhetici libri II: nunc primum edidit D. Serruys Gallicae Scholae Romae olim alumnus. Vgl. Comptes rendus des Séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 1903, mai-juin p. 207—8. **v. Dobschütz.**

Nicolai, Philipp. — Die hundertjährige Gedenkfeier des Todes Nicolais i. J. 1908 ist der Anlaß zu mehreren Veröffentlichungen, die sich an weitere Kreise wenden, geworden, u. a.: Victor Schultze, Philipp Nicolai, Mengeringhausen 1908 (mit zeitgeschichtlichen

Abbildungen); H. Hübner, Phil. Nicolai, Elberfeld 1908. Dazu kommen 3 bisher unbekannte, aus dem Weimarer Staatsarchiv durch Victor Schultze in NkZ 1908 S. 661 ff. veröffentlichte Briefe. Ferner ist noch nachzutragen die kurze Biographie in der AdB XXXIII S. 607 ff. von Bertheau. **Victor Schultze.**

Nicolas, Michel. — S. 33 Z. 23 l. Revue st. Recueil. S. 33 Z. 24 l. Réveil st. Recneil.

Nielsen, Fredrik Kristian, gest. 1907. — Biskop, Dr. Fr. Nielsen. En Levnedstegning ved J. C. Kall, under Medvirkning af Chr. Möller, V. Ammundsen, C. Varming, Henry Larsen, A. J. Mason. I 1911. II erscheint im Herbst 1912.

Fredrik Nielsen ist unter den neueren dänischen Theologen und Kirchenmännern der im Auslande, besonders in Deutschland, bekannteste. Da aber der von ihm selbst geschriebene A. Dänemark IV 420—424 wohl über die kirchlichen Einrichtungen orientiert, aber nur wenig auf die geistigen Strömungen innerhalb der dänischen Kirche eingeht, und da auch die anderen Artikel dieser Encyklopädie, wie Grundtvig, Kalkar, S. Kierkegaard, Martensen, Mynster, kein Gesamtbild geben können, ist es, um die Entwicklung und die Stellung Nielsens verständlich zu machen, notwendig, die Lage der dänischen Kirche etwa von den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts an in gedrängtester Kürze zu skizzieren.

In den leitenden Kreisen konnte der Rationalismus, der übrigens nur selten extreme Formen angenommen hatte, als überwunden gelten, während natürlich im Volke noch viel unbewußter Rationalismus blieb. Auch gab es keine liberale theologische Schule, die die Denkart des Rationalismus fortgesetzt hätte (über H. N. Clausen vgl. später). Erst um ca. 1870 begann der Bibliothekar A. C. Larsen, angeregt einerseits durch S. Kierkegaards Kritik des „offiziellen Christentums" und der Kirche, andererseits durch die neuere deutsche kritische Theologie, eine rege schriftstellerische Tätigkeit, durch die er unter scharfer Polemik gegen die Kirche einer unbestimmten Religiosität das Wort redete. Etwa um dieselbe Zeit trat der „moderne Durchbruch" ein, die große naturalistisch-literarische Bewegung unter der Führerschaft von Georg Brandes, die nach und nach einen gewaltigen Einfluß errang und einen großen Teil der Gebildeten der Religion ganz entfremdete. Etwas später begann die Verbreitung der sozialdemokratischen Bewegung im Arbeiterstande. Offiziell wird hier die Religion als Privatsache angesehen. Tatsächlich bewies sich die sozialdemokratische Presse als sehr feindselig gegen die Kirche, teilweise auch gegen das Christentum. Doch blieb ein großer Teil der sozialdemokratischen Arbeiterschaft der Kirche ziemlich freundlich gesinnt.

Diese neuen Strömungen hatten zunächst sehr wenig Einfluß auf die dänische Kirche. Sie blieb durchaus „positiv", ziemlich orthodox-lutherisch. Man pflegte drei Richtungen zu unterscheiden.

A. Die sogenannte „dritte Richtung", neuerdings gewöhnlich ganz zutreffend „das Zentrum" genannt (der früher gebrauchte Name „die hochkirchliche Richtung" ist irreführend, da eine Ähnlichkeit z. B. mit der englischen hochkirchlichen Partei nicht vorliegt). Diese Richtung hat keine Sonderlehren, steht auf lutherisch-geschichtlichem Boden: es begegnen sich in ihr streng konservative mit mehr latitudinarischen Elementen; der bewußte Anschluß an diese Richtung aus Laienkreisen ist aber nur gering. Als Führer betrachtete man Mynster und Martensen; zum linken Flügel mußte man H. N. Clausen rechnen. Dieser „dritten Richtung" gehörten die meisten der Bischöfe und der Professoren der Kopenhagener theologischen Fakultät an, z. B. Bruun Juul Fog, geb. 1819, gest. 1896, Prediger in Kopenhagen, zuletzt Bischof von Seeland, ein hochbegabter christlicher Humanist; der Professor Henrik Scharling, geb. 1836; P. Madsen, geb. 1843, Professor der Dogmatik, von 1909 bis zu seinem Tode 1911 Bischof von Seeland, Hauptvertreter des konservativen Flügels in neuester Zeit.

B. Die grundtvigsche Richtung, vgl. den A. Grundtvig. Wie Grundtvig in seiner gewaltigen, vulkanischen Persönlichkeit sehr verschiedene Elemente zusammenzwang, so auch die von ihm ausgehende religiöse Richtung. Ihr ist eigentümlich: 1. eine starke Hervorhebung des Menschlichen gegenüber allem Pietismus. Man soll zuerst das Gute im Menschen hervorlocken, um dann mit der eigentlich christlichen Verkündigung einzusetzen. Von dieser Grundauffassung aus arbeiten besonders die Volkshochschulen, sie sind von unermeßlicher Bedeutung für die gesamte Kultur des Bauernstandes. In Verbindung damit stehen die freien pädagogischen Ideale Grundtvigs und einerseits der nordisch-nationale, andererseits der volkstümlich-demokratische Charakter der Bewegung. 2. Die Auffassung des Christentums

ist historisch-poetisch, man möchte sagen „prophetisch", vgl. die mächtigen Lieder Grundtvigs und die Liebe zu der alten, mittelalterlichen und reformatorischen Kirche. 3. Während der Grundtvigianismus in dem unter 1. genannten Charakterzug vielfach an die Aufklärung (Rousseau) erinnert, nach dem unter 2. genannten mit der Romantik zusammenhängt, gehört er als kirchliche Erscheinung besonders in die Reihe der Bewegungen, welche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach der Romantik sowohl in der katholischen als in der protestantischen Kirche von der Aufklärung zurück zu den alten Kirchenidealen strebten; am meisten und doch mit großen Unterschieden ist er vielleicht in dieser Hinsicht mit der anglokatholischen Bewegung vergleichbar. Er ist streng supranatural: das Heil ist gegeben in den „Heilstatsachen" und wird den Menschen durch die Sakramente vermittelt. Nur die Sakramentworte geben das Leben; die heilige Schrift ist Illustration dazu. 4. Statt des protestantischen Schriftprinzips wird ein Kirchen- oder Gemeindeprinzip aufgestellt: Bürge für das wahre Christentum ist die lebendige, gegenwärtige Gemeinde; ihr Zeugnis ist das Taufbekenntnis (mit der Abrenuntiation). In späteren Jahren zog Grundtvig die Schlußfolgerung, das Taufbekenntnis müsse als Tauf-, d. h. Seligkeitsbedingung von Christus selbst in den 40 Tagen nach der Auferstehung gegeben sein; viele seiner Anhänger haben doch diese Anschauung aufgegeben oder gemildert. 5. Während Grundtvig ursprünglich die Rationalisten mit Hilfe der Symbole und Gesetze aus der Landeskirche heraustreiben wollte, sah er später, wie unmöglich dies war. Seitdem erklärte er selbst — seine Anhänger in verschiedenem Maße — sich eifrig für weitgehende kirchliche Freiheit. Man müsse die Kirche breit machen, den Parochialzwang aufheben, Wahlgemeinden zulassen (IV 421 f.), den „Rationalisten" ihr gesetzliches Recht in der Volkskirche sichern, Parallelformulare, z. B. ohne Apostolikum bei der Taufe, einführen. Dann aber sei auch die Landeskirche keine Glaubensgemeinschaft, nur eine bürgerliche Institution, innerhalb welcher die wahren (altgläubigen) Christen sich gegen die Rationalisten abgrenzen können.

C. Die innere Mission. Dieser Ausdruck wird in Dänemark in zweifacher Hinsicht anders als in Deutschland gebraucht: einmal bedeutet er, wenigstens in erster Linie: Wortmission, Erweckungspredigt; sodann ist er auch Name einer bestimmten Richtung, welche diese Erweckungspredigt treibt. Der Urheber war der Prediger Wilhelm Beck in Oerslev in Seeland (geb. 1829, gest. 1901), nach weltlichem Jugendleben von S. Kierkegaard angeregt, ein glaubensfester, kräftiger, gesunder, derber, aber auch herber Erweckungsprediger und ein großer Organisator. Die innere Mission ist den deutschen Gemeinschaftsleuten vergleichbar, aber in ihrer älteren Form wie bei Beck weit mehr kirchlich, orthodox-lutherisch (etwa in der Art von Chr. Scriver); in ihrer jüngeren Form ist sie vielfach von englisch-amerikanischer Erweckungs- und Heiligungsarbeit beeinflußt. —

Fr. Nielsen ist geboren zu Aalborg (sprich: Olborg) im nördlichsten Jütland 30. Okt. 1846. Der Vater war Kaufmann, starb aber ziemlich früh. Von Jugend aus hatte Nielsen sich für das geistliche Amt entschlossen; 1863 kam er als theologischer Student an die Universität Kopenhagen. Ziemlich arm mußte er als Lehrer in einer höheren Schule das Nötige teilweise verdienen. Am allgemeinen Studentenleben nahm er wenig teil, war aber schon damals sehr fleißig.

Seine ersten tiefgehenden christlichen Eindrücke hatte er von der grundtvigschen Richtung bekommen, besonders durch den Bischof in Aalborg, Peter Christian Kierkegaard (geb. 1805, gest. 1888). Dieser bedeutende Mann, ein hervorragender Redner, aber überaus schwerfälliger Schriftsteller, war der Bruder Sören Kierkegaards, und wie dieser hatte er vom Vater eine sehr ernste, schwere Gemütsverfassung ererbt, die ihn nie verließ, trotzdem er sich dem Grundtvigianismus, der sonst als „fröhliches Christentum" galt, anschloß. In der Fakultät gehörte nur der Professor der Kirchengeschichte, Fr. Hammerich, der grundtvigschen Richtung an, und er war kein guter Dozent. Der bekannteste unter den Professoren war H. N. Clausen (geb. 1793, gest. 1877, VII 213, XII 273). Dieser alte Gegner Grundtvigs hatte sich zwar, teilweise durch Schleiermacher angeregt, aus dem Rationalismus herausgearbeitet, vertrat aber immer noch eine kritische Theologie, die vielen, besonders den Grundtvigianern, als Rationalismus verdächtig war. Auf Nielsen hat er fast keinen Einfluß gehabt.

Früh war die Geschichte das Lieblingsstudium Nielsens; er hat als Student daran gedacht, die Theologie mit der allgemeinen Geschichte zu vertauschen; doch konnte er damals nicht zu dem Entschluß kommen, auf den Gedanken an eine künftige geistliche Wirksamkeit zu verzichten. Doch war, als er 1870 das theologische Examen absolviert hatte und 1871 eine Studienreise nach Deutschland, Prag und der Schweiz antrat, sein Glaube infolge der Beschäftigung mit der deutschen kritischen Theologie und seiner Freundschaft mit

dem obengenannten A. C. Larsen schwer erschüttert. Er war damals „Neurationalist“ und fühlte sich ebenso wie A. C. Larsen in tiefem Gegensatz zum kirchlichen Glauben. Mit solchen Anschauungen konnte er nicht daran denken, ins geistliche Amt zu treten. Aber immer hat er sich nach dem Glauben seiner Kindheit zurückgesehnt.

In solcher Gemütsverfassung besuchte er die Universitäten Leipzig (wo er bei Tischendorf griechische Paläographie trieb, auch bei Luthardt ein Kolleg hörte; besonders gefielen ihm die Vorlesungen des Nationalökonomen Roscher) und Jena, wo er mit K. von Hase verkehrte. Nach Kopenhagen zurückgekehrt erlebte er im Winter 1871/72 einen ziemlich plötzlichen religiösen Durchbruch. In einem Briefe an P. C. Kierkegaard vom 6. Januar 1872 beschreibt er, wie er den zweiten Artikel des Apostolikums durchkämpfend zuletzt die Auferstehung nicht aufgeben konnte. Dadurch wurden seine Wege endgültig von denen des „Neurationalismus“ geschieden; gegen diesen und gegen G. Brandes — den er persönlich kannte, aber dessen Radikalismus er nie beigestimmt hatte — schrieb er 1872 das Schriftchen: „Den kristne Tro og den frie Tanke“ („Der christliche Glaube und der freie Gedanke“, übersetzt in Beweis des Glaubens 1873).

1873 wurde er in Kopenhagen Hilfsprediger bei dem grundtvigschen Pfarrer P. A. Fenger; 1874 heiratete er Kathrine Marie Magdalene Groth. 1873—82 war er einer der Herausgeber des grundtvigschen Wochenblatts Dansk Kirketidende; auch schrieb er viele Zeitungsartikel in „Dagbladet“. Zudem trieb er ausgedehnte kirchengeschichtliche Studien; 1877 wurde er der Nachfolger Hammerichs auf dem Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Kopenhagen.

Als Professor übte er neben P. Madsen den stärksten Einfluß auf die Studenten, auch in den meisten kirchlichen Kreisen bewundert und geschätzt. Schon seine hohe, imposante Gestalt, das charakteristische Gesicht mit der hohen Stirn, dem roten Bart und der großen, aber fein gebildeten Nase zeigte den bedeutenden Mann. Er war lebhaft, schlagfertig, witzig und ernst zugleich. Er hatte einen weiten Interessenkreis; selbst von ausgesprochener kirchlicher Haltung hatte er Sinn für Auseinandersetzung mit den Gegnern der Kirche, auch z. B. mit dem Sozialismus; er wollte kulturell hochstehende Pfarrer, und er hat das Gewissen der Studenten in betreff der Hoheit des geistlichen Amts geschärft. Für christliche populärwissenschaftliche Lektüre hat er viel getan; er war der Herausgeber von Smaaskrifter til Oplysning for Kristne 1886—95, und in späteren Jahren redigierte er eine theologische Realencyklopädie Kirkelexikon for Norden. Als Kirchenhistoriker ist er seiner ganzen Art nach am meisten mit Neander und Hase vergleichbar. Er hatte eine ungemein ausgebreitete Kenntnis der Literatur; er war ein angenehmer Darsteller mit historischem Gefühl; die Geschichte wird unter seinen Händen dramatisch; eine Fülle von Anekdoten schüttelt er aus; immer fesselt er den Leser; auch sein Kathedervortrag war sehr anziehend. Sein bestes Buch ist „Die römische Kirche im 19. Jahrhundert“, besonders „Das innere Leben“ (leider unvollendet); hier sind gewisse Teile ganz meisterhaft; sodann „Das Papsttum“, wovon die zweite, um mehr als das Doppelte vermehrte Auflage nicht ins Deutsche, wohl aber ins Englische übersetzt ist. Auch sein großes Handbuch der Kirchengeschichte ist ein monumentales Werk, reich besonders an biographischem Material; auch die Schilderung des Gottesdienstes und des kirchlichen Lebens ist schön und lebendig; das Dogmengeschichtliche und die großen Linien der Entwicklung treten dagegen nicht scharf hervor; oft vermißt man eingehende Analyse einer Persönlichkeit oder Geistesrichtung. Es lag etwas Unruhiges in der Natur Nielsens; es war ihm schwer, allzu lange bei derselben Sache zu verweilen: er war lebhaft mit in den Kämpfen und Ereignissen seiner Zeit; immer wieder ist er auf den Plan getreten mit einer neuen Schrift, besonders historisches Material zur Beleuchtung der betreffenden Frage in den Streit hineinwerfend.

Nach seiner Krisis war er zu dem Grundtvigianismus seiner Jugend zurückgekehrt. Von den obengenannten 5 Elementen dieser Richtung hat er aber die unter 1. und 5. genannten entweder nie in sich aufgenommen oder ziemlich früh aufgegeben. Z. B. hat er mit den Volkshochschulen und dem politischen Grundtvigianismus wenig zu tun gehabt; zu dem grundtvigschen kirchlichen Freiheitsprogramm trat er nach und nach in ausgesprochenen Gegensatz. Was er von Grundtvig gelernt hatte, war das unter 2. bis 4. Genannte: die historisch-poetische Betrachtung, die Hochschätzung der Sakramente, der Kirche, des Taufbekenntnisses. In dieser Hinsicht hielt er sich so nahe wie möglich an die grundtvigsche Richtung; einer deren hervorragendsten Männer, Dr. Skat Rördam, geb. 1832, gest. 1909, ein gelehrter Orientalist und Bibelübersetzer, einer der bedeutendsten Prediger Kopenhagens, von 1895 Bischof von Seeland, war sein intimer Freund, der sich vielfach mit ihm

besprach. Aber die schärfsten Spitzen der grundtvigschen Theorie, z. B. von dem Ursprung und der Unwandelbarkeit des apostolischen Symbols, hat Fr. N. als Historiker aufgeben müssen. Auf den Forschungen Casparis fußend, suchte er das (altrömische) Symbol möglichst hoch hinaufzudatieren, gelangte aber zu keinem festen Ergebnis. Über den engen, national beschränkten Gesichtskreis des Grundtvigianismus ist er hinausgewachsen. Er wurde mehr und mehr „ökumenisch", wollte seinen Standpunkt nicht in einer einzelnen Richtung der dänischen Kirche nehmen, sondern im Zentrum der ganzen Kirche, wie er sie verstand. Viele Reisen trugen dazu bei: 1876 nach Deutschland, 1881 nach Deutschland, Belgien und Holland; 1886 nach Italien (in Rom verkehrte er mit hervorragenden Katholiken wie de Rossi, Kardinal Hergenröther und dem späteren Kardinal Mermillod; von Leo XIII. wurde er in Privataudienz empfangen; auf der Rückreise besuchte er in München Döllinger); 1890 nach Italien und Paris; 1892 und 93 nach Schweden; 1896 und 97 nach Norwegen; 1899 nach Italien. Nach England kam er nie, obschon in den letzten Jahren aufgefordert, Vorlesungen über modernen Katholizismus in Cambridge zu halten. Aber er war ein besonderer Freund der anglikanischen Kirche: die konservative und doch vielfach freisinnige Haltung, die starke Hervorhebung der Kirche und der Sakramente, die Leitung durch einen einflußreichen, aus tüchtigen Männern gebildeten Episkopat — alldies entsprach genau seinen kirchlichen Idealen. Sein Freund, der Vizekanzler zu Cambridge, Dr. Mason, urteilt, er würde in den englischen Episkopat sehr gut hineinpassen, zusammen mit Männern wie Lightfoot, Westcott, Creighton, Temple. Er hatte eine seltene Sammlung englischer theologischer Literatur, wie überhaupt seine Bibliothek (nach seinem Tode in der Staatsbibliothek zu Aarhus) eine ausgezeichnete, vielseitige, moderne war.

Öfters hat er seine kirchlichen Ideale polemisch verfochten. In den achtziger Jahren war der große Freimaurerstreit (die Freimaurerei galt ihm als eine Art von Rationalismus; unter seinen Gegnern war der Norweger Skrefsrud, selbst Freimaurer, ein sehr tüchtiger Missionar unter den Santhalen in Indien, gest. 1910); in den neunziger Jahren ein Streit mit seinem Kollegen H. Scharling, wo Fr. N. darzutun suchte, der Kern des Grundtvigianismus sei mit dem echten Luthertum wohl vereinbar. Abgesehen hiervon war sein Verhältnis zur „dritten Richtung" im ganzen gut. Die innere Mission schätzte er als eine Kraft für die Kirche, fürchtete aber separatistische Tendenzen und mißbilligte die gehässigen Angriffe von dieser Seite auf die theologische Forschung, besonders die durch F. Buhl eingeführte alttestamentliche Kritik. 1900 wurde Fr. N. zum Bischof in seiner Vaterstadt Aalborg ernannt, 1905 an die größere Stadt Aarhus (sprich: Orhus) versetzt. In diesen Jahren war ein großer Umschwung in den politischen und kirchlichen Verhältnissen eingetreten. Bisher hatte König Christian IX. immer konservative Minister gewählt; sie hatten die Majorität im Landsthing (Senat), aber die Minorität in dem Folkething (Abgeordnetenhaus). Die konservative Regierung hatte einen Oberkirchenrat (Det kirkelige Raad) eingesetzt, bestehend aus den 7 Bischöfen, einem juristischen und einem theologischen Professor (als solcher war auch Nielsen eine Zeitlang Mitglied und wirkte lebhaft mit zur Herstellung eines neuen Gesangbuches, nach vielen Vorarbeiten 1897 vollendet). Jetzt aber war dieser Zustand unhaltbar geworden. Der König berief 1901 ein Ministerium der Linken. Der Kultusminister J. C. Christensen hob sofort den Oberkirchenrat auf, versuchte dagegen eine demokratische Kirchenordnung einzuführen. 1903 wurden durch Gesetz demokratisch gewählte Gemeinderäte mit großem Einfluß auf die Pfarrerwahl eingeführt, aber auch — teilweise um die Einwilligung des konservativen Landsthings zu erreichen — ein kirchlicher Ausschuß gebildet, um Vorschläge für eine Gesamtverfassung der dänischen Volkskirche zu machen. Die „dritte Richtung" und die innere Mission waren im ganzen für eine kirchliche Verfassung (eine Generalsynode), mit kirchlichen Kautelen für die Wahlfähigkeit und besonders die Wählbarkeit und mit bedeutendem Einfluß der Bischöfe besonders auf die Ernennung der Pfarrer. Die große Majorität der Grundtvigianer dagegen wollte Pfarrerwahl durch die Gemeinde (mit oder ohne Gemeinderat), aber keine Gesamtverfassung (Generalsynode); als bürgerliche Institution brauche die Landeskirche keine andere Repräsentation als den Reichstag. Fr. N. wurde einer der bedeutendsten Vorkämpfer für die kirchliche Verfassung, den konfessionellen Charakter der Kirche, den Einfluß der Bischöfe usw.; somit wurde er kirchenpolitisch von vielen grundtvigschen Freunden scharf getrennt, zu derselben Zeit, wo das Hervordringen einer modernen (aber nicht in deutschem Sinne „liberalen") Theologie ihm schwere Sorge machte. Aber sein Kampf war vergeblich. Zwar einigte sich eine große Mehrheit im kirchlichen Ausschuß im Oktober 1906 um einen Verfassungsentwurf, aber der Reichstag hat ihn bisher nicht zum Gesetz erheben wollen. Da das Gemeinderatsgesetz nur für 6 Jahre gültig war, fielen diese Räte am 1. Januar 1910

weg, sind aber im Mai 1912 wieder eingeführt worden, und darüber hinaus scheint vorläufig keine Aussicht auf eine Verfassung zu sein.

Unter diesen Kämpfen starb Fredrik Nielsen am Palmsonntage 1907. Hatte er kirchenpolitisch schwere Kämpfe erlebt — noch schwerere ersparte ihm der Tod —, so hatte er dagegen eine große, segensreiche Tätigkeit als Bischof entfaltet. Die älteren Bischöfe — deren Typus Martensen war — waren mehr vornehm zurückhaltend, Fr. N. dagegen immer im Kampfe, führend, anregend, durch Predigten, Vorträge, Kirchenweihungen, Ordinationen, Visitationen, Besprechungen mit den Pfarrern und Lehrern, den Autoritäten usw.; sowohl in Aalborg als in Aarhus zeigte er sich sofort als ein bedeutender Streiter für Christentum, Kirche und Moral.

Wichtigste Schriften. A. Lehr- und Handbücher. Laerebog i Verdenshistorien til Brug for Realskoler og Pigeskoler, 1875—76 (die Neuzeit in 5 Aufl. 1908). — Haandbog i Kirkens Historie. I Oldkirken 1885, 2. Aufl. 1893. II Middelaldren 1892, 2. Aufl. 1898. Dieses bedeutende Werk ist nur bis zum Ende des Mittelalters gelangt. Ein Auszug davon ist Kirkehistorie I 1902; der zweite Bd hiervon gelangte bis zu ca. 1730 und wird nach des Verf. Tode durch V. Ammundsen fortgesetzt; dieses Werk ist ins Schwedische und Finnische übersetzt.) Ledetraad i Kirkens Historie I—II 1887 (6. Oplag 1908—12; ins Magyarische übersetzt.)

B. Kirchengeschichtliche Monographien. Romerkirken i det nittende Hundredaar. I Pavedömmet 1876 (deutsch von A. Michelsen I—II, 2. Aufl. 1880). 2. dänische Auflage 1895—98 (englische Übersetzung mit Vorwort von A. J. Mason 1906). II Det indre Liv 1881 (deutsch 1882). — Tertullians Ethik 1879 (Dissertation für die theologische Doktorwürde zur 4. Säkularfeier des Universität Kopenhagen). — Statskirke og Frikirke, 1883. — Hofpraest. Stöcker og den kristelig-sociale Bevaegelse i Berlin, 1886. — Frelsens Her, 1887. — Charles Kingsley og den kristelige Socialisme i England, 1888. — N. F. S. Grundtvigs religiöse Udvikling, 1889. — John Wesley og den engelske Statskirke, 1891. — Romersk-katholsk Angreb paa Luthers Person, 1893. — Edward Irving, 1894. — Bidrag til den evangelisk kristelige Salmebogs Historie, 1895 (Universitätsprogramm).

C. Publizistisches und Polemisches. Karakteristiker og Kritiker, 1884 (eine Sammlung von Aufsätzen). In dem Streit mit den Freimaurern: Frimureriet i Norden, 1882, 3. Aufl. 1882. — Frimureriets Basis, 1883. — Logen og Kirken. Et Svar til Hr. Arkidiakonus G. A. Schiffmann i Stettin, 1883. — In dem Streit mit H. Scharling: De nye Salmer, 1891. — Luther og Grundtvig, 1891. — Prof. Caspari og Grundtvig, 1893. — Über Kirchenverfassung usw.: Kirkelige Blade I—III 1902—03.

D. Beiträge zu größeren Werken. Artikel in der dänischen Biografisk Lexikon (zum Teil sehr bedeutende), in Haandbog i det nordslesvigske Spoergsmaals Historie, besonders in dem von ihm selbst redigierten Kirkelexikon for Norden. Deutsch: „Der Protestantismus in den nordischen Ländern" in: „Der Prot. am Ende des 19. Jahrh.s", herausg. von C. Werckshagen II 1902. Beiträge zu dieser Realencyklopädie. **Valdemar Ammundsen.**

Niemann, Eduard, gest. 1884. — Literatur: Steinmetz, Lic.: Die Generalsuperintendenten von Calenberg in der Ztschr. der Ges. f. niedersächs. KG. Jahrg. VIII, 1908. Hannoversche Pastoralkorrespondenz 1884, Nr. 18—22. Ev.-luth. K. Zeitung 1884, S. 579 ff. Sonntagsbeilagen der Deutsch. Volkszeitung in Hannover 1904 Nr. 9397 und 9403 usw.

Eduard Niemann wurde am 20. Februar 1804 in Neuenkirchen bei Melle als Sohn eines Amtsvogts geboren. Bedeutende Gaben und ein eiserner Fleiß ließen ihn schnell die Schule und Universität durchlaufen. Schon im Jahre 1825, also mit 21 Jahren, trat er ins Pfarramt, nachdem er in Halle und Göttingen Theologie studiert hatte Es bedurfte der Dispensation vom kanonischen Alter, um ihm die Anstellung zu ermöglichen. Man trug aber keine Bedenken, diese Dispensation zu erteilen, da Niemann in außergewöhnlicher Weise über seine Jahre hinaus reif war. In seiner Heimat Neuenkirchen fand er die erste Anstellung. Er wurde daselbst Rektor und Diakonus. Noch heute steht er hier in gutem Andenken. Hat er doch sein Amt ebenso mit heiligem Eifer wie mit froher Begeisterung geführt. Schon als Student hatte er sich aus den Banden des Rationalismus frei gemacht und war zu einer festen Stellung zur Schrift und zu den Bekenntnissen gekommen und wuchs im Amt immer mehr in dieselbe hinein. Und gerade diese Entschiedenheit war es nicht zum mindesten, die ihm nach drei Jahren den Weg zu einer der hauptstädtischen Kanzeln öffnete. Man war auf ihn aufmerksam geworden; er kam auf den weiteren und auf den engeren Aufsatz bei einer Vakanz der zweiten Pfarrstelle an St. Aegidii in Hannover. Seine Wahlpredigt hielt er am 3. Advent über das Thema: „Er ist es, der da kommen soll, und wir sollen

keines anderen warten". Die Predigt schlug in Hannover, wo man bisher nur die rationalistischen Predigten kannte, durch. Es war nicht nur die geistvolle, formvollendete Art, welche Niemann auszeichnet, die diesen Eindruck hervorrief, es war vielmehr vor allem die Freudigkeit, mit der Niemann Zeugnis ablegte vom Glauben an Jesum. Man gewann die Gewißheit, daß es bei Niemann hieß: „ich glaube, darum rede ich", daß er ganz in dem stand, was er predigte. Mit großer Mehrheit wurde Niemann gewählt. Am 22. März 1829 erfolgte seine Einführung.

Nach seiner Wahlpredigt war von vielen bezweifelt worden, daß Niemann sich dauernd auf der Höhe halten könnte, die seine Wahlpredigt darstellte. Diese Zweifel verstummten aber schnell. Niemann wurde bald einer der gefeiertsten und bedeutendsten Kanzelredner Hannovers. Auch der Hof schätzte ihn. Durch den damaligen Generalgouverneur, späteren Vizekönig von Hannover, den Herzog Adolf Friedrich von Cambridge, wurde er im Anfang des Jahres 1832 als dritter Hofprediger an die Neustädter Hofkirche berufen. Von da kam er im Jahre 1839 als 2. Hof- und Schloßprediger an die Schloßkirche in Hannover. Diese Stellung behielt er bis zum Jahre 1857. So hat er fast 30 Jahre als Prediger in Hannover gewirkt und hat sich immer mehr zur vollen Höhe eines bedeutenden Predigers entwickelt. Es ist ohne Frage ein richtiges Urteil, wenn es noch im Jahre 1904 in einem Nachruf hieß: „Niemann ist unbestritten einer der bedeutendsten Kanzelredner gewesen, die Hannover besessen hat. Neuestens hat man ihn geradezu als einen der gedankenreichsten und glänzendsten Prediger der gesamten lutherischen Kirche bezeichnet. Seine aus der Tiefe der Schrift aus innerster Erfahrung geschöpften Predigten sind wahre Kunstwerke. Ausgezeichnet durch eine unerschöpfliche Fülle evangelischer Gedanken und eine hervorragende Schönheit der Sprache und Darstellung waren sie besonders geeignet, „gerade die Gebildeten, die an dem Rationalismus kein Genüge mehr fanden, für die wieder erkannte und auf den Leuchter gestellte Wahrheit zu gewinnen". Niemann ist sicher unter die Männer zu zählen, denen die Predigt des 19. Jahrhunderts viel verdankt, und ihm gebührt ein Platz in der Geschichte der Predigt. Besonders anzuerkennen ist es, daß Niemann als Hofprediger sich nie zu byzantinischer Schmeichelei verführen ließ. Bei vielen frohen und ernsten Anlässen im Königshause hat er die Predigt gehalten. Aber ihm ist dabei nur das eine Hauptsache gewesen, sündigen Menschen Buße und Gnade zu predigen. Sein Gewissen war zu tief in Gottes Wort gebunden, als daß er sich von anderen Rücksichten leiten lassen konnte als von denen, die er da fand. Ja er scheute sich nicht, auch da Zeugnis abzulegen, wo er wußte, daß er damit anstoßen würde. So tadelte er in der Pfingstpredigt 1844 die vom König Ernst August auf den Festtag befohlene Eröffnung der Eisenbahn Hannover—Braunschweig als Übertretung des dritten Gebotes. Das hat der König damals sehr empfunden. Niemann war von da an aus des Königs Nähe verbannt. Der König meinte, als Hofprediger hätte sich Niemann dieses Tadels enthalten müssen. Petri, der auch gegen diese Sonntagsentheiligung gepredigt hätte, habe den Tadel aussprechen können, weil er nicht Hofprediger sei. Man gab Niemann zu verstehen, daß er sein Unrecht eingestehen solle, um damit des Königs Ungnade zu überwinden. Aber das konnte Niemann eben um des Gewissens willen nicht. So blieb die Entfremdung. Niemann hat des Königs Angesicht erst im Tode wiedergesehen. Er hielt ihm die Leichenrede über Ps. 73, 24.

Folgende Predigten sind von Niemann herausgegeben: Die Predigtsammlungen aus den Jahren 1837 bis 1856, Predigten über die heiligen zehn Gebote (1844), über das Vaterunser (1844), eine Predigt über die Auferweckung des Lazarus und eine große Anzahl einzelner gedruckter Predigten und Reden, endlich die Reden aus dem geistlichen Amt, 2 Bde (1875 und 1876). Letztere sind wohl am bekanntesten. Sie sind Meister- und Kabinetstücke geistlicher Rhetorik. Fein geschliffen, geistvoll, klar, bisweilen freilich auch wohl zu fein gefeilt und dadurch zu sehr die Mühe verratend, die auf jedes einzelne Wort verwandt ist, zeigen sie überall den bedeutenden Prediger. Diese Sammlung von Kasualreden, Weihereden, Kirchenvisitationsreden, einigen Predigten bei verschiedenen Gelegenheiten, insbesondere bei Landtagseröffnungen, sind noch insbesondere bemerkenswert durch die Vorrede, die der Verfasser gibt. Hier spricht er sich über das Wesen und die Art der Kasualrede aus. Es liegt ganz auf der Linie der Bestrebungen Niemanns, die alten liturgischen Ordnungen wieder in ihr Recht zu stellen, wovon wir noch hören werden, daß er auch hier auf das Verhältnis der freien Rede zu dem liturgischen Akt, namentlich bei Taufen und Trauungen, eingeht. Mit Recht fordert er, daß die geistliche Rede auf die kirchliche Handlung und den liturgisch gebundenen Teil der Handlung hinleite und ihn vorbereite. Er verwirft jene Art, die das für den einzelnen Passende so hervorhebt, daß insonderheit bei Taufen und Trauungen der liturgische Teil, mit welcher die Höhe der Feier erreicht wird, als Anhang und noch dazu

sehr äußerlicher Art, erscheint und eine ganz andere Gedankensphäre eröffnet, die zu dem vorangegangenen Homiletischen wenig paßt. Dann komme es leicht dahin, daß das Liturgische nach Willkür gemodelt werde, damit es einigermaßen passe. Was Niemann hier ausführt, hatte damals aktuelle Bedeutung, ist aber auch heute noch beherzigenswert, da man noch immer über Art und Wesen der Kasualreden streitet. Die Art aber, wie er die Kasualreden an die Perikopen anschließt, um zu zeigen, daß es bei der Begriffsbestimmung, die er gibt, nicht nötig sei, die Rede immer an das Taufevangelium anzuschließen, hat vielfach Aufnahme und Beifall gefunden. Dieser Gedanke ist als wertvoll und richtig auch in neuerer Zeit gepflegt und ausgebaut. — Außer der Herausgabe dieser Predigten und geistlichen Reden hat Niemann noch eine Anzahl wissenschaftlicher Vorträge und Abhandlungen unter dem Titel: „Altes und Neues" im Jahre 1878 herausgegeben.

Ebenso bedeutend wie als Prediger wurde Niemann als Mann des Kirchenregiments. 1832 bei seiner Ernennung zum Hofprediger war er zugleich Konsistorialassessor cum voto geworden. 1841 wurde er zum Konsistorialrat ernannt und am 8. Mai als solcher eingeführt. 1854 wurde ihm daneben die Generalsuperintendentur Calenberg übertragen. 1857 nahm Niemann als Hofprediger den Abschied, weil er bei den umfangreichen Arbeiten seines Konsistorialamts das Pfarramt nicht mehr genügend wahrnehmen konnte. Er wurde dann 1859 zum Oberkonsistorialrat ernannt und wurde 1866 bei der Errichtung des Landeskonsistoriums zugleich außerordentliches Mitglied desselben. Es ist wunderbar, daß Niemann nicht bei Errichtung des Landeskonsistoriums als ordentliches Mitglied in diese Behörde übernommen wurde. Er war damals ohne Frage der bedeutendste Mann in Hannover. Vielleicht war aber sein scharf bestimmter Standpunkt ein Hindernis.

In diesen Ämtern blieb er bis zu seinem im Jahre 1884 erfolgten Tode, inzwischen noch im Jahre 1875 durch Verleihung der theologischen Doktorwürde seitens der theologischen Fakultät zu Göttingen ausgezeichnet. Er hat also 52 Jahre im Kirchenregiment gestanden. Er besaß für dieses Amt eine Fülle hervorragender Gaben. Klarheit und Tiefe der Gedanken, Innerlichkeit und praktischer Blick, Festigkeit und Zielbewußtsein, eine seltene Fähigkeit zum Organisieren und eine große Arbeitskraft waren in ihm vereint. Bis ins Alter hinein blieb seine Kraft ungebrochen, obgleich er durch die stete Krankheit der Gattin und die Kränklichkeit seiner Töchter litt. In voller Rüstigkeit konnte er 1875 sein 50jähriges Amtsjubiläum feiern und dann noch bis zum Jahre 1884 sein Amt in alter Kraft weiterführen. Es wurde ihm damals von den Geistlichen der Diözese Calenberg eine Kapital von 3477 M. zur Begründung einer Niemannstiftung für bedürftige Theologiestudierende überreicht. Ebenso rüstig konnte er 1882 seine goldene Hochzeit begehen. Die letzten Jahre machten sich dann freilich körperliche Gebrechen geltend, die er aber immer wieder überwand. Er ging alljährlich deshalb nach Wildungen, wo er dann auch starb.

Es hat übrigens lange gedauert, bis Niemann Einfluß im Konsistorium hatte. Wie es ihm im Anfang in seiner Gemeinde nicht an Kampf gefehlt hat, so auch hier nicht. Freilich war der Kampf in der Behörde anderer Art, als in der Gemeinde. In der Gemeinde waren es oft schmutzige Intrigen und Verleumdungen, mit denen seine Feinde ihn zu verdächtigen suchten. Man verbreitete z. B. das Gerücht, er beteilige sich an den geheimen Konventikeln der Mystiker im Hause eines Schuhmachers und unterziehe sich den dort üblichen Geißelungen und Kasteiungen, und ähnliches. In der Behörde war es mehr der passive Widerstand, der sich Niemann entgegensetzte. Es war ja nur natürlich, daß die Männer, die damals im Konsistorium saßen, nicht geneigt waren, auf Niemanns Ideen einzugehen. War er doch der weitaus Jüngste unter ihnen und vertrat eine ganz neue Richtung, in welche sie sich nicht finden konnten. Sie waren ehrwürdige, aufrichtige, in hohem Maße achtungswerte Vertreter des Rationalismus. Niemann hat einmal von ihnen anerkennend gesagt: „Sie waren nicht rechtgläubig aber recht gläubig." Da wurde Niemann unzählige Male überstimmt, seine Ansichten kamen oft gar nicht in betracht. Er war nicht einmal imstande, Maßregelungen von Pastoren, die das neue Glaubensleben pflegten, zu hindern, er konnte nur hier und da durch Separatvota seine abweichenden Ansichten darlegen, aber es kümmerte sich niemand darum. Es gehörte die ganze Kraft und Energie eines zielbewußten Charakters dazu, um hier Schritt für Schritt um Boden zu ringen und um den Erfolg zu kämpfen. Und die Stunde des Erfolges kam. Auch im Kirchenregiment kamen neue Männer auf, die mit Niemann eines Sinnes waren. Und als Niemann freie Hand gewonnen, zeigte sich, daß er wie kein anderer berufen war, dem neuen Leben den Weg zu weisen. Er war ein hervorragender Organisator, der es verstand, das Neue in Fluß zu bringen und in den alten wieder hervorgesuchten Formeln lebendig zu machen. So brachte er z. B. die alten liturgischen Ordnungen wieder zur Geltung. In der Schloßkirche führte er eine reiche schöne Liturgie

ein, die vorbildlich wurde. Er arbeitete dabei Hand in Hand mit dem in diesem Fache hervorragenden Professor Schöberlein in Göttingen, hatte aber selbst auch ein feines liturgisches Verständnis und wurde selbst auf diesem Gebiete eine Autorität. „Was der Rationalismus zertrümmert hatte, das suchte er mit Eifer, Ausdauer und Geschicklichkeit wieder aufzurichten und auszugestalten. Auf jede Weise bemühte er sich, den alten bewährten Ordnungen der Agende wieder Eingang zu verschaffen und veranlaßte deshalb auch einen offiziellen Wiederabdruck der Calenberger und Lüneburger Kirchenordnung. Namentlich in seiner Diözese Calenberg suchte er die Grundsätze, die er besonders auch auf der Eisenacher Konferenz der Abgeordneten der deutschen Kirchenregierungen mit Erfolg vertrat, in die Praxis umzusetzen.“ Überall setzte seine Arbeit und Tätigkeit ein: „bei seinen Prüfungen der jungen Theologen drang er auf Vertiefung in das Bekenntnis der Kirche; bei seinen Visitationen trat er mit allem Eifer allem Unlutherischen entgegen, das sich seinen Blicken darbot; durch persönlichen Verkehr wirkte er zurechtweisend, mahnend und überzeugend auf die Geistlichen; bei Besetzung wichtiger Ämter in der Kirche hielt er auf Berücksichtigung fest im Glauben gegründeter Persönlichkeiten, und den Unglauben bekämpfte er mit allem Nachdruck, wo immer er innerhalb der Kirche zum Ausdruck kam. So vollzog sich denn wesentlich durch Niemanns rastloses Streben allmählich, aber sicher eine völlige Umwandlung in der Landeskirche: auf einer Kanzel nach der anderen wurde wieder echt lutherische Predigt gehört; bei dem Religionsunterricht kam der fast vergessene Katechismus Luthers wieder zu seinem Recht, die kirchlichen Akte erhielten wieder ein lutherisches Gepräge; überall wurde die alte lutherische Liturgie hervorgesucht. Auch hatte er die Genugtuung zu erleben, daß die Behörde selbst bald dem neuen Lebensodem Raum gab und die Kirche wahrhaft evangelisch zu regieren begann. Die Konsistorialausschreiben haben damals einen ganz anderen Ton angeschlagen; sie wurden zum Teil echt bischöfliche Sendschreiben an Pastoren und Gemeinden, dabei musterhaft in sachgemäßer Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten. In ihnen hat Niemann sich ein Denkmal gesetzt, welches im Lande fortlebt.“

Nicht unerwähnt darf dabei die Förderung bleiben, welche die äußere und innere Mission bei ihm fand. Namentlich für die äußere Mission hat er viel getan. Er ordinierte am 19. Oktober 1857 zum ersten Male in der Neustädter Kirche 12 Hermannsburger Missionskandidaten. Er predigte damals über Johannis 15, 16. Zwanzig Jahre lang hat er der Hermannsburger Mission diesen Dienst geleistet. Mit Harms war er befreundet und hielt ihm auch die Leichenrede. — So gibt es fast kein Gebiet des kirchlichen Lebens in Hannover, auf dem nicht die Tätigkeit dieses mit der Gabe der Kirchenleitung in hohem Maße ausgestatteten, fest im Glauben stehenden, charaktervollen Mannes Spuren hinterlassen hätte.

Eine wertvolle Gabe Niemanns an die Hannoversche Landeskirche ist das von ihm verfaßte Lektionar, in dem Niemann zu den altkirchlichen Perikopen zwei andere Perikopenreihen aus den Episteln und Evangelien und zwei Reihen von Lektionen für den Nachmittagsgottesdienst, je eine aus dem AT und dem NT aufstellte. Das Lektionar, welches 1874 herauskam, gibt Zeugnis von dem tiefen Verständnis Niemanns für das Kirchenjahr und seine Stimmungen. Die treffenden Überschriften über jeder Perikope sind ein besonderer Vorzug. Schon früher war Niemann als Mitarbeiter an dem neuen Katechismus vom J. 1862 in hohem Maße beteiligt. Er war zwar nicht der eigentliche Verfasser des Katechismus, aber er hat ein großes Teil Mitarbeit geleistet. Er hat auch die Druckschrift herausgegeben über Wesen, Wert und Behandlung des Kleinen Katechismus, die man noch heute zu dem Besten zählt, was hierüber gesagt werden kann. Außerdem war er der Vorsitzende der Kommission für den Katechismus und so mußte er vor allen den Sturm über sich ergehen lassen, den der neue Katechismus hervorrief. Der war nicht gering. Es setzte mit dem Erscheinen des Katechismus der sogenannte Hannoversche Katechismusstreit ein. Es war übrigens nicht etwa nur der streng ausgeprägte orthodoxe Charakter des Buches, der den Widerspruch hervorrief, es kamen vielmehr politische Momente hinzu. Man darf heute wohl sagen, daß gerade diese stark mitgewirkt haben. Man benutzte den Katechismus als Agitationsmittel gegen das Ministerium Borries, das der damals auftretenden nationalliberalen Bewegung in hohem Maße verhaßt war. Das Ministerium mußte ja aber den Katechismus decken und seine Einführung verordnen, denn ein Landeskonsistorium gab es noch nicht. Nur so ist die große Leidenschaftlichkeit und Erbitterung zu erklären, mit welcher der Widerspruch gegen den Katechismus auftrat. Insofern war es auch wohl ein Irrtum, wenn Niemann sich später äußerte: „Hätten wir nur etwas früher die Ausführungsverordnungen des neuen Katechismus erhalten; ich glaube, es würde alles ohne besonderen Anstoß gegangen sein". Er meinte, je schneller die Sache vor sich gegangen und je weniger Zeit zur Agitation gewesen wäre, desto besser wäre es gewesen. Es wäre doch

sicher, eben weil in der Bewegung ein starker politischer Einschlag war, zu starkem Widerspruch gekommen. Niemann selbst scheute ja gewiß den Kampf nicht; er hatte oft genug kämpfen müssen. Er war auch noch im Alter frisch genug, den Streit aufzunehmen, wenn er glaubte, es um des Gewissens willen tun zu müssen. Trat er doch selbst noch im Jahre 1882 in hohem Alter, auf der Pfingstkonferenz in Hannover, mit großer Schärfe gegen die damals stärker auftretende Ritschlsche Theologie auf. Er war, wie er in vieler Beziehung den alten lutherischen Streitern glich und ein typischer, energischer Vertreter lutherischer Orthodoxie war, es auch in diesem Stück, daß er frisch im Kampf stand, gewiß nicht aus Lust am Kampf und Streit, sondern eben weil sein Gewissen ihn trieb. Bei dem Katechismusstreit freilich ging der Kampf gegen Niemann weit über das Maß hinaus; es kam zu persönlichen Angriffen auf Niemann. Als dieser mit Uhlhorn von einem Kolloquium zurückkehrte, das mit dem Pastor Baurschmidt aus Dannenberg, dem Führer der Bewegung gegen den neuen Katechismus gehalten war, griff sie die erregte Menge an. Sie mußten in dem Königlichen Schloß an der Leinestraße Zuflucht suchen. Als Niemann dann glücklich, nachdem sich die Menge verlaufen hatte, sein Haus erreicht hatte und sich dort in Sicherheit glaubte, wurde er abends sogar in seinem Hause bedroht. Eine große Anzahl Menschen erschien abends vor dem Hause riß die Pflastersteine auf und fing an, das Haus zu demolieren. Ja, man wollte ins Haus dringen und persönlich mit ihm abrechnen. Es war eine gefährliche Situation, und nur der großen Pflichttreue eines Polizeibeamten, der erklärte, daß der Weg zu Niemann nur über seine Leiche gehe, war es zu verdanken, daß das wenigstens nicht geschah. Nach diesen Erfahrungen hielt es Niemann für geraten, Hannover für einige Zeit zu verlassen.

Die Folge aller dieser Vorgänge war dann die Zurücknahme der allgemeinen Einführung des neuen Katechismus durch eine Königliche Verordnung vom 19. August 1862. Man konnte ja auch kaum anders handeln, wenn man nach evangelischen Grundsätzen verfahren wollte. Man konnte doch nur dann Segen von dem neuen Katechismus erwarten, wenn das Buch freie und freudige Aufnahme fand. Zwang war hier gewiß nur vom Übel, und es war nicht wohlgetan, die Gewissen der Widerstrebenden zu vergewaltigen und den Quell des Unfriedens weiter fließen zu lassen. Die Königliche Verordnung und damit der König selbst bekannten sich in dieser Verordnung allerdings offen zu dem geschmähten Buch. Das war in den bitteren Erfahrungen, die Niemann an demselben hatte machen müssen, wenigstens ein Trost — aber das hielt das Schicksal des Buches nicht auf. Es bedeutete noch nicht viel, wenn es hieß, daß da, wo das Buch mit Freudigkeit aufgenommen würde, sein Gebrauch stattfinden solle. Denn wenn auch eine Anzahl von Gemeinden das Buch aufnahm, so geschah das einmal nicht ohne Widerspruch aus den Gemeinden und dann auch immer eben nur in wenigen Gemeinden. Die standen allein. Gegen den breiten Strom konnten sie nicht schwimmen. Niemann hatte vorher versucht zu retten, was noch zu retten war. In einer Beratung in Goslar, zu der der König eine Anzahl von Vertrauensmännern einberufen hatte, hatte Niemann anheimgegeben, bei Zurücknahme der obligaten Einführung, für die er selbst auch stimmte, zu verordnen, daß da, wo der neue Katechismus abgelehnt würde, die 5 Hauptstücke des lutherischen Katechismus gebraucht werden sollten, und daß zu diesem Zweck ein Spruchbuch herausgegeben werden möge, das dann an die Stelle des neuen Katechismus treten solle. Der König stimmte dem zu, indem er nach seiner Gewohnheit aufs Knie schlug und „akkurat" sagte. Die Minister rieten aber davon ab. Man wagte nicht, neue Versuche zu machen. So fiel Niemanns Vorschlag. Dadurch war es nun so geworden, daß überall, wo der neue Katechismus abgelehnt wurde, der alte Landeskatechismus rechtlich in Geltung blieb. Der Vorschlag Niemanns hätte doch eher eine neue Entwicklungsmöglichkeit geschaffen. Von da an sind nun alle Versuche, in der Hannoverschen Landeskirche zu einem ausgeführten Katechismus zu kommen, fehlgeschlagen. Verschiedentliche Versuche und Ansätze, die von der Landessynode ausgingen, sind nicht zur Ausführung gekommen. Es steht heute noch so, daß der alte Landeskatechismus von 1792 in den Gemeinden, welche den neuen Katechismus oder einen der anderen privatim erschienenen Katechismen nicht offiziell eingeführt haben, Geltung hat. Trotzdem ist er stillschweigend beseitigt; in Wirklichkeit bildet der Text des lutherischen Katechismus in Kirche und Schule die Grundlage des Katechismusunterrichts. Neuerdings ist für die Schulen ein Hilfsbuch beigegeben, das im wesentlichen nur eine Gliederung des Textes und eine Anzahl Sprüche bringt, das aber vielfache Angriffe erfahren hat.

Man kann verstehen, daß dieser betrübende Ausgang der Katechismussache, an die Niemann so viel Arbeit gesetzt hatte und deren Wichtigkeit er überaus hoch anschlug, ihn sehr niederdrückte. Aber er war nicht der Mann, den solch ein Fehlschlag dauernd niederdrücken konnte. Mit frischer Kraft nahm er bald an anderer Stelle seine der Förderung

und Stärkung der Hannoverschen Landeskirche gewidmete Arbeit wieder auf, und es war ihm vergönnt, diese Arbeit noch bis in sein hohes Alter fortsetzen zu dürfen und die Erfolge seiner Arbeit an vielen Stellen zu sehen.

Im Alter von 80 Jahren starb er, noch im Amte stehend und körperlich ungebeugt, am 12. August 1884 in Wildungen. **Rudolf Steinmetz.**

Nightingale, Florence. — Fl. N. ist am 13. Aug. 1910 in London gestorben. **Hauck.**

Nikolaus II., Papst. — A. Clavel, Le pape Nicolas II. Son oeuvre disciplinaire. Lyon 1906 (100 S.). J. v. Pflugk-Harttung, Das Papstwahldekret des J. 1059: Mitt österr. Gesch. 27, 11—53. **Mirbt.**

Nikolaus III., Papst. — R. Stomfeld, Der Kardinal Joh. Gaetan Orsini (Nikolaus III.), 1244—1277, Berlin 1905. J. Gay, Les registres de Nicolas III. 2. fasc. (1904), 113—208. **Mirbt.**

Nikolaus IV., Papst. — R. Graham, The taxation of Pope Nicholas IV.: The English Historical Review 1908, 434—454. **Mirbt.**

Nikolaus, Bischof von Myra. — Eine Publikation des gesamten griechischen Materials steht durch G. Anrich bevor: Hagios Nikolaus, Der h. Nik. in der griech. Kirche, 2 Bde. 1913. Die kritischen Untersuchungen des 2. Bandes werden die Geschichte des Heiligen und seine Legende in ein ganz neues Licht stellen durch den Nachweis, daß ein historischer Abt und ein legendärer Thaumaturg zu unterscheiden sind. Die Nikolauskirche zu Myra ist untersucht von Dr. H. Rott, Kleinasiatische Denkmäler, 1908, 324 ff., der in Texiers Grundriß starke Irrtümer nachweist. **v. Dobschütz.**

Nikolaus v. Straßburg. — Kirchengesch. Deutschlands. 5. Bd. S. 261, 295. **Hauck.**

Nikon. — R. Seeberg, Aus Religion und Geschichte I 311 ff. (Leipzig 1906.) **Bonwetsch.**

Nimes, Edikt von. — S. 98 Z. 1. Herr Geh. Archivrat Dr. Pfannenschmid in Colmar macht mich darauf aufmerksam, daß die Bemerkung über den Einfluß von Bossuets Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique auf den Übertritt Turennes unrichtig ist, da die Exposition 1671 erschien, Turenne am 23. Oktober 1688 übertrat, s. Moreri, Le Grand dictionnaire, T. VI p. 263, Paris 1777. **Th. Schott †.**

Ninive und **Babylon.** — Zur Literatur: Zur Geschichte der Ausgrabungen und Topographie: Weißbach, Stadtbild von Babylon (Alter Orient V 4); R. Zehnpfund, Die Wiederentdeckung Ninivehs (AO V 3); Babylonien u. seine wichtigsten Ruinenstätten (AO X 3 u. 4); Koldewey, Die Pflastersteine von Aiburschabai; Derselbe, Tempel von Babylon und Borsippa (Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft).

Zur Geschichte: King, History of Sumer and Akkad, London 1910; H. Winckler, Die Völker Vorderasiens (AO I 1); Geschichte der Stadt Babylon (AO VI 1); Die Euphratländer und das Mittelmeer (AO VII 2).

Zur Kunst und Kulturgeschichte: F. Delitzsch, Asurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit (AO XI 1); Hunger, Heerwesen und Kriegführung der Assyrer (AO XII 4); Meißner, Assyrische Jagden (AO XIII 2); Klauber, Staat und Gesellschaft in der assyrischen Briefliteratur (AO XII 2).

Zu den Keilschrifturkunden: Vorderasiatische Bibliothek, herausgegeben von A. Jeremias und H. Winckler, Leipzig, J. C. Hinrichs.

Zu den Beziehungen der babylonisch-assyrischen Geschichte zur Bibel: Das angekündigte Handbuch von A. Jeremias ist inzwischen in zwei deutschen Auflagen erschienen (J. C. Hinrichs) und in einer englischen Neubearbeitung (2 Bde, London, Williams & Norgate) 1911.

S. 110 Z. 13 l. 2 Kg 25, 27 st. 25, 57.

S. 110 Z. 13 und 14 l. 570—560 st. 560—570. **A. Jeremias.**

Nisroch. — S. 124 Z. 46 ff. ist die Übersetzung der LXX Jes 37, 38 irrig aus Verlesung von כ[:]רך אלהיו zu בר[א]ש אבתיו erklärt worden. Das *πάτραρχον* ist, worauf

Professor E. Nestle den Verf. des Artikels freundlichst aufmerksam macht, eine Korruption von παταχρου und παταχρος Wiedergabe des syrischen ܦܬܟܪܐ ptakrâ „Götze", also = אלהיו. Schon de Lagarde (Mt II 1887 S. 354) hat in Jes 8, 21 die rezipierte Lesart καὶ τὰ πάτρια für ובאלהיו nach seinem Kodex m (Kodex 93 Parsons) und Theodoret 2, 230 in καὶ τὰ πάταχρα verbessert und Nestle in Transactions of the ninth International Congress of Orientalists II, London 1893 S. 58 f. hierauf verwiesen. Das vollständige Material de Lagardes hatte übrigens bereits Field (Hexapla 1875 zu d. St.) angegeben und παταχρα der LXX richtig mit ptakrâ identifiziert. Für Symmachus ist Jes 8, 21 bezeugt (καὶ) πατραρχα εἴδωλα (Field zu d. St. und dazu Q^mg), eine doppelte Übersetzung mit Korruption von παταχρα, dieses wahrscheinlich aus LXX, dagegen εἴδωλα die Übersetzung des Symmachus. Obgleich für Jes 37, 38 die Lesung παταχρα oder παταχρον sich handschriftlich nicht nachweisen läßt und nur παταρχον B* ihr näher kommt, kann an der Verbesserung auch hier nicht gezweifelt werden. Übrigens lesen statt τὸν πάτραρχον αὐτοῦ 18 Codices Sergii bei Parsons: εἴδωλα αὐτοῦ, was Übersetzung sein wird des als Plural verstandenen παταχρα „Götze", eigentlich „Bild". Das τὸν πάτραρχον oder τὸν παταρχον statt τὸν παταχρον scheint nach der Übersetzung mit εἴδωλα in den Codd. Serg. aus ursprünglichem παταχρα entstanden zu sein, das von dem Urheber des εἴδωλα als Plural aufgefaßt wurde (wie in τὰ πάταχρα Jes 8, 21). Vielleicht hat man aus der Artikellosigkeit von εἴδωλα zu entnehmen, daß auch das ursprüngliche παταχρα des Artikels entbehrte; vgl. das artikellose πατραρχα εἴδωλα bei Symmachus Jes 8, 21. Der Übersetzer behandelte, wie es scheint, παταχρα richtig als determiniert. Der ursprüngliche Text von Jes 37, 38 scheint also gelautet zu haben: ἐν (τῷ) οἴκῳ (Ν)ασαρὰχ παταχρα αὐτοῦ. Ob dabei παταχρα als Apposition zu (Ν)ασαρὰχ gedacht wäre und dieses als Genetiv, somit als Gottesname, entsprechend 2 Kg 19, 37: ἐν οἴκῳ Ἐσδρὰχ θεοῦ αὐτοῦ, oder ob παταχρα Akkusativ wäre und (Ν)ασαρὰχ Name des οἶκος, ließe sich nicht ersehen. Übrigens könnte auch als die ursprüngliche Lesung τὸν παταχρα anzunehmen sein. Bei der Auffassung von παταχρα als Plural (εἴδωλα) mußte τὸν als fehlerhaft gestrichen werden. So würde die Entstehung der Lesart τὸν πάτραρχον (παταρχον) einfacher sein. Dann wäre als der ursprüngliche Text anzusehen: ἐν τῷ αὐτὸν προσκυνεῖν ἐν (τῷ) οἴκῳ (Ν)ασαρὰχ τὸν παταχρα αὐτοῦ. In diesem Texte würde (Ν)ασαρὰχ am wahrscheinlichsten als Name des οἶκος zu verstehen sein. So scheint jedenfalls der Text der 18 Codd. Serg.: ἐν τῷ αὐτὸν προσκυνεῖν ἐν οἴκῳ αὐτοῦ Νασρὰχ εἴδωλα αὐτοῦ aufgefaßt werden zu müssen, da die εἴδωλα doch nicht wohl mit dem einzigen Namen Νασράχ bezeichnet sein können. Ganz entsprechend 2 Kg 19, 37 Kod. 93 Parsons: εν τω οικω Ασραχ τους θεους αυτου (auch Kod. 56 θεους αυτου), als hätte der Übersetzer gelesen לאלהיו statt אלהיו.

W. Baudissin.

Nolaskus u. der Mercedarierorden. — C. A. Kneller, D. Orden U. l. Frau von der Barmherzigkeit in den Stimmen aus Maria-Laach 51. Bd S. 272, 357. Als gegenwärtigen Bestand des Ordens gibt Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen 2. Bd S. 215 an: 1 Vizeprovinz in Europa, 4 Provinzen und 2 Vizeprovinzen in Amerika mit 37 Klöstern u. 5—600 Mitgliedern. Die Mercedarierinnen haben 6 Klöster mit ungefähr 100 Schwestern, S. 218.

Hauck.

Nordafrikanische Kirche. — Quellen: C. I. L. VIII Suppl. III (n. 20207—22658) Nuovo Bullettino di archeologia cristiana. Roma 1904 ff. Mélanges d'archéologie et d'histoire. Paris 1905 ff. — Literatur: H. Leclercq: L'Afrique chrétienne (2. Aufl.). Tome I—II. Paris 1904. P. Monceaux: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Tome III. Paris 1905 (T. I. 1901; T. II. 1902). Ad. Harnack: Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten 3 Jahrhunderten. Tübingen 1905; Ders.: Der Vorwurf des Atheismus in den 3 ersten Jahrhunderten (TU NF. XIII 4. H.). Leipzig 1905; Ders.: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten (2. Aufl.). 2 Bde. Leipzig 1906; Ders.: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den 2 ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. A. Linsenmayer: Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian. München 1905. H. Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte. Bd I (2. Aufl.). Leipzig 1906; Bd II (1. Aufl.). Leipzig 1892. L. Duchesne: Histoire ancienne de l'Église. Paris. Tome I (3. Aufl.) 1907; T. II 1907; T. III 1910. von Soden: Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians. Leipzig 1909. F. M. Schiele: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd I—II. Tübingen 1909—1910. Ferner die neuen Auflagen der Schriften von P. Allard:

Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose (7. Aufl.). Paris 1908; Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle (3. Aufl.). Paris 1905; Les derniers persécutions du troisième siècle (3. Aufl.). Paris 1907; La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'église (3. Aufl.). Paris 1903. Analecta Bollandiana 1905 ff.; Jahrgang 1909 S. 315 erwähnt: P. Monceaux: L'inscription des martyrs de Dougga et les banquets des martyrs en Afrique im Bulletin archéologique du comité des travaux historiques 1908 S. 87—107. Recueil des notices et mémoires de la société archéologique de Constantine. 1906 S. 23—59 enth. La race Berbère. Véritable population de l'Afrique septentrionale par M. Ernest Mercier; 1907 S. 303 wird genannt: Des Vergers: Histoire de l'Afrique.

Seiner geogr. Lage nach rechnet Harnack N.-A. noch zu Europa (Mission II 234). Über die Ausdehnung der großen Grundherrschaften und deren Ansammlung, bes. in der Hand Neros, dem es nicht darauf ankam, die ursprünglichen Grundherren gewaltsam beseitigen zu lassen, handelte Carponio im Anschluß an eine Inschrift von Ain el-Djemala in den Mélanges d'arch. 1906 S. 365—481. Zur Bedeutung Karthagos ist Tertullian de pallio 1 und Salvian, de gubern. VII 67 zu vergleichen (Harnack II 235 A. 1). Neben der Sprache der eingeborenen Berberbevölkerung (zu vgl. E. Mercier in Rec. des not. 1906) wurde Punisch und Griechisch gesprochen. Die älteste Periode der afrik. Kirche war, wie auch Monceaux (T. I S. 237) annimmt, eine griechische. Latein, die Sprache der Eroberer, wird noch im 2. Jahrhundert abgelehnt (Apul. Apol. 68, Harnack a. a. O. 235 A. 2 u. 237). Das änderte sich allerdings mit der rapiden Ausbreitung des Christentums im 3. Jahrh. und mit der gleichzeitigen Entwickelung der afrikanischen Kirchenlehre und Kirchensprache. Hierin übernahm die Kirche von N.-A. die Führung im Abendlande und gewann dadurch weltgeschichtliche Bedeutung. Jetzt wissen wir auch, daß die afrikanische Übersetzung die älteste lateinische Bibelübersetzung war (v. Soden, Das lat. NT 360). Inwieweit die römischen Soldaten zur Verbreitung des Christentums in N.-A. beigetragen haben, läßt sich nicht sagen. Trotzdem die afrikanische Kirchensprache stark mit militärischen Ausdrücken durchsetzt war (Harnack, Militia Christi 34—42. Mission II 41—50), ist die christliche Religion doch niemals, wie der Mithraskult, Lagerreligion geworden. Zur Verbreitung des Christentums im Heere ist Cypr. ep. 39 über den Konfessor Celerinus zu vergleichen (Harnack, Militia 75). Zur Verbreitung der christl. Religion liefern weiter Beiträge Tertull. Ad Scap. 5; De corona 12; Adv. Marc. III 20; De fuga 12; Adv. Jud. 7; Cyprian. ep. 20 Min. Felix 9; 31; 33 (Harnack, Mission II 8 ff. 20). Dagegen ist auf das Zeugnis des donatistischen Bischofs Vincentius von Cartenna in Mauretanien (Aug. ep. 93, 22), nach welchem das Christentum noch zu Ende des 4. Jahrh. wenig verbreitet gewesen sein soll, nichts zu geben (Harnack a. a. O. S. 24. A. 1). Eine ausführliche Zusammenstellung aller Orte, in welchen vor 325 christliche Gemeinden in N.-A. sich befanden, gibt Harnack a. a. O. 245—253. Auf die Ausbreitung der christlichen Religion in den höheren Kreisen wirft der zweite Erlaß Valerians vom Jahre 258 ein Licht (vgl. Cypr. ep. 80; Acta Saturnini et Dativi bei Ruinart, S. 417, wonach Dativus ein Senator war. Harnack II 29—31). Von clarissimae feminae hatte aber auch schon Tertullian gesprochen (Ad. Scap. 4; De cultu fem.; Harnack II S. 62 f.). Auch die Märtyrerin Perpetua stammte aus vornehmem Geschlecht. Eine Erklärung für die schnelle Verbreitung der christlichen Kirche in diesem Lande finden Monceaux (I 10) und Leclerq (I 42) in einem angeblichen monotheistischen Hintergrund des afrikanischen Polytheismus (Harnack II 236). Zu den Provinzen siehe auch Duchesne, Hist. anc. de l'Église I 388—92. Die Grenzen der einzelnen Provinzen sucht Leclercq (I 85 ff.) näher zu bestimmen. Die Stellung Mauretaniens innerhalb dieser Provinzen war eine besondere; der westliche Teil neigte mehr zu Spanien als zu Afrika. Aug. ep. 93, 24 heißt es: Mauretania Caesariensis nec Africam se vult dici (Harnack II 237). Daß der Bischof von Karthago eine beherrschende Stellung in der nordafrikan. Kirche einnahm, verdankt er ebenso der Bedeutung seines Sitzes als der Landeshauptstadt, wie seiner persönlichen Bedeutung, zumal in der Person Cyprians, und der Fürsorge für die übrigen Gemeinden (Cypr. ep. 62; Harnack I 395 u. Kirchenverfass. 112). Cyprian selbst, dessen Schriften bis auf die Zeit Augustins hin nahezu kanonisches Ansehen genossen, erscheint nicht nur als Präses seiner Provinz, sondern geradezu als Haupt der afrikanischen Gesamtkirche. Ja, er führte sogar die Bezeichnung papas oder papa (Harnack II 241 f. Monceaux II 179; I 19). Zu der großen Anzahl der kleinen Bischofssitze hat Harnack in einem besondern Exkurs über Gemeindebildung und Bistum in der Zeit von Pius bis Constantin einen Beitrag geliefert (Mission I 378—397).

Die seniores plebis bezeichnet Monceaux (III 9) als einen Rat der Edeln zur Unterstützung des Bischofs: „conseil des notables de la communauté, qui assistaient l'évèque

dans l'administration des biens matériels de l'Église" und weist außer auf die Gesta apud Zenophilum noch auf die Acta purgat. Felicis und auf Optatus I 17—18 hin. Harnack (Kirchenverf. S. 92 A. 1) bezweifelt, daß die Unterscheidung episcopi, presbyteri, diaconi, seniores so alt ist, daß sie auf ursprüngliche Verhältnisse zurückweist. Der Ausdruck seniores gehörte auch nicht nur der Kirche von N.-A. an. In c. 4 u. 7 des Briefes des Firmilian von Iconium (Cyprian ep. 75) kommen die Verbindungen seniores et praepositi und praesident maiores natu vor. Erinnert der letzte Ausdruck an Alterspräsidenten, so deckt sich das Seniorat, wie es in der deutschen Geschichte vorkommt, wieder mehr mit den Monceauschen Notabeln. Bei den Franken bezeichnete das Seniorat das Verhältnis der Herren (seniores) zu ihren Leuten (homines) und war hauptsächlich militärischer Art (Brunner II S. 209 ff.). Aber auch die Vornehmsten unter den Hofleuten werden mit den Ausdrücken principes, optimates, seniores u. a. a. bezeichnet (Brunner II S. 9). Doch kommt dann auch wieder in der deutschen Rechtsgeschichte die Rücksicht auf das Alter in Betracht. So weiß die Lex Salica von drei Eideshelfern, welche in einer Novelle dieses Gesetzes als tres seniores bezeichnet werden (Brunner a. a. O. 386). Bleibt nur der Hinweis übrig, daß auch heute noch die Bezeichnung senior in Brauch ist, sei es um den höchsten Grad des Lebens- oder Dienstalters oder die führende Stellung in einer Körperschaft ohne Rücksicht auf jegliches Alter anzuzeigen.

Für das Verhältnis der Christen zum heidnischen Staat kommt neben den Vorwürfen des sacrilegium, der Gottlosigkeit, und des crimen laesae maiestatis, des Majestätsverbrechens, auch die Auflehnung gegen das kaiserliche Verbot der Christenversammlungen (nefaria conspiratio) in Betracht. Während der Vorwurf des Atheismus zuerst von den Christen gegen die Heiden erhoben wurde, richtete er sich zur Zeit des Arnobius gegen die Christen (Harnack: Der Vorwurf des Atheismus; Callewaert: Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse majesté; Linsenmayer: Die Bekämpfung des Christentums S. 155).

Eine Auseinandersetzung mit Harnack (Kap. 1 des Appendix des II. Buches der Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius (1904), 463, 482) bringt das Nuovo Bullettino di archeol. cr. 1904, 5 ff. von Pio Franchi de Cavalieri über die Perpetua. Auf die Untersuchungen Cavalieris über die Massa Candida bei Utika (vgl. auch Linsenmeyer 156) und andere Märtyrer in den Studi e Testi fasc. 9 p. 39 ff. der vatikanischen Bibliothek weist Duchesne (Histoire anc. I ³379). Von besonderer Wichtigkeit ist aber, daß man davon hat Abstand nehmen müssen, die Basilika Maiorum, in welcher die Perpetua und ihre Genossen beigesetzt waren, in dem karthagischen Bauwerk Damus el Karita zu sehen. Vielmehr glaubt man jetzt, die Grabstätte der berühmten Märtyrer und damit die Basilika Maiorum in der, in der Umgegend gelegenen, Basilika zu Mcidfa entdeckt zu haben, wo Delattre eine große Anzahl von Bruchstücken einer großen Inschrift gefunden hat, welche die Namen der Märtyrer Saturus, Saturninus, Revocatus, Secundulus, Felicitas, Perpetua und Maiulus enthalten. Delattre hat über diese und andere Funde in dem Artikel „Insriptions de Carthage" (1906—1907) in der Revue Tunisienne berichtet. Die Ansicht, daß man in der Inschrift: Perpetu(a)e fili(a)e c(d)ulcissim(a)e das rechte Grabmal der Perpetua gefunden habe, weist Marucchi jedoch zurück (Nuovo Bull. 1907, 333 f.), weil bei der vornehmen Blutzeugin das nomen gentilicium „Vibia" nicht ausgelassen sein würde, ebenso wie auch ein Hinweis auf das Martyrium nicht gefehlt hätte. Die Namen Perpetua und Felicitas kommen vielmehr in N.-A. sehr oft vor, so daß man auch hier an eine Namensschwester denken kann, welche man in der Nähe der berühmten Märtyrerin beigesetzt hatte. Auf eine andere wichtige Inschrift derselben Sammlung, die Grabschrift der Tannonia Annibonia, welche als coniux dulcissima et rarissima, incomparabilis femina, castitatis et frugalitatis et pudicitiae et disciplinae et omnium bonorum exemplum bezeichnet wird und von der es heißt: simili casu erepta quiescit (die folgenden Buchstaben fehlen und lauteten vielleicht in pace) weist Marucchi a. a. O. mit Rücksicht auf den Ausdruck ‚simili casu erepta', welcher an die Pest der Jahre 252—254, die von Cyprian beschrieben wird, zu erinnern scheint. Zwar stehen die Buchstaben D. M. S. am Kopfende der Inschrift, aber diese hatten in späterer Zeit schon ihren heidnischen Charakter verloren. Dazu weist auch der Fundort auf eine christliche Inschrift. Der Rückschluß auf die Pest wird dagegen durch die an demselben Orte gefundene Grabschrift mit den Worten „eripuit pestis" nahe gelegt (Nuovo Bull. 1906, 312). Derselbe Jahrgang des Nuovo Bullettino bringt eine Inschrift aus einer christlichen Basilika in Appenna (in Tunis) mit der Erwähnung lokaler Märtyrer, unter welchen sich auch eine Anzahl Frauen befinden. Wenn dieselbe mit den Worten beginnt: H(a)ec sunt nomina (zu nomen vgl. Analecta Bollandiana 1906, 449 ff.) martirum Petrus Paulus Saturnus presbyter, so ist dabei schwerlich an echte Reliquien zu denken, was auch Marucchi (N. Bull. 176) nicht annimmt. Ferner macht letzterer auf 2 Inschriften desselben Fundortes aufmerksam,

weil sie den Gebrauch der Kindertaufe bestätigen. Es handelt sich dabei um Kinder von 3 und 5 Jahren mit der bekannten Formel: fidelis in pace vixit, welche natürlich die betreffenden Kinder nur als christliche und getaufte bezeichnen kann. Dieselbe Formel kommt auf der Grabschrift eines einjährigen Kindes vor, welche auf dem christlichen Friedhof in Meidfa gefunden wurde (Nuovo Bull. 1906, 311). Wie die Erklärung der Basilika Maiorum, muß auch die des Ausdruckes „Translata de sordentibus locis" eine Berichtigung erfahren. Bd XIV S. 165 waren die sord. loca auf Bäder als auf Stätten der Unsittlichkeit bezogen worden. Pallu de Lessert (Revue arch. 1888, 206 ff.) hatte an heidnische, durch götzendienerischen Kultus befleckte Gebäude gedacht. Bei n. 20963 im CJL VIII Suppl. III, wo noch auf die gleichlautenden Inschriften 20965, 21078 und 21079 hingewiesen wird, welche an demselben Orte in den Ruinen eines alten Gebäudes, wahrscheinlich eines Bades, gefunden worden sind, heißt es dagegen: Apparet aevo labente in thermas tum demum factas vel noviter reparatas signa advecta esse ex aliis locis, que desierant frequentari et, ut solet fieri, sordibus cujusque generis repleta erant. Similiter in nescio quo municipio Campaniae signa translata ex abditis locis ad celebritatem thermarum Severianarum (CJL X n. 3714) usw. Man hatte also diesen Bildsäulen, deren Sockel die bewußte Inschrift trugen, zu einer Art Auferstehung verholfen, indem man sie, die bereits in Vergessenheit geraten waren und an entlegenen, mit Staub und Schmutz angefüllten Orten ein unrühmliches Dasein fristeten, an diesen neuen, viel besuchten Standort brachte, wo sie wieder zu Ehren kamen. Zu dem Übergang der verschiedenen, auf afrikanischem Boden eingebürgerten Religionen ineinander bietet besonders der Wandel des phönikischen Baal in Saturn und weiter in Jupiter ein lehrreiches Beispiel, wozu die Funde in den Ruinen eines Saturntempels zu Henchir es Srira einen Beitrag liefern. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Umwandlung erst bei Christus halt machte, und daß infolgedessen das Gebäude zuletzt ein christliches war (Mélanges d'arch. 1909, 367—376).

Wie sehr die donatistische Bewegung in das Volk eingedrungen war, zeigt ein Ring mit den Worten deo laudes (CJL. VIII Suppl. III n. 22653, 10). Aber auch an neuen Inschriften mit der katholischen Losung deo gratias fehlt es nicht. So enthält eine Inschrift, welche sich auf dem Bogen der Absis einer Basilika in Henchir Kemallel befindet, die Buchstaben DOGS, welche Marucchi in deo gratias auflöst, während eine andere Inschrift aus einer zweiten Basilika desselben Ortes diese Worte ausgeschrieben bringt (Nuovo Bull. 1906, 314) zugleich mit der Angabe der Werkstatt (officina), aus welcher die Inschrift hervorgegangen war. Auf die besondere Vorliebe der Afrikaner für strenge Verfassung und Sitte, woraus sich auch die Ausbreitung des Montanismus und Manichäismus (von dem Donatismus gilt dasselbe) erkläre, und darauf, daß der erbarmungsloseste Ketzerbestreiter, Tertullian, ein Afrikaner gewesen sei, hat Windisch hingewiesen (Die Religion in Gesch.u.Gegenw. I 218—223.) Den verschiedenen Sekten gegenüber wird die Treue gegen die Kirche, welche die Mutter der Gläubigen ist, hervorgehoben. Das sehen wir auf einer Grabinschrift, welche in den Ruinen einer alten christlichen Basilika zu Thabraca in Tunis gefunden wurde und in Mosaik das Innere einer christlichen Basilika des 4. oder 5. Jahrh. darstellt. Dieselbe enthält die Worte Ecclesia mater — Valentia in pace. Die Bedeutung dieser Grabschrift liegt nicht nur in der Darstellung des Inneren der Basilika, von welcher man das Eingangstor, das von Säulen getragene Dach und die Absis mit dem um einige Stufen höher gelegenen Presbyterium erkennt, sondern auch in dem Hinweis darauf, daß die dort bestattete Valentia eine treue Tochter der Mutter Kirche gewesen ist. Die Darstellung der Basilika ist hiernach ein Sinnbild der geistlichen Kirche. Es erinnert diese Darstellung an eine afrikanische Lampe in Gestalt einer Basilika, bei welcher die Beziehung zwischen der Kirche und dem geistlichen Licht, welches von ihr ausgeht, in ähnlicher Weise unverkennbar ist (Nuovo Bull. 1908, 150 ff.).

In dem Estrich eines alten christlichen Oratoriums in Karthago hat man ein Mosaik mit bekannten Märtyrernamen gefunden (Perpetua, Felicitas, Sirica, Speratus, Stefanus, Saturus und Saturninus), über deren jedem die Bezeichnungen Sanct. oder Sncs. stehen. Das Oratorium war dem Gedächtnis dieser Märtyrer geweiht (Nuovo Bull. 1904, 281). Zu den Begräbnisstätten unter freiem Himmel, den areae, und den unterirdischen, unter welchen die Katakomben zu Hadrumet, die sich über 4 Quadratkilometer erstrecken und einen Vergleich mit den römischen aushalten, ist Leclercq I 55 ff., Monceaux III 12; Harnack, Miss. II 246 zu vergleichen. Im Nuovo Bull. 1906, 315 ist eine Inschrift aus einer Basilika in Henchir Chorab, welche der hl. Casta gewidmet war, darum bemerkenswert, weil darin von dem Tribunal der Basilika (= Presbyterium) die Rede ist.

Ob es sich in der Nuovo Bull. 1904, 280 abgedruckten Inschrift: D. M. S. — Longeia Flaula — Aurentia virgo Sancta vixit A. XVII. m. IIII. d XXIII. um eine heidnische oder christliche Inschrift aus Karthago handelt, ist zweifelhaft. Der Name Laurentia, wie wohl zu lesen ist, würde für einen christlichen Ursprung sprechen, während die Worte virgo sancta auch auf heidnischen Inschriften vorkommen. Die ersten drei Buchstaben (D. M. S.) brauchten auch hier nur sepulkralen Charakter zu haben. Schon zur Zeit Tertullians wird eine noch nicht 20jährige Jungfrau in den ordo viduarum aufgenommen (Tert. de virg. vel. 9; Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche. Göttingen 1902 S. 110. Harnack, Mission II 57). Im Jahre 414 nahm eine Jungfrau Demetrias, welche aus einem vornehmen römischen Geschlecht stammte, unter Beisein des Bischofs Aurelius zu Karthago den Schleier der heiligen Jungfrauen (Duchesne, Hist. anc. III 201). Auch zu dem Martyrium stellten die Frauen in N.-A. von Anfang an ein starkes Kontingent (Zscharnack a. a. O. 29—33; Harnack, Mission II 64). Zu der Verwertung der Inschriften ist besonders Leclercq I 381—432 zu vergleichen, auch Monceaux: L'inscription des martyrs de Dougga et les banquets des martyrs en Afrique. — Marucchi teilt im Nuovo Bull. 1905, 313 ff. mehrere Inschriften mit, deren eine mit den Worten Divinitate favente an den Gebrauch des Ausdrucks numen erinnert.

Von dem Reliquienkult mit dem Holz vom Kreuz Christi handelt eine Inschrift im CJL VIII Suppl. III n. 20600 (vgl. Mélanges d'arch. X 441; Leclercq I 290). Für die heidnische Lebensanschauung ist ein Grabdistichon aus Theveste mit den Worten: Ha evasi, effugi, spes et fortuna valete — Nihil mihi vobiscum est ludificate alios (Mélanges d'arch. 1905, 72) charakteristisch.

Auf dem Cömeterium von Damus el Karita in Karthago wurde eine tabula lusoria gefunden, die zur Zeit einzige vollständige in Tunis. Delattre, welcher sie genau beschreibt, meint, daß dieselbe zweifellos zur Unterhaltung der Angestellten der Basilika gedient habe, welche sich dem Spiel immer nur mit einer gewissen Zurückhaltung hingeben durften (Nuovo Bull. 1910, 52).

Zu dem Einfall der Vandalen in N.-A., ihrer Anzahl, ihrer Herrschaft und ihrem Verhältnis zu den Römern enthält Brunner (Deutsche Rechtsgesch. I ² 62), zu der Liste der Bischöfe in der Notitia vom Jahre 484 Duchesne (Hist. anc. III 645) einen Beitrag. Entgegen der Annahme, nach welcher diejenigen, bei deren Namen prbt = peribat steht, als Abtrünnige angesehen wurden, welche eines gewaltsamen Todes starben, denkt Duchesne vielmehr an einen natürlichen Tod und übersetzt perierunt einfach mit sont morts (vgl. hierzu A. Schwarze, Untersuchungen über die Entwicklung der afrik. Kirche, 162—167; Leclercq II 187).

Schließlich sei noch auf zwei Inschriften hingewiesen, von denen die eine, welche 1908 südlich der Basilika von Theveste gefunden wurde, einen Tettius Julianus als legatus Augusti (Legat Numidiens) nennt und eine bisherige Lücke zwischen Q. Egnatius Catus, dem Legaten des Jahres 76, und Javolenus Priscus, dem Legaten des Jahres 83, ausfüllt (Mélanges d'arch. 1908, 341 f.), während die andere, von welcher Marucchi in der Juninummer des Nuovo Bull. 1911 berichtet, auf einer runden Bleimünze die Worte HONORII - - PAPAE enthält und damit an den Papst Honorius I (625—637) erinnert. —

Alexis Schwarze.

Nord-Amerika. Vereinigte Staaten. Statistik. — Die letzte offizielle Statistik über die kirchlichen Gemeinschaften in den Vereinigten Staaten bezieht sich auf das Jahr 1906. Ihre Ergebnisse wurden von dem Bureau of the census mit bewunderungswürdiger Sorgfalt bearbeitet und im Jahre 1910 bekannt gemacht: Religious bodies 1906, Washington, Governement Printing office. Durch die Freundlichkeit des Herrn Professor D. M. Reu im Wartburg Seminar zu Dubuque ist mir die Benutzung dieser Publikation möglich gemacht worden. Ich möchte nicht unterlassen, auch an diesem Orte meinem Danke dafür Ausdruck zu geben.

Ich stelle die Angaben für 1906 voran und gebe dann die auf die letzten Jahre bezüglichen Mitteilungen.

Die religiöse und kirchliche Zersplitterung in den V. St. wird durch die für 1906 zusammengestellte Liste der selbständigen kirchlichen Gemeinschaften illustriert. Es sind nahezu 200. Ich führe die einzelnen Denominationen mit Angabe der Zahlen der größeren selbständigen kirchlichen Verbände (Synoden, Synodalverbände), der Gemeinden und der Mitglieder bzw. der Kommunikanten an.

	Verbände	Gemeinden	Mitglieder
Adventisten	7	2 551	92 735
Armenische Kirche	1	73	19 889
Bahais	1	24	1 280
Baptisten	14	54 880	5 662 234
Brüder: Dunkers	4	1 097	97 144
Plymouth-Br.	4	403	10 566
River	3	111	4 569
Brüdergemeinde	2	132	17 926
Buddhisten	2	74	3 165
Christadelphians	1	70	1 412
Christian Cathol. Church in Zion	1	17	5 865
„ Israelite Church	1	5	78
„ Union	1	217	13 905
„ Connection	1	1 379	110 117
Church of Christ (Scientisten)	1	638	85 717
„ of God and Saints of Chr.	1	48	1 823
„ of General Eldership	1	518	24 356
Churches of the Living God	3	68	2 676
„ of the New Jerusal.	2	133	6 612
Deutsche Evang.-prot. Kirche	2	66	34 704
„ Evang. Synode	1	1 205	293 137
Disciples of Christ	2	10 942	1 142 359
Evangelical bodies	2	2 738	174 780
Evangelistic Associat.	14	182	10 842
Free Christ. Zion Church	1	15	1 835
Gesellschaft f. ethische Kultur	1	5	2 040
Heilsarmee	2	1 714	22 908
Independenten	1	1 079	73 673
Internat. Apost. Holin. Un.	1	74	2 774
Juden	1	1 769	101 457 (Fam.-Häupt.)
Kathol.-apost. Kirche	2	24	4 927
Kommunist. Gesellschaften	2	22	2 272
Kongregationalisten	1	5 713	700 480
Latter-day Saints	2	1 184	256 647
Lutheraner	24	12 703	2 112 494
Mennoniten	14	604	54 798
Methodisten	15	64 701	5 749 838
Nonsectarian churches	1	204	6 396
Orient.-orthod. Kirche	4	411	129 606
Pentecostal Church	1	100	6 657
Polnische Nationalkirche	1	24	15 473
Presbyterianer	12	15 506	1 830 555
Protestant. Episk.-Kirche	1	6 845	886 942
Quäker	4	1 147	113 772
Reformierte	4	2 585	449 514
Ref. Episk.-Kirche	1	81	9 682
Ref.-Kathol. Kirche	1	5	1 250
Röm.-Kathol. Kirche	1	12 482	12 079 142
Schwedisch-Evangel.	2	408	27 712
Schwenkfelder	1	8	725
Social Brethren	1	17	1 262
Spiritisten	1	455	35 056
Tempelgesellschaft	1	3	376
Seitenbetrag:	176	206 459	—

	Verbände	Gemeinden	Mitglieder
Übertrag:	176	206 459	—
Theosoph. Gemeinschaft	4	85	2 336
Unitarier	1	461	70 542
Universalisten	1	846	64 158
Vedanta Society	1	4	340
Vereinigte Brüder	2	4 304	296 050
Volunteers of America	1	71	2 194
insgesamt:	186	212 230	—

Bedeutung und Wachstum der verschiedenen Kirchen ergibt die folgende Tabelle:

1. Organisierte Gemeinschaften.

	Kirchliche Verbände	Gemeinden Zahl 1890	Gemeinden Zahl 1906	Proz. Anteil 1890	Proz. Anteil 1906	Zunahme 1890—1906 Zahl	Zunahme 1890—1906 Proz.
Protestanten	164	153 054	195 618	92,7	92,2	42 564	27,8
Orientalisch-orthod. Kirche	4	2	411	—	0,2	409	—
Römisch-kathol. Kirche	1	10 239	12 482	6,2	5,9	2 243	21,9
Latter-day Saints	2	856	1 184	0,5	0,6	328	38,3
Juden	1	533	1 769	0,3	0,8	1 236	231,9
übrige	14	467	766	0,3	0,4	299	64,0
insgesamt:	186	165 151	212 230	100,0	100,0	47 079	28,5

Ich hebe die wichtigsten protestantischen Kirchen eigens hervor:

	Kirchliche Verbände	Gemeinden Zahl 1890	Gemeinden Zahl 1906	Proz. Anteil 1890	Proz. Anteil 1906	Zunahme 1890—1906 Zahl	Zunahme 1890—1906 Proz.
Baptisten	14	42 909	54 880	26,0	25,9	11 971	27,9
Deutsche Evang. Synode	1	870	1 205	0,5	0,6	335	38,5
Disciples (Christians)	2	7 246	10 942	4,4	5,2	3 696	51,0
Kongregationalisten	1	4 868	5 713	2,9	2,7	845	17,4
Lutheraner	24	8 595	12 703	5,2	6,0	4 108	47,8
Methodisten	15	51 489	64 701	31,2	30,5	13 212	25,7
Presbyterianer	12	13 471	15 506	8,2	7,3	2 035	15,1
Protest. Episk.-Kirche	1	5 018	6 845	3,0	3,2	1 827	36,4
Reformierte	4	2 181	2 585	1,3	1,2	404	18,5
Unitarier	1	421	461	0,3	0,2	40	9,5
United Brethren	2	4 526	4 304	2,7	2,0	—222	—4,9

2. Mitglieder bzw. Kommunikanten.

	Zahl 1890	Zahl 1906	Proz. Anteil 1890	Proz. Anteil 1906	Zunahme 1890—1906 Zahl	Zunahme 1890—1906 Prozent
Protestanten	14 007 187	20 287 742	68,0	61,0	6 280 555	44,8
Orient.-orthod. K.	600	129 606	—	0,4	129 006	21 501,0
Römische-kathol. K.	6 241 708	12 079 142	30,3	36,7	5 837 434	93,5
Latter-day Saints	166 125	256 647	0,8	0,8	90 522	54,5
Juden	130 496	101 457	0,6	0,3	?	?
übrige	51 838	81 851	0,3	0,2	30 013	57,9
insgesamt:	20 597 954	32 936 445	100,0	100,0	12 367 530	60,4

Die Zahlen für die Juden sind nicht vergleichbar, da 1890 die Mitglieder, 1906 die Familienhäupter gezählt wurden. Es ist einleuchtend, daß eine ganz ungewöhnliche Vermehrung der Juden in den V. St. stattgefunden hat.

Die Gesamtbevölkerung der V. St. betrug 1906: 84 246 252 Seelen. Die Zahl der Kirchenglieder ist mit dieser Ziffer nicht direkt vergleichbar, da bei den Protestanten vielfach die Kommunikantenzahl zugrunde gelegt ist. Zieht man die Zahl der Sonntagsschüler in Betracht, so wird man diejenigen, die volle oder werdende Kirchenglieder sind, auf mindestens 40 Millionen schätzen dürfen, also ungefähr auf die Hälfte der Bevölkerung.

Zahlen für die wichtigsten protestantischen Kirchen.

	Mitgliederzahl		Prozentual. Anteil		Zunahme 1890—1906	
	1890	1906	1890	1906	Zahl	Proz.
Baptisten	3 712 468	5 662 234	18,0	17,2	1 949 766	52,5
Deutsche Evang. Synode .	187 432	293 137	0,9	0,9	105 705	56,4
Disciples (Christians) . . .	641 051	1 142 359	3,1	3,5	501 308	78,2
Kongregationalisten	512 771	700 480	2,5	2,1	187 709	36,6
Lutheraner	1 231 072	2 112 494	6,0	6,4	881 422	71,6
Methodisten	4 589 284	5 749 838	22,3	17,5	1 160 554	25,3
Presbyterianer	1 277 851	1 830 555	6,2	5,6	552 704	43,3
Prot. Episk.-Kirche	532 048	886 942	2,6	2,7	354 894	66,7
Reformierte	309 458	449 514	1,5	1,4	140 056	45,3
Unitarier	67 749	70 542	0,3	0,2	2 793	4,1
Vereinigte Brüder	225 281	296 050	1,1	0,9	70 769	31,4

3. Kirchliche Gebäude.

	Kirchen			Säle u. dgl.		Kirchensitze		
	Anzahl		Zunahme 90—06 in Proz.	Anzahl		Anzahl		Zunahme in Proz.
	1890	1906		1890	1906	1890	1906	
Protestant.	132 891	178 850	34,6	20 842	12 994	39 896 330	53 282 445	33,6
Orient.-orth. Kirche .	2	85	—	?	326	325	38 995	11 898,5
Röm.-kath. Kirche .	8 784	11 881	35,3	1 469	518	3 370 482	4 494 377	33,3
Latter-day Saints .	388	933	140,5	432	214	122 892	280 747	128,5
Juden . .	301	821	172,8	231	230	139 234	364 701	161,9
übrige . .	121	225	86,0	358	509	30 800	75 505	145,3
insgesamt:	142 487	192 795	35,3	23 332	14 791	43 569 063	58 536 830	34,4
Zahlen für die wichtigsten protestantischen Kirchen.								
Baptisten .	37 671	50 092	33,0	5 539	3 250	11 568 019	15 702 712	35,7
Deutsche Ev. Syn.	785	1 258	60,3	83	42	245 781	380 465	54,8
Disciples (Christ.)	5 324	9 040	69,8	1 141	907	1 609 452	2 776 044	72,5
Kongregationalisten	4 736	5 792	22,3	456	164	1 553 080	1 794 997	15,6
Lutheraner	6 701	11 194	67,0	1 314	1 197	2 205 635	3 344 654	51,6
Methodist.	46 138	59 990	30,0	6 057	3 193	12 863 178	17 053 392	32,6
Presbyt. .	12 465	15 311	22,8	1 352	406	4 037 550	4 892 819	21,2
Prot.Episk.-Kirche . .	5 018	6 922	37,9	312	257	1 336 752	1 675 750	25,4
Reformierte	2 080	2 706	30,1	73	62	825 931	990 654	19,9
Unitarier .	424	463	9,2	55	23	165 090	159 917	—3,1
United Brethren . .	3 415	3 900	14,2	989	255	991 138	1 060 560	7,0

4. Geistliches Amt und Schulwesen.

	Geistliche			Sonntagsschulen 1906		
	1890	1906	Zunahme in Proz.	Anzahl	Lehrer	Schüler
Protestanten	99 605	146 451	47,0	165 128	1 564 821	13 018 434
Orient.-orthod. Kirche	14	108	—	7	10	509
Römisch-kath. Kirche	9 166	15 177	65,6	11 172	62 470	1 481 535
Latter-day Saints	2 043	1 774	—13,2	1 169	18 507	130 085
Juden	200	1 084	442,0	600	2 239	49 514
übrige	8	236	—	138	617	5 920
insgesamt:	111 036	146 451	48,4	178 214	1 648 664	14 685 997

Zahlen für die wichtigsten protestantischen Kirchen.

Baptisten	25 646	43 790	70,7	43 178	323 473	2 898 914
Deutsche Evang. Synode	680	972	42,9	1 111	12 079	116 106
Disciples (Christians)	3 773	8 741	131,7	8 078	70 476	634 504
Kongregationalisten	5 058	5 802	14,7	5 741	75 801	638 089
Lutheraner	4 591	7 841	70,8	9 450	83 891	782 786
Methodisten	30 000	39 737	32,5	57 464	569 296	4 472 930
Presbyterianer	10 448	12 456	19,2	14 452	176 647	1 511 175
Prot. Episk.-Kirche	4 146	5 368	29,5	5 601	51 048	464 351
Reformierte	1 506	2 039	35,4	2 588	38 710	361 548
Unitarier	515	541	5,0	364	3 592	24 005
United Brethren	2 798	2 435	—13,0	3 870	42 169	301 320

5. Kirchliche Arbeit.

a) In der Heimat.

		Beiträge			
		insgesamt	f. Home miss.	Erziehung	Hospitäl. u. ä.
Protestanten	Doll.	33 781 752	12 616 210	17 337 265	3 828 277
Orient.-orthod. Kirche	"	2 000	—	—	2 000
Römisch-kath. Kirche	"	?	?	?	?
Latter-day Saints	"	393 789	137 000	174 789	82 000
Juden	"	4 419 563	—	115 391	4 304 172
übrige	"	78 815	9 061	38 000	31 754
insgesamt:		38 675 919	12 762 271	17 665 445	8 248 203

Zahlen für die wichtigsten protestantischen Kirchen.

Baptisten	Doll.	13 125 325	2 145 401	10 738 969	240 955
Deutsche Evang. Synode	"	173 327	27 000	44 457	101 870
Disciples (Christians)	"	1 735 456	641 456	1 044 000	50 000
Kongregationalisten	"	1 034 154	969 789	64 365	?
Lutheraner	"	2 112 120	630 055	826 672	655 393
Methodisten	"	6 186 433	2 963 903	2 019 428	1 203 102
Presbyterianer	"	4 631 391	2 913 460	1 558 957	158 974
Prot. Episk.-Kirche	"	2 665 133	1 068 155	442 142	1 154 836
Reformierte	"	502 584	249 085	252 499	1 000
Unitarier	"	185 000	185 000	?	?
United Brethren	"	238 671	109 558	119 113	10 000

	Arbeiter der Home miss.	Colleges u. ä.		Hospitäler u. ä.	
		Anzahl	Schüler	Anzahl	Insassen
Protestanten	19 118	1472	272 352	848	142 117
Orient.-orthod. Kirche	—	2	25	1	12
Römisch-kath. Kirche	?	1011	121 343	878	271 180
Latter-day Saints	926	17	5 980	7	1 998
Juden	—	14	?	121	38 116
übrige	—	16	1 318	2	857
insgesamt:	20 044	2532	401 018	1857	454 280
Zahlen für die wichtigsten protestantischen Kirchen.					
Baptisten	2 900	207	49 156	78	2 851
Deutsche Evang. Synode	83	2	183	8	2 036
Disciples (Christians)	1 206	61	10 198	12	780
Kongregationalisten	2 494	87	13 258	?	?
Lutheraner	1 397	106	14 511	128	26 924
Methodisten	2 147	372	99 048	144	38 536
Presbyterianer	3 868	308	47 592	24	2 714
Prot. Episk.-Kirche	1 933	106	8 098	136	47 236
Reformierte	383	26	3 211	7	402
Unitarier	?	?	?	?	?
United Brethren	131	16	3 730	2	40

b) Äußere Mission.

	Beiträge Doll.	Stationen	Missionare	Eingeb. Helfer	Kirchen	Gemeindeglieder	Schulen	Schüler
Protestanten	8 655 981	?	6131	31 303	8100	860 516	8699	319 968
Latter-day Saints	88 646	?	1600	4 085	223	62 051	9	1 484
zusammen:	8 744 627	?	7731	35 388	8323	922 567	8708	321 452
Zahlen für die wichtigsten protestantischen Kirchen.								
Baptisten	1 306 156	?	824	7 204	2656	275 687	2188	,66 537
Deutsche Ev. Syn.	29 067	4	12	154	4	1 814	39	1 601
Disciples (Christians)	446 353	?	231	575	152	14 860	153	9 499
Kongregationalisten	891 979	105	569	4 135	580	68 952	1468	65 152
Lutheraner	257 216	?	158	1 209	826	23 357	684	19 660
Methodisten	2 177 827	?	1193	10 370	1801	293 894	2151	80 944
Presbyterianer	1 941 704	?	1361	3 918	621	96 771	1448	51 360
Prot. Episk.-Kirche	549 070	387	221	761	96	9 890	180	6 950
Reformierte	275 967	?	154	671	88	8 662	223	10 023
United Brethren	84 706	?	61	139	57	2 078	36	1 365

6. Kirchenvermögen.

	Betrag		Zunahme in Proz.	Schulden 1906 Doll.
	1890 Doll.	1906 Doll.		
Protestanten	549 695 707	935 942 578	70,3	53 301 254
Orient.-orthod. Kirche	45 000	964 791	2044,0	290 674
Röm.-kath. Kirche	118 123 346	292 638 787	147,7	49 488 055
Latter-day Saints	1 051 791	3 168 548	201,3	111 782
Juden	9 754 275	23 198 925	137,8	4 556 570
übrige	756 370	1 662 238	119,8	302 610
insgesamt:	679 426 489	1 257 575 867	85,1	108 050 946

Zahlen für die wichtigsten protestantischen Kirchen.

	Betrag		Zunahme in Proz.	Schulden 1906 Doll.
	1890 Doll.	1906 Doll.		
Baptisten	82 328 123	139 842 656	69,9	8 323 862
Deutsche Evang. Synode	4 614 490	9 376 402	103,2	1 161 776
Disciples (Christians)	12 206 038	29 995 316	145,7	1 868 821
Kongregationalisten	43 335 437	63 240 305	45,9	2 708 025
Lutheraner	35 060 354	74 826 389	113,4	7 859 469
Methodisten	132 140 179	229 450 996	73,6	12 272 463
Presbyterianer	94 861 347	150 189 446	58,3	6 545 025
Prot. Episk.-Kirche	81 219 117	125 040 498	54,0	4 930 914
Reformierte	18 744 242	30 648 247	63,5	2 377 014
Unitarier	10 335 100	14 263 277	38,0	332 330
United Brethren	4 937 583	9 073 791	83,8	498 959

7. Sprache.

Die englische Sprache ist im Gottesdienst ausschließlich oder nahezu ausschließlich (bis 90%) im Gebrauch bei den folgenden Denominationen: Adventisten, Bahais, Baptisten, Brüder, Christadelphians, Christ. Connection, Christ. Union, Christl.-israel. Kirche, Church of Christ (Scient.), Church of God and Saints, Church of God in N. Am., Churches of the Living God, Dunkers, Evangelistic associations, Free Christ. Zion Church, Gesellsch.

	nur englisch		fremde Sprachen allein oder neben englisch	
	Gemeinden	Mitglieder	Gemeinden	Mitglieder
Adventisten	2 267	85 068	189	6 154
Armenische Kirche	—	—	71	19 554
Baptisten	53 618	5 215 357	744	71 035
Böhmische Brüder	70	9 813	61	8 029
Brüder	438	11 968	75	3 087
Buddhisten	—	—	74	3 165
Christl.-kath. Kirche in Zion	13	1 570	4	4 295
Deutsch-Evang. Kirche	1	50	62	32 954
Deutsche Evang. Synode v. N.-A.	14	2 264	1188	288 693
Evangel. Gemeinschaft	20	634	60	5 085
Heilsarmee	630	20 630	79	2 693
Independenten	923	55 170	137	17 594
Juden	111	8 203	951	82 844
Kathol.-apostol. Kirche	8	1 301	16	3 626
Kongregationalisten	5 200	658 517	466	38 184
Lutheraner	2 735	344 157	9808	1 754 355
Mennoniten	225	13 449	378	41 306
Methodisten (6 K.)	55 238	5 073 516	1552	105 745
Orient.-orthod. Kirche	—	—	411	129 606
Poln. Nat.-Kirche	—	—	24	15 473
Presbyterianer	14 040	1 715 329	574	57 990
Prot. Episk.-Kirche	6 439	853 738	177	25 105
Reformierte	1 477	236 917	1085	209 947
Ref.-kath. Kirche	4	1 100	1	150
Römische Kirche	7 080	6 159 822	4711	5 342 023
Schweden	—	—	406	27 687
Schwenkfelder	2	120	6	605
Tempelgesellschaft	—	—	3	376

f. eth. Kultur, Internat. Apost. Holin. Union, Kirchen des Neuen Jerusalem, Kommunist. Gemeinsch., Latter-day Saints, 9 methodist. Kirchen, Nonsectar. Churches, Pentecostal Church, Presbyt. Kirchen, Protest. Episk.-Kirche, Quäker, Reform. Episkopalkirche, Social Brethren, Spiritisten, Theosophen, Unitarier, United Brethren, Universalisten, Vedanta Soc., Volunteers.

Das Verhältnis im einzelnen zeigt die vorstehende Tabelle, wobei aber bemerkt werden muß, daß die Angaben nicht überall vollständig sind. Die Kirchen mit einem minimalen Prozentsatz nicht-englisch Redender habe ich weggelassen.

Im ganzen haben von 196 386 Gemeinden mit 31 912 773 Mitgliedern, über die Angaben vorliegen, 165 549 Gemeinden mit 22 624 595 Mitgliedern die englische Kirchensprache, 24 594 Gemeinden mit 8 394 229 Mitgliedern eine andere Sprache, sei es allein, sei es neben der englischen.

8. Die deutsche Sprache.

	allein		neben d. engl.		neben einer and. Sprache	
	Gem.	Mitgl.	Gem.	Mitgl.	Gem.	Mitgl.
Adventisten	59	2 075	26	1 175	3	193
Baptisten	198	22 504	14	848	1	1 010
Böhmische Brüder	15	1 015	26	5 871	—	—
Brüder	5	49	58	2 844	—	—
Christl.-Kath. Kirche	1	250	3	4 045	—	
Deutsch-Evang.-Kirche	34	15 073	28	17 881	—	
Deutsche Evang. Synode	93	10 713	44	6 881	—	
Evang. Gemeinschaft	38	1 653	—	—	—	
Heilsarmee	9	133	4	137	—	—
Independenten	37	6 149	29	4 523	3	733
Juden	1	5	6	1 120	13	1 866
Kathol.-ap. Kirche	13	1 970	3	1 656	—	—
Kongregationalisten	130	7 550	28	1 989	—	—
Lutheraner:						
General-Synode	144	17 394	117	28 879	—	—
Ver. Synoden des Südens	—	—	5	1 733	—	—
General-Konzil	179	57 303	419	187 524	—	—
Synodal-Konferenz	2403	453 296	707	170 156	11	3 282
Ohio-Synode	351	50 040	255	54 683	—	
Buffalo-Synode	31	4 899	2	371	—	—
Texas-Synode	25	2 440	—	—	—	
Jowa-Synode	722	92 113	97	16 779	—	
Norweg. Ev.-luth. Kirche	—	—	1	250	1	196
Michigan-Synode	37	6 018	18	3 679	—	
Immanuel-Synode	9	2 875	1	250	—	
Jehovah-Konferenz	9	735	—	—	—	
Mennoniten	199	20 975	174	20 152	—	
Methodisten	802	58 024	142	15 351	—	
Presbyterianer	106	10 348	39	7 569	1	316
Prot. Episk.-Kirche	—	—	15	4 379	—	—
Reformierte	295	42 766	458	109 102	4	366
Röm.-kath. Kirche	584	625 972	1297	894 006	143	135 322
Schwenkfelder	—	—	6	605	—	—
Tempelgesellschaft	2	190	1	186	—	
Vereinigte Brüder	24	1 667	49	4 566	—	

Insgesamt ist Deutsch ausschließlich Kirchensprache in 8014 Gemeinden mit 1 746 065 Mitgliedern und neben einer anderen Sprache in 5020 Gemeinden mit 1 855 878 Mitgliedern.

Hauck.

Kirchliche Statistik für 1911.

	Gemeinden	Geistliche	Mitglieder
Adventisten, 7 Gruppen	2 676	1 198	94 441
Armenische Kirche	73	73	19 889
Bahais	24	—	1 280
Baptisten, 14 Gruppen	56 750	41 390	5 620 498
Brüder (Dunkers, 4 Gruppen)	1 155	3 477	120 597
" (Plymouth, 4 Gruppen)	403	—	10 566
" (River, 3 Gruppen)	111	216	4 569
Brüdergemeinde	132	128	17 926
Buddhisten	74	15	3 165
Christadelphians	70	—	1 412
Christian Catholic church in Zion	17	35	5 865
" Israelit church	5	—	78
" Union	217	295	13 905
" Connection	1 379	1 011	110 117
Church of Christ Scientist	1 104	2 208	114 089
" of God and Saints of Christ	48	75	1 823
" of General Eldership	595	509	41 475
Churches of the Living God	68	101	4 276
Church of the New Jerusalem	152	132	9 314
Deutsche Evang.-protest. Kirche	66	59	34 704
" Evangel. Synode	1 314	1 024	236 615
Disciples of Christ	12 590	8 163	1 417 462
Evangelical Bodies	2 803	1 751	213 121
Evangelistic Associations	182	356	10 842
Free Christian Zion church of Chr.	15	20	1 835
Gesellsch. f. eth. Kultur	5	—	2 040
Heilsarmee	785	3 391	25 538
Independent churches	874	—	47 673
Internat. Apost. Holiness Union.	74	178	2 774
Juden	1 769	1 084	?
Kathol. apostol. Kirch	24	33	4 927
Kommun. Gesellsch.	22	—	2 272
Kongregationalisten	6 033	6033	735 563
Latter Day Saints	1 184	1 774	256 647
Lutheraner (23 Gruppen)	13 936	8 738	2 273 691
Mennoniten	604	1 006	54 798
Methodisten 15 Gruppen)	61 038	40 187	6 114 780
Non sectarian churches of Bible faith	204	50	6 396
Orient. orthodoxe Kirche	419	116	132 006
Pentecostal Church	470	545	20 501
Polnische Nationalkirche	24	24	15 473
Presbyterianer (12 Gruppen)	16 570	13 492	1 940 835
Protestant. Episkopalkirche	7 897	5 174	928 202
Quäker	1 147	1 479	113 772
Reformierte	2 654	2 106	451 282
Ref. Episkopalkirche	81	84	9 682
" Kathol. Kirche	5	10	1 250
Röm.-kathol. Kirche	13 461	17 194	12 425 946
Schwedisch-Evangel.	408	495	27 712
Schwenkfelder	8	5	725
Social Brethren	17	15	1 262
Spiritualists	455	185	35 056
Tempel-Gesellsch.	3	3	376
Theosophen (4 Gr.)	85	- -	2 336
Unitarier	503	540	70 542
Universalisten	882	673	52 751
Vedanta Society	4	- -	340
Vereinigte Brüder	4 478	2 500	310 815

S. 174 Z. 40 l. Schaff st. Scharff.

E. M. Bliß.

a) Baptistische Kirchen in Nordamerika s. den Nachtrag z. A. Baptisten Bd 23 S. 160.

b) Die Christlich-Reformierte Kirche in Nordamerika.

Die Christlich-Reformierte Kirche zeigt in den letzten Jahren ein geradezu phänomenales Wachstum, so daß ihre Gliederzahl sich seit 1890 beinahe verdreifacht hat, wie aus den folgenden Zahlen ersichtlich:

1860:	10 261	Glieder,	33 947	Seelen,
1900:	15 584	„	53 794	„
1912:	30 562	„	77 561	„

200 Gemeinden, 150 Prediger, einheimische Missionare 12, Missionare unter den Indianern 4.

Diese Gemeinschaft hat sich ausgebreitet bis über die Grenzen der Ver. Staaten nach Kanada. Sie hat jetzt Kirchen in Manitoba und Alberta, Kanada. Im Nordwesten der Union konnte eine neue Klassis, die Pacific Klassis, gebildet werden. Auch die Theologische Schule mit dem „Calvin College" zu Grand Rapids, Michigan, hat sich gedeihlich entwickelt. Im Jahre 1912 zählte das akademische Departement 169, Calvin College 33, das Seminar 24 Studenten. Die Fakultät zählt 14 Professoren. Andere höhere Bildungsanstalten im Osten und Westen der Union stehen in Aussicht.

Eigentümlich ist das Verhältnis der männlichen und weiblichen Glieder. Während in der Kongregationalisten-Kirche von je 100 Gliedern nur 34 des männlichen Geschlechts sind, in der Presbyterischen Kirche 36, in der Baptisten-Kirche und in der Holländisch-Reformierten Kirche 38, hat die Christliche-Reformierte Kirche von je 100 Gliedern nahezu 48 männlichen Geschlechts. Dieses weit günstigere Verhältnis ist ohne Zweifel zum großen Teil Frucht sorgfältigen Katechismusunterrichtes, wodurch die Jünglinge der Kirche erhalten bleiben, während in vielen amerikanischen Kirchen, die den Unterricht der Jugend im Katechismus vernachlässigen, im Alter von 16—18 Jahren viele Jünglinge vom Kirchen- und Sonntagsschulregister gestrichen werden müssen.

Zahl der christlich-reformierten Katechumenen in 1912: 27 533; Sonntagsschüler: 25 500.

Die Zahl der Gemeinden englischer Zunge ist in fortwährendem Zunehmen begriffen. Es gibt deren jetzt 8 in Michigan, 2 in Illionis und die ganze Klassis Hackensack in New Jersey.

„The Banner", das Organ dieser Gemeinden, (früher „Banner of Truth") wird jetzt in Grand Rapids, Michigan, herausgegeben. **Dr. Henry Beets.**

c) Deutsche evangelische Synode. — P. Irion gibt in der englischen Bearbeitung dieses Werkes für 1907 folgende Zahlen: 1262 Gemeinden, 974 Geistliche, 1095 Kirchen, 654 Schulgebäude, 237 321 Kommunikanten, Wert des kirchlichen Eigentums 8 214 391 Dollars, Beiträge für allgemeine Zwecke (1905): 119 233 Dollars. Die Zahlen für 1911 s. o. S. 283, 23.

d) Episkopalkirche. — Die Episkopalkirche hatte 1910 in den Vereinigten Staaten 67 Bistümer, 21 Missionsdistrikte, wozu noch eine Anzahl von Bistümern bzw. Missionsdistrikten außerhalb der V. St. kommt. Über ihre Arbeit geben folgende Tabellen Auskunft, die ich dem Official Year-Book of the church of England für 1911 entnehme.

	Geistliche	Kandidaten	Laienpred.	Parochien u. Missionen
1908—09	5 516	426	2 826	8 017
1909—10	5 543	438	2 726	7 987

	Taufen	Konfirmat.	Kommunik.	Eheschließ.
1908—09	69 503	54 969	929 117	24 044
1909—10	66 424	55 020	946 252	24 394

		Sonntagsschulen:		
	Begräbnisse	Lehrer	Schüler	Beiträge
1908—09	48 526	50 153	455 495	18 358 821 Doll.
1909—10	45 566	49 973	456 275	18 382 609 „

e) Lutherische Kirche. 1. Die Generalsynode.

Statistik für 1910.

Synoden	Past.	Gemdn.	Sonnt.=Sch.	Schüler	Kommunik.	Konfirm.
Alleghany	73	154	137	20 966	19 071	22 269
California	29	21	19	2 498	2 189	3 472
Central=Illinois	22	29	26	3 760	3 137	4 811
Central=Pennsylvania	40	91	94	13 317	9 324	11 667
East=Ohio	51	74	71	11 301	8 479	11 042
East=Pennsylvania	135	145	153	37 290	29 843	35 747
German=Nebraska	83	93	89	3 517	6 819	7 537
Jowa	26	32	30	3 317	2 828	4 168
Kansas	46	47	41	5 254	3 747	4 736
Maryland	114	155	133	29 005	25 309	31 413
Miami	41	51	51	9 750	6 736	9 555
Nebraska	51	48	46	4 740	3 399	4 709
Neu=York	137	146	128	20 514	22 069	32 189
Nord=Illinois	50	54	52	9 730	6 243	8 117
Nord=Indiana	39	75	68	8 496	5 210	7 702
Olive Branch	31	51	46	6 563	4 916	6 601
Pittsburg	87	129	120	20 734	16 799	22 262
Rocky Mountain	19	13	13	1 492	959	1 350
Süd=Illinois	11	15	14	1 277	1 081	1 722
Susquehanna	57	81	82	24 159	13 879	17 211
Wartburg	43	43	20	1 807	4 097	5 007
Westpennsylvania	93	154	173	36 106	29 237	35 518
Wittenberg	51	75	74	13 097	10 141	12 922
insgesamt:	1329	1776	1679	288 033	235 512	301 727

Nach den Proceedings of the 45. Convention of the General Synod 1911 S. 354.

2. Die Lutheraner des Westens (Stand v. 1911).

Synodalkonferenz	Geistliche	Gemeinden	Kommunik.
Syn. v. Missouri, Ohio u. a. St.	2 272	2 838	545 527
Vereinigte deutsche Synode von			
Wisconsin	308	355	164 784
Minnesota	105	135	45 371
Michigan	49	73	14 421
Nebraska, gegründet 1904	21	27	10 835
Slovakische Syn., gegründet 1902	18	25	12 562
insgesamt:	2 771	3 455	793 500
Buffalo=Synode	30	42	5 200
Jowa=Synode	519	969	109 848
Ohio=Synode	600	838	131 923

Die Angaben nach dem Wartburg=Kalender für 1912.

3. Die Skandinavischen Lutheraner (Stand v. 1909).

	Geistliche	Gemeinden	Kommunik.
Schwedische Augustana=Synode	574	1 052	154 390
Norweger: a) Hauge=Synode	122	290	21 181
b) Ev.=luth. Synode	350	1 050	87 000
c) Vereinigte Synode	480	1 335	154 055
d) Luth. Freikirche	148	340	42 738
Dänen: a) Ev.=luth. Kirche	61	117	11 737
b) Verein. Ev.=luth. K.	106	202	9 261
Isländ. Synode	9	43	4 451
Finnische Synode	24	110	13 201
insgesamt:	1 874	4 539	498 014

Nach den Angaben des verstorbenen D. Späth in der englischen Bearbeitung dieses Werkes.

4. Die Lutheraner des Südens (Vereinigte Synode des Südens) (Stand v. 1911).

	Geistliche	Gemeinden	Kommunik.
Nord-Carolina-Synode	52	67	8 977
Tennessee-Synode	50	130	12 052
Süd-Carolina-Synode	49	78	11 080
Virginia-Synode	31	60	5 983
Süd-West-Virginia-Synode	32	68	4 982
Mississippi-Synode	7	13	705
Georgia-Synode	19	25	3 600
Holston-Synode	9	24	1 500
insgesamt:	249	468	48 924

Nach dem Wartburg-Kalender für 1912 S. 156.

5. Das Generalkonzil (Stand v. 1911).

	Geistliche	Gemeinden	Kommunik.
Minist. v. Pennsylvania	395	562	152 444
Minist. v. Neu-York	153	158	60 000
Pittsburg-Synode	150	195	32 699
Engl. Distr.-Syn. v. Ohio	54	87	14 865
Chicago-Synode	40	68	7 730
Engl. Syn. des N.-Westens	35	38	8 043
Manitoba-Synode	25	43	4 350
Pacific-Synode	15	19	1 558
Neu-York- u. Neu-Engl.-Synode	55	58	17 782
Nova Scotia-Synode	8	26	2 705

Zum Generalkonzil gehören ferner die unter 3 erwähnte Schwedische Augustana-Synode, die Kanada-Synode und die 1909 gegründete Synode von Zentral-Kanada mit (1911) insgesamt 1609 Geistlichen, 1244 Gemeinden und 188 449 Kommunikanten. Danach ergeben sich folgende Gesamtzahlen für das Generalkonzil: 1609 Geistliche, 2498 Gemeinden und 490 625 Kommunikanten.

	Neue Kirchen	Wert d. kirchl. Besitzes	Aufwand f. örtl. Zwecke	Wol-tätigkeit	Sonntags-Schulen	Sonntags-Lehrer	Sonntags-Schüler
Minist. v. Pennsylvania	5	7 897 047	836 333	123 786	576	10 502	98 644
Minist. v. Neu-York	3	4 795 195	445 952	48 945	192	3 488	33 290
Pittsburg-Synode	3	3 500 000	280 606	62 260	181	1 821	20 893
Engl. Distr.-Syn. v. Ohio	—	695 650	?	20 142	82	1 260	10 169
Chicago-Synode	4	638 500	67 697	14 060	58	?	6 941
Engl. Syn. d. N. Westens	—	447 670	83 421	11 074	36	?	6 798
Manitoba-Synode	5	83 600	?	1 375	36	200	1 620
Pacific-Synode	2	162 650	?	1 746	15	119	940
Neu-York u. Neu-Engl.-Synode	2	1 906 180	213 297	23 826	54	1 336	12 935
Nova Scotia-Synode	1	92 000	?	1 292	19	147	1 073
Augustana-Synode	8	9 325 334	1 590 882	350 254	875	9 309	75 084
Kanada-Synode	1	600 000	68 042	9 128	68	644	4 729
Zentral-Kanada-Syn.	2	102 035	19 819	2 078	15	134	889
insgesamt:	36	30 245 861	3 606 049	669 972	2 207	28 960	274 005

Über die Tätigkeit für Äußere und Innere Mission unterrichtet der Voranschlag für 1911–13. Die Summen gelten je für 1 Jahr.

	Heidenmiss.	Engl. Home Miss.	Deutsche Home Miss.	Porto-Rico-Miss.	Slav. Miss.	für Univ.-Stud.
	Doll.	Doll.	Doll.	Doll.	Doll.	Doll.
Minist. v. Pennsylvania	22 000	32 500	6 000	4 168	4 750	750
Minist. v. Neu-York . .	6 300	1 000	2 700	1 669	1 000	300
Pittsburg-Synode . .	6 000	5 600	800	2 000	1 500	400
Engl. Distr.-Syn. v. Ohio	2 000	7 000	50	1 334	450	300
Chicago-Synode . . .	1 000	3 500	50	1 000	200	300
Engl. Syn. d. N. Westens	1 500	2 500	50	834	200	300
Manitoba-Synode . .	200	—	200	—	25	—
Pacific-Synode . . .	1 000	600	200	82	37	—
Neu-York-u. Neu-Engl.-Synode	8 000	7 250	100	1 168	1 000	400
Nova Scotia-Synode .	300	1 250	—	42	38	—
Augustana-Synode . .	22 000	—	—	4 168	600	750
Kanada-Synode . . .	2 500	—	850	—	150	—
Zentral-Kanada-Syn. .	200	800	—	36	50	—
insgesamt:	73 000	62 000	11 000	16 500	10 000	3 500

Die Angaben nach den Minutes of the thirty-third Convention 1911.

6. Alleinstehende Synoden.

Texas-Synode	15 Geistl.	23 Gem.	2200 Kommunikanten
Immanuel-Synode	17 „	11 „	3250 „

Die Gesamtzahlen für die lutherische Kirche in den Vereinigten Staaten waren demnach für

1903	7289 Geistl.	12 220 Gem.	1 689 238 Kommunikanten
1909	8052 „	13 142 „	2 012 536 „
1911	8738 „	13 936 „	2 273 691 „

Die Zahl der theologischen Seminare war 1909 auf 24 gestiegen mit 96 Professoren und 1137 Studenten, 1911 auf 27 mit 117 Professoren und 1289 Studenten.

Lutherische Diakonissenhäuser bestanden 1911 10 (Philadelphia, Brooklyn, Minneapolis, Omaha, Millwaukee, Baltimore, Chicago, St. Paul, Brush, Sioux City). Sie zählten 185 Schwestern und 135 Probeschwestern, die auf 78 Stationen arbeiteten.

f) Methodistische Kirchen. (Stand v. 1909.)

1. Methodistische Episkopalkirche	3 159 913	Kommunikanten
2. Methodistische Episkopalkirche des Südens	1 780 778	„
3. Methodistische protest. Kirche	188 806	„
4. West. Meth. Connection	19 485	„
5. Freie Method. Kirche	32 166	„
6. Afric. Method. Episc. Church	452 126	„
7. Afric. Meth. Episc. Zion Church	545 681	„
8. Farbige Meth. Episc. Church	233 911	„
9. Kleinere methodist. Kirchen, ungef.	50 000	„
insgesamt:	6 462 866	Kommunikanten

Die Zahlen nach den Angaben von J. M. Buckley in der englischen Bearbeitung dieses Werks, 7. Bd S. 341 ff.

g) Kongregationalisten.

1903	6071 Pastoren	5900 Gemeinden	660 400 Glieder
1907	5994 „	6031 „	704 550 „
1911	6033 „	6033 „	735 563 „

Ich stelle die Zahlen zusammen nach Brendel, Bd XV S. 817, Encycl. of Rel. Knowledge III S. 238 u. E. M. Bliß, oben S. 283, 35.

Hauck.

h) Presbyterianische Kirchen.

1. Presbyt. Kirche in den Ver. Staaten:

1912: 9274 Pastoren, 245 Lizentiaten (s. 14. Bd S. 792, 43), 10 030 Gemeinden, 1 380 058 Glieder, 25 798 615 Doll. Beiträge für kirchliche Zwecke.

Die südliche Kirche hat 1734 Pastoren, 42 Lizentiaten, 3392 Gemeinden, 292 845 Glieder, 4 293 044 Doll. Beiträge.

Die Cumberland-Presbyterianerkirche beschloß i. J. 1907, sich mit der Nördl. Presb. Kirche in den Ver. Staaten zu vereinigen. Aber viele Gemeinden weigerten sich, ihren Führen zu folgen. Sie bestehen unter dem alten Namen fort. Die Cumb.-Presbyt. Kirche zählt demnach jetzt 656 Pastoren und 1512 Gemeinden mit 115 000 Gliedern.

2. Vereinigte Presbyt. Kirche in den Ver. Staaten.

1912: 1154 Pastoren, 44 Lizentiaten, 1127 Gemeinden, 178 601 Kommunikanten, 2 614 848 Doll. Beiträge für kirchliche Zwecke.

1912: Die Synode der Reformed Presbyt. Church hat 142 Pastoren, 9213 Gemeindeglieder, 234 361 Doll. Beiträge.

1911: Die Associate Reformed Church of the South hat 107 Pastoren, 147 Gemeinden, 14 436 Glieder.

1912: Die General Synod, Reformed Presb. Church hat 24 Pastoren, 22 Gemeinden, 8 Lizentiaten, 3600 Glieder; das Seminar in Philadelphia hat jetzt 12 Studenten.

Statistik der Sonntagsschulen 1912.

Presbyter. Kirche in den Ver. Staaten	1 274 458	Schüler
" " (südliche Kirche)	245 495	"
Vereinigte Presbyt. Kirche	173 476	"
Synode der Ref. Presbyt. Church	8 387	"
Associate Reform. Church	12 720	"
General Synod, Ref. Presb. Church	3 500	"

D. Jeffers.

i) Die reformierte Kirche.

1. Deutsch-Reformierte Kirche.

1908: 1681 Gemeinden, 1170 Pastoren, 288 271 Kommunikanten, 1716 Sonntagsschulen, 25 333 Lehrer und 232 746 Schüler der Sonntagsschulen, 221 Theologiestudierende; Beiträge für kirchliche Ausgaben 1 886 610 Doll., für Wohltätigkeit 403 779 Doll.

Die Angaben nach J. J. Good, Encycl. of Relig. Knowledge 9. Bd S. 436 ff.

2. Holländisch-Reformierte Kirche.

1910: ca. 700 Kirchen, 740 Pastoren, 65 000 Familien, 117 000 Kommunikanten. Beiträge für kirchliche Ausgaben über 1 500 000 Doll., für Wohltätigkeit fast ½ Million.

Die Angaben nach E. T. Corwin a. a. O. S. 432. **Hauck.**

Nach einer Notiz von Herrn D. Jeffers sind die Kommunikantenziffern bis 1912 gestiegen in der Deutsch-Reformierten Kirche auf 297 173, in der Holländisch-Reformierten Kirche auf 118 564. Die Gesamtziffer der Kommunikanten der reformierten, bzw. presbyterianischen Kirchen in den Vereinigten Staaten beträgt 2 438 833.

Sonntagsschulen 1912: Deutsch-Reformierte Kirche 294 780, Holländ.-Reform. Kirche 120 815 Schüler. Die Gesamtziffer der Schüler von Sonntagsschulen in den reformierten bzw. presbyt. Kirchen in den Vereinigten Staaten beträgt 2 198 792.

3. Ungarisch-Reformierte Kirche.

Als im März 1904 Bd XIV dieser Realencyklopädie erschien, gab es drei reformierte Kirchengemeinschaften in den Ver. Staaten: die Deutsch-Reformierte Kirche (Bd XIV S. 796), die Holländisch-Reformierte Kirche (S. 800) und die Christlich-Reformierte Kirche (S. 174).

Nun hat sich im Herbst desselben Jahres ein vierter Körper ref. Bekenntnisses den obigen zur Seite gestellt, die Ungarisch-Reformierte Kirche in Amerika. Sechs Gemeinden mit sechs Predigern organisierten sich unter diesem Namen am 7. Oktober 1904 in der Stadt New-York.

Diese Gemeinschaft verdankt ihre Entstehung dem Wunsche, die einzelnen durch Einwanderung entstandenen Gemeinden dieses Bekenntnisses in Nordamerika miteinander zu verbinden und in nähere Beziehung zur reformierten Kirche in Ungarn (Bd 20 S. 240) zu bringen.

Einige dieser Gemeinden hatten sich teils der Deutsch-Reformierten Kirche (Bd XIV S. 796), teils der Presbyterischen Kirche (S. 789), teils anderen Kirchengemeinschaften angeschlossen. Da es seine Schwierigkeit hatte, diese Gemeinden mit Predigern zu versorgen, wandte man sich um Hilfe an die reformierte Kirche in Ungarn. Infolgedessen wurde Graf Joseph Degenfeld abgesandt, die Sache zu untersuchen, und die Folge war die Bildung der neuen Gemeinschaft am obengenannten Datum. Seitdem sind neue Gemeinden gebildet worden, so daß diese Gemeinschaft im Jahre 1906 16 Gemeinden zählte in Nordamerika, und zwar in sechs Staaten zerstreut, nämlich in Connecticut, New York, New Jersey, Pennsylvania, Virginia und Michigan.

Die Gliederzahl betrug zu der Zeit 5253, von welchen 3404 männlichen und 1549 weiblichen Geschlechts waren.

Ihre Kirchen zählen 4128 Sitzplätze und repräsentieren einen Wert von $ 123 500. Zahl der Prediger 18. **Dr. Henry Beets.**

Northrup, George W., gest. 1900, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 415, 47.

Nothelfer. — H. Günter, Legendenstudien, 1906, 111—125 zeigt, daß das allen 14 Gemeinsame der Zug in ihrer Passionslegende ist, daß dem Märtyrer auf sein letztes Gebet ausdrücklich die Erhörung seiner Fürbitte, bzw. aller in seinem Namen getanen Gebete zugesichert wird, ein Zug, der übrigens bereits im Talmud Parallelen hat (s. desselben Verf. Buch: Die christl. Legende des Abendlandes 1910, 92 f.). Wenn Günter diesen Zug in der Cyriakuslegende vermißt, so hilft hier die Erkenntnis, daß Cyriakus und Cirykus (und Julitta) ineinandergeflossen sind (vgl. oben S. 336). **v. Dobschütz.**

Notwehr. — S. 222 Z. 29 l. S. 107 st. 101.

Nürnberger Religionsfriede. — S. 242 Z. 2 l. Nürnberger st. Augsburger.

O.

Obadja. — Vgl. Nowack, Handkomm. zum AT, III 4 S. 161—171 (1897); Marti, Das Dodekapropheton. Kurzer Handcomm. z. AT, XIII (1904) S. 228—240; Winckler, Altoriental. Forschungen, II 8 (1900) S. 425—432; Condamin, Menus problèmes de critique et d'exégèse. I. L'unité d'Abdias. Révue biblique, 1900 Avril; Sievers, Studien zur hebr. Metrik II (1901) S. 478—483.

Daß das Büchlein aus zwei Stücken besteht, wird jetzt allgemein angenommen, aber das erste, V. 1—14, ist nach der Ansicht mancher auch nicht einheitlich. Verwickelt wird die Frage dadurch, daß die Edomweissagung in Jer 49, wo der erste Teil des Obadja-Buches benutzt ist, neuerdings nur noch teilweise als Werk des Jeremia gilt. Jedenfalls spricht vieles dafür, daß Ob 1—10 älter ist als alles folgende und vielleicht das älteste uns erhaltene Prophetenstück, das sich auf den Abfall Edoms unter Joram um 850 bezieht. V. 11—14 kann man für eine exilische Erweiterung davon, V. 15 ff. für einen späteren Anhang halten. **Wilhelm Lotz.**

Ochino, Bern. — Lauchert, D. Polemik des Ambr. Catarino gegen O. (ZkTh Bd 31 S. 22—50). — Vgl. Wotschke, Briefw. der Schweizer mit den Polen (ARG Erg.-Bd III, passim). **Benrath.**

S. 258 Z. 31 l. Edwards VI. st. IV.

Ockam, Wilhelm von. — S. 265 Z. 47 l. Bebenburg st. Babenburg.

Oden Salomos, s. den Nachtrag z. Art. Pseudepigraphen.

Ökolampad, Joh. — Herr D. Bossert sendet mir folgende Notizen: Hüsgen ist ein heute noch am Mittelrhein verbreiteter Familienname, der mit Hüserle nichts zu tun hat. Ökolampadius ist willkürliche humanistische Deutung des Namens. S. 287, 15 Weinsberg: Stiftung der Prädikatur durch den Rat 8. April 1510, bischöfliche Bestätigung 9. Juni 1510, Präsentation des Joh. Heusgin durch Herzog Ulrich von Wirttemberg bei dem Bischof Lorenz von Würzburg 3. April 1510. Verzicht des Joh. Husschein auf die Prädikatur, die Erh. Schnepf übertragen wird, 5. Juli 1520, s. Blätter für Württ. KG 1895, 40.

W. Hadorn.

Ökumenius. — S. 304 Z. 54 füge hinzu: Einen dankenswerten Anfang dazu hat neuerdings F. Diekamp gemacht durch seine „Mitteilungen über den neu aufgefundenen Kommentar des Ökumenius zur Apokalypse" in den SBA 1901 S. 1046 ff. **Zöckler †.**

v. Oertzen, Jasper, gest. 1893, s. d. Art. Gemeinschaftsbewegung Bd. 23 S. 530, 48 ff.

Ötinger, Friedr. Christoph. — S. 333 Z. 57 l. Vetter st. Vater.
S. 338 Z. 22 l. metaphysische st. methaphys.

Oettli, Samuel, gest. 1911. — D. Samuel Oettli ist geboren am 29. Juli 1846 in St. Gallen als Sohn eines Hausvaters der Rettungsanstalt dort. Die Frömmigkeit der Eltern, von denen freilich die Mutter bald starb, gab ihm und seinen beiden Geschwistern, einem Bruder und einer Schwester, von Anfang an die entscheidende Richtung des Lebens. Der häusliche Gesichtskreis wurde erweitert durch die Fürsorge einer frommen Frau, die sich der verwaisten Kinder mit Hingebung annahm, und durch den Besuch der heimatlichen Kantonsschule, die er als einer der besten Schüler verließ, um in Basel, Zürich und Göttingen Theologie und Orientalia zu studieren (1866—1870). In Göttingen wurde Heinrich Ewald sein Lehrer, der seinen Studien die Richtung auf das AT gab. So verschieden von dem großen Romantiker Oettlis nüchterner, bibelfrommer Sinn auch war, hat er Ewald doch aufs höchste verehrt, und der Einfluß seines Lehrers ist für seine wissenschaftliche Anschauungsweise maßgebend geworden.

Die schweizerischen Universitäten hatten ihn mit den theologischen und kirchlichen Kämpfen seines Vaterlandes vertraut gemacht. Beck war damals nicht mehr in Basel, und der Pietismus ist ihm wohl vom Katheder her nicht in wirksamer Gestalt begegnet. Dafür entstammte seine ererbte Lebensanschauung den pietistischen Kreisen, die durch eine durch französische wie deutsche Kantone gehende Erweckungsbewegung belebt waren. Seine unvermittelte, dem Halben abholde Natur hat auch aus Hagenbachs Vermittlungstheologie keine Kraft zu ziehen gewußt. Viel bedeutsamer war für ihn die Zürcherische Theologie, die von Schweizer und Biedermann beherrscht wurde. Freilich bildete sich seine Anschauung und sein Charakter nicht im Anschluß an sie, sondern im Gegensatz zu ihr. Doch hat diese Auseinandersetzung für die Klarheit seiner Auffassung und die unbefangene Weite seiner Bildung viel bedeutet; auch der ihm eigene kritische Sinn ist gewiß schon damals entwickelt worden. Als junger Pfarrer geriet er später in amtlichen Kampf gegen die von Biedermann geführte kirchliche Reformpartei, deren staatskirchliche Anschauung mit Hegels Philosophie zusammenhing. Der Einfluß dieser Partei war besonders im Thurgau mächtig, wo Oettli nach kurzem Vikariat an der Peterskirche in Zürich (1870/72) als Pfarrer von Roggwil wirkte. Biedermanns Kampf gegen das Apostolische Glaubensbekenntnis trug im Thurgau die Frucht, daß von der Synode das Apostolikum in der kirchlichen Liturgie verboten und durch ein anderes Bekenntnis ersetzt wurde. Obwohl der Wechselbalg ziemlich harmlos aussah, widersprach Oettli dem Beschluß in einer Schrift über Apostolisches oder Neues Bekenntnis (1874) mit größtem Ernste, indem er die Tendenz auf Verflachung des Glaubens rücksichtslos aufdeckte. Als das Ersatzbekenntnis dennoch Gesetz wurde, zog er die Konsequenz und legte mit drei anderen Pfarrern sein Amt aus Gewissensrücksicht nieder (1875).

Bald darauf fand er im Zürcherischen in der Gemeinde Wangen eine neue Heimat (1875), und nach weiteren drei Jahren erschloß sich ihm in Bern die akademische Wirksamkeit, wo er zuerst als Extraordinarius, seit 1880 als Ordinarius für alttestamentliche Theologie wirkte. Die Berner Zeit bezeichnet er selbst als den in manchem Betracht reichsten und glücklichsten Abschnitt seines Lebens. Im Familienkreise, der in Wangen begründet wurde, in der Freundschaft, im Beruf als Mitglied des Bernischen Synodalrates und als Professor entfaltete sich seine ganze Kraft; er schritt auf der Höhe des Lebens. Seine Predigten und

Reden erwiesen seine große Begabung und seine kirchliche Gesinnung, seine Bücher machten ihn auch in Deutschland weithin bekannt. So kam es, daß er 1895 nach Greifswald berufen wurde, wo er als Lehrer und Gelehrter, auch als Rat des Pommerischen Konsistoriums auf breitem Ackerfelde seine Ernte schnitt. Seine edle Erscheinung, seine mannhafte Klarheit und Ruhe, seine umfassende Bildung machten ihn zu einem der besten Männer an der Universität. Bedeutete er so für die theologische Fakultät sehr viel, so brachte ihm doch die Greifswalder Zeit zugleich den Höhepunkt seiner Leiden. Krankheit und Tod seiner Frau nahmen seinem Leben die äußeren Freuden, tiefsten aber sein inneres Glaubensleben aus. Doch zuletzt rüttelte eine schwere Krankheit seines eigenen Gemüts alle Qualen religiöser Angstzustände in ihm auf, als sie im Jahre 1908 endgültig von ihm Besitz ergriff, nachdem sie sich schon früher seit den Berner Jahren periodisch eingestellt hatte. Er sah sich aus aller Tätigkeit gerissen, das Glaubenszentrum seines ganzen Wesens in Frage gestellt, Gottes Evidenz in Verborgenheit versunken. Aber in dem allen hat sein Christusglaube schließlich überwunden, hat sein Leben eine seltene Größe empfangen, wie sie nur im Leiden erreicht werden kann. Am 23. September 1911 in der Morgenstunde ist er in Illenau in Baden sanft und still entschlafen; sein Grab hat er in Basel in der schweizerischen Heimaterde.

Es ist nicht möglich, Oettlis wissenschaftliche Arbeit von seinem Leben zu lösen; Wissenschaft und Leben waren für ihn unzertrennlich, weshalb seine ganze Theologie einen praktischen Zug trägt. Freilich beherrschte er die theoretische Seite des alttestamentlichen Studienkreises in hohem Maße. Doch das Ziel auch seiner wissenschaftlichen Arbeit war, dem Verständnis der Gebildeten den Inhalt der Bibel zu erschließen, die ihm niemals nur Gegenstand gelehrter Forschung war, sondern Zeugnis göttlicher Offenbarung. Er gehörte der biblischen Schule an, in der die Gewißheit über die Göttlichkeit der Offenbarung als der unmittelbare Ertrag des frommen Erlebnisses gefaßt ist. Auf diese praktische Gewißheit kam ihm alles an, sie stellte er in seinen schönen Predigten in den Vordergrund, von denen eine ganze Reihe als Sammlung „Wir haben geglaubt und erkannt" (1902) oder einzeln erschienen sind. Alle sind aus tiefer Lebenserfahrung entsprungen, die Gedanken stellen den Hauptpunkt heraus, um den sich die Ausführungen in klarer Folge anschließen. Besonders die göttliche Macht und Kraft im Leiden kommt zu vollkommenem Ausdruck. Der Förderung christlicher Bildung dienen aber auch zahlreiche Aufsätze und Vorträge, die er in der Schweiz und in Deutschland veröffentlichte. Lebensfragen dichterischer, geschichtlicher, philosophischer, religiöser Art faßte er zusammen in dem schönen Buche „Ideal und Leben" (1894), das in der Berner Zeit entstanden ist und seine umfassende Kenntnis der Kämpfe und Fragen des geistigen Lebens seiner Zeit erkennen läßt. Auch in Deutschland schrieb und sprach er zu den Zeitfragen des christlichen Lebens, doch fehlt hier eine literarische Sammlung seiner zahlreichen Schriften. Immer suchte er die rechte Stellung des Glaubens zu den aufgetauchten Fragen aufzuweisen, zur Klärung und Beruhigung beizutragen. Doch zugleich war er frei von jeglicher Ängstlichkeit und forderte für die wissenschaftliche Kritik und ihren Ertrag das Recht der Anerkennung. So entstanden die Schriften über Glaube und Kritik (Kirchliche Monatsschrift); Die Bedeutung Abrahams für den christlichen Glauben (1895); Falsche Propheten (1896); Jahve und Baal (1898); Das Königsideal des Alten Testaments (1899); Kampf um Babel und Bibel (4. Aufl. 1903); Ist der Gott des Alten Testaments unser Gott? (1903); Die Propheten als Organe der göttlichen Offenbarung (1904); Die Autorität des Alten Testaments für den Christen (1906); Die revidierte Lutherbibel (1908).

Als Gelehrter zeigt er den Einfluß Ewalds; doch fehlt ihm die romantische Betrachtungsweise, statt deren bei ihm die praktische hervortritt. Ewaldisch sind die Grundzüge seiner Geschichtsanschauung von der alttestamentlichen Religion, in der das Altersverhältnis von Kultus und Prophetie eine besondere Rolle spielt. Durch Wellhausen war dies Verhältnis umgekehrt als bei Ewald bestimmt worden, und Oettli kam gerade nach Greifswald, als die neue Auffassung ihren Sieg an den deutschen Universitäten feierte. In vielem hat er der neuen Anschauung ohne Rückhalt zugestimmt, namentlich auf dem Gebiete der Literaturgeschichte. Doch mit dem Satz der Entwicklung von einer Naturreligion zur prophetischen, und dem vom Prophetismus zum Gesetz hat er sich nie befreundet; sein Glaube an den permanenten Fortschritt des geistigen Lebens war sehr gering, und die Geschichte hat ihn darin nicht enttäuscht. Mit Nachdruck hob er den wunderbaren Grundzug der Jahvereligion hervor, der nur im Offenbarungsglauben seine Erklärung fand; Abraham und Mose standen für ihn nicht in undurchdringlichem Dunkel, die Anfänge des Gesetzes führten auf Mose zurück. Amos und Hosea bewiesen ihm nicht, daß der Kultus der Priesterschrift ihrer Zeit unbekannt

war, sondern erwiesen durch die Anspielungen auf kultische Einrichtungen, daß die kultische Praxis damals nicht wesentlich anders war als in der Priesterschrift. Auch sah er bei ihnen keine absolute Verwerfung des Kultus, sondern nur der Bewertung des opus operatum (Der Kultus bei Amos und Hosea, 1897; Amos und Hosea, 1901). Diese konservative Auffassung hat manches korrigiert, worin man im anderen Lager über das Ziel hinausschoß. Den Abschluß seiner geschichtlichen Studien bildet die Geschichte Israels bis auf Alexander den Großen (1905), sein Hauptwerk. Auch hier verbindet er mit der Anerkennung neuerer Erkenntnisse die konservative Stellung zur Überlieferung, seine Behandlung der Sagengeschichte wird in Zukunft noch allgemeinere Anerkennung finden, sie ist unbefangen gegenüber alten und neuen Theoremen. Neben dem Interesse an der politischen und Religionsgeschichte ist hier auch das an der Kulturgeschichte erkennbar. Der Kulturgeschichte widmete er außerdem mehrere Studien, so die Schrift über das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels (1903) und die über die Ehe im Volke Israel (Politisches Jahrbuch der Schweizerischen Eidgenossenschaft 1908). Die Entdeckung des berühmten babylonischen Gesetzbuches, die soviel Staub aufwirbelte, veranlaßte ihn zu ruhiger Forschung über das Verhältnis des babylonischen und israelitischen Rechts, und beide Schriften enthalten eine Fülle von feinen Beobachtungen, die durch Streiflichter auf die Kulturzustände der Gegenwart belebt sind, an denen er eine geistvolle, feine Kritik übt.

Und wie er die geschichtlichen Studien bis in das letzte ihm vergönnte Arbeitsjahr (1908) fortsetzte, so war es mit den exegetischen Arbeiten. Wenn er auch der Quellen- und Textgeschichte keine gesonderten Studien widmete, so verraten doch seine Kommentare, ein wie feiner Beobachter er auch hier war. Namentlich der textkritische Anhang zu seiner Schrift über Amos und Hosea (1901) wird auch künftigen Exegeten noch als Fundgrube klarer, wohlabgewogener Konjekturen dienen. Für einen weiteren Kreis waren die Auslegungen im Kurzgefaßten Kommentar von Strack und Zöckler bestimmt, in dem Oettli die Bearbeitung mehrerer nicht gerade besonders dankbarer Bücher übernahm, wie die von Deuteronomium, Josua und Richter, 1893; Ezra, Nehemia und Chronik (1889); von Hohem Lied und Klageliedern (1889) und von Ruth (1893). Sein dichterisches Lieblingsbuch war aber Hiob, zu dem er seine letzte veröffentlichte Auslegung schrieb (1908); denn seine Erklärung Deuterojesaias, die er mit in seine Krankheitszeit nahm, hat er nicht selbst mehr abschließen können. Er befreite das Gedicht von den späteren Zusätzen, besonders die Elihureden, die den Plan verwischen, und suchte den zertrümmerten dritten Gesprächsgang durch eine originale Disponierung der Fragmente verständlich zu machen. Vor allem lag ihm aber daran, im Problem des unschuldigen Leidens das Rätsel des Deus absconditus herauszuarbeiten. Die Lösung verlegte er dahin, wo sie nach des Dichters Absicht zweifellos liegt, in die Erscheinung Gottes (c. 38 ff.), in deren Anschauen und Empfinden Hiob die Gottesgewißheit und die Läuterung seines Gemüts wiederfindet. Man kann merken, was Oettli zu der großen Dichtung, der er schon in seinem Buch über Ideal und Leben eine Studie gewidmet hatte, immer von neuem hinzog. Es war die Analogie zu dem Rätsel seines eigenen Leidens, in dem sich „des Argen Nebelflor zwischen seine Augen und die Züge des Ewigen legte". Aus dem mächtigen Gedicht Hofmanns, das Oettli seiner Erklärung Hiobs voranstellte (S. 19), kann man auf den Denkstein seines eigenen Lebens den Vers schreiben:

Wenn dir die Schatten dieser Zeit
Verschwinden in der Nichtigkeit,
So wird an ihrer statt erscheinen
Das mächt'ge Haupt des ewig Einen.

O. Procksch.

Olevianus, Kaspar. — Zu Olevians Wirksamkeit in Trier vgl. meine Schrift: Die Reformation in Trier 1559 und ihre Unterdrückung, 2 Hefte. Leipzig, Verein für Reformationsgeschichte 1906 und 1907. — Akten hierüber aus dem Marburger Archiv veröffentlichte auch H. Heppe 1849 in Niedners ZhTh, Bd 19, 416 ff. **Ney.**

Olivi, Petrus Johannis und die Olivisten. — Zu S. 366: E. Knoth, Ubertino v. Casale. Beitrag z. Geschichte der Franziskaner an der Wende des 13. u. 14. Jahrhunderts. Marburg 1903. **Hauck.**

Opferkultus im AT. — Neuere Literatur: Otto Schmitz, Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des NT, Tübingen 1910. **v. Orelli.**

Oratorium der göttlichen Liebe. — Neues bei Friedensburg in Quellen und Forschungen aus städt. Arch. VII, 251—267; Ehses, RQS Bd XIV, XV; Tacchi-Venturi in Storia della Compagnia di Gesù in Italia, Bd I. **Benrath.**

Orgel. — H. Degering, Die Orgel, ihre Erfindung u. ihre Geschichte bis z. Karolingerzeit. Münster 1905. O. Kinkeldey, Orgel u. Klavier in der Musik des 16. Jahrh.s. Leipz. 1910. **Hauck.**

Orientalische Kirche. — Eine leider nur kurze Abhandlung über „Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche in Mittelalter und Neuzeit" bietet Bonwetsch in „Die Kultur der Gegenwart", herausgeg. von P. Hinneberg, I, 4, 1, 1906, 2. Aufl. 1909. Vgl. ferner A. Fortescue, The orthodox eastern church, London 1907; W. Adeney, The greek and eastern churches, Edinburg 1908 (behandelt auch die Nebenkirchen). — K. Lübeck, Die christlichen Kirchen des Orients 1911 (in „Sammlung Kösel", also von einem streng römisch-katholischen Verfasser, aber von Wert, auf guten längeren Reisebeobachtungen ruhend). Aurelio Palmieri, O.S.A., La chiesa russa. Le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale, 1908, dazu mein Bericht über „Die kirchl. Notstände u. Reformbestrebungen in Rußland" in Deutsch-Evangelisch I, 1910, S. 489 ff. W. Rosanow, Die Kirche in Rußland, in „Russen über Rußland", herausgeg. von J. Melnik, 1906, S. 180—208. — S. 436 Z. 59. Das Werk von Mesoloras ist seit 1904 (*τόμος δεύτερος, τεῦχος Β´*) vollständig geworden. Der Schlußband, der die *μυστήρια* und sonstigen *τελεταί* der Kirche behandelt, ist noch besonders willkommen. (Ich hätte Z. 60 wohl erwähnen sollen, daß das *παράρτημα* zum *τόμος πρῶτος* welches 1893 erschien, die *βιβλία συμβολικά* der orientalischen Kirche zusammenstellt; eine Ausgabe derselben seitens eines Griechen gab es noch nicht.) — Zu dem Abschnitt über den gegenwärtigen Bestand der Kirche S. 444 ff. vgl. K. Roth, Geschichte der christlichen Balkanstaaten, 1907, (in „Sammlung Göschen"). In den Zeitschriften, die ich Z. 47, 56 u. S. 445, 4 nannte, wäre eine Reihe von Aufsätzen namhaft zu machen; ich verzichte jedoch darauf sie hier einzeln zu bezeichnen. Diese Zeitschriften, zumal auch die Byzant. Ztschr., muß man stetig zur Hand haben. — S. 444 Z. 34: Die im Buchhandel längst vergriffene Kimmelsche Sammlung ist mit gewissen sachgemäßen Modifikationen neu ediert von Jon Michalcescu, *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας*, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenserzeugnisse der griech.-orient. Kirche, 1904. — Das Kirchenrecht hat eine größere Anzahl neuer Darstellungen von Einzelmaterien erhalten, besonders von *Κωνστ. Μ. Ράλλης*. Das bedeutendste Werk dieses Professors des Kirchenrechts an der Universität Athen ist das über die Kirchenstrafen: *Ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, 1907, 627 S. (Vgl. auch *Δ. Ἀ. Πετρακάκος, Συμβολαὶ εἰς τὸ ποινικὸν δίκαιον τῆς ὀρθ. ἀνατ. ἐκκλησίας*, 1909). Andere kleinere betreffen das Recht der Versetzung bzw. der Abdankung der Bischöfe, der Klosterklausur, der Vereinigung von Klöstern, der Unveräußerlichkeit des Kirchenguts, das Recht der Prozessionen, das Patenrecht usw.; für Theologen am interessantesten ist die Schrift *Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθ. ἀνατ. ἐκκλησίας*. Athen 1905. In deutscher Sprache hat der schon genannte Petrakakos ein Werk veröffentlicht, das u. a. zeigt, wie tolerant in vielen Beziehungen die orthodoxe Kirche, speziell in Griechenland, ist: Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orth. morgenl. Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands, 1905. Derselbe Autor bietet eine allgemeine Darstellung der Ordnungen, Sitten, Rechte des Mönchslebens in dem Werke *Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθ. ἀνατ. ἐκκλησίᾳ*. I, 1907. Für das russische Kirchenrecht ist belangreich: L. K. Goetz, Kirchenrechtl. und kulturgeschichtl. Denkmäler Altrußlands, nebst Geschichte des russ. Kirchenrechts (in „Kirchenrechtl. Abhandlungen", herausgeg. von U. Stutz. 18. u. 19. Heft), 1905; von dems.: Staat und Kirche in Altrußland, 1908 (Kiever Periode, 988—1240; vgl. von ihm auch: Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands, 1904). Ferner: A. S. Prugawin, Die Inquisition der russ.-orth. K. Die Klostergefängnisse, 1905. — Für den Stand der Theologie in der orth. Kirche, wenigstens in Griechenland, hat ein gewisses Interesse die kleine Schrift von *Δ. Σ. Μπαλανός, Εἶναι ἡ θεολογία ἐπιστήμη;* 1906. Von demselben notiere ich die gegen A. Ritschl und mich gerichtete Streitschrift: *Εἶναι ἡ ὀρθόδοξος ἑλληνικὴ ἐκκλησία μόνον κοινωνία λατρείας*; 1904. Nur erst begonnen ist ein großes Kontroverswerk von dem Z. 14 genannten Aur. Palmieri Theologia

dogmatica orthodoxa ecclesiae graeco-russicae, tom. I, 1911 (vielfach recht lehrreich; s. meinen Bericht ThLZ 1911, Sp. 467—69). Für eine gewisse Art der Frömmigkeit bezeichnend ist G. S. Petrow, Das Evangelium als Grundlage des Lebens. Nach d. 21. russischen Auflage übersetzt von A. v. Mickwitz, 1905. — Zu S. 451, Z. 60 „Ikonostase" s. jetzt den Aufsatz von K. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in d. griech. K., Archiv f. Religionswissensch. IX, 1906, S. 365—84. — Zu S. 460 Z. 22 ff. Herr Prof. Nilles S.J. in Innsbruck teilt mir mit, daß Maltzew falsch übersetzt hat, wenn er unter den „drei Hierarchen" neben Basilius und Chrysostomus den „Gregorios Dialogos" (d. i. Papst Gregor I.) als Festheiligen des 30. Januars erscheinen läßt. Der slawische Text des Menologions ergibt, daß „Gregorios Theologos" (d. i. Gregor von Naziianz) gemeint ist, und das Fest wirklich den „drei ökumenischen Lehrern" gilt. — S. 463 Z. 10 schalte ein: H. Gelzer, Vom heiligen Berge und aus Makedonien, 1904. — S. 463 Z. 25 Die Schrift von Radulowits gehört nicht in diesen Zusammenhang, sie betrifft lediglich sozial-ökonomische Verhältnisse. — Beachtenswert sind eine Reihe von Aufsätzen über die Frömmigkeit in Rußland, die sich in Th. Steinmanns Zeitschr. „Religion u. Geisteskultur" finden: von Masaryk, I, 1907, S. 87 ff., K. K. Graß, II, 161 ff., W Schmidt III, 83 ff., S. Lade, ib., 236 ff. **Kattenbusch.**

S. 447 Z. 53 schalte hinter beste Ausgabe ein: des Nomokanon.
S. 448 Z. 30 l. praktisch st. praktische.
S. 449 Z. 46 setze hinter durchgedrungen ein Klammerschlußzeichen.
S. 453 Z. 58 l. bisher sieben st. bisher sechs.
S. 455 Z. 20 schalte hinter Leskien ein: A. „Bibelübersetzungen".

Orientius. — L. Bellanger, Le poème d'O., Par. u. Toulouse 1903, und Recherches sur St. Orens, évêque d'Auch, Auch 1903; L. C. Purser, M. Bellangers O., Dubl. 1904. Bellanger bietet unter Berücksichtigung aller textkritischen Arbeiten seit Ellis eine neue kritische Ausgabe des Commonitorium und der Laudationes mit französischer Prosaübersetzung. Die (jambischen) Gebete hält er für unecht, die Bedenken gegen die Herkunft der S. 467, 50 f. genannten (daktylischen) Bruchstücke von O. scheinen ihm nicht durchschlagend. Erschöpfende Literaturangaben. Berichtigung: S. 467, 51 l. laudationes (orationes) st. laudatio. **G. Krüger.**

Origenes. — S. 468 Z. 41. Cl. Jenkins, Origen on I. Corinthians JThSt IX 1908, 231 ff. 353 ff. 500 ff. X 1909, 29 ff.; zum Text vgl. C. H. Turner, JThSt X 270 ff. A. Ramsbotham, The Commentar of Origen on the Epistle to the Romans, JThSt XIII 1912, 209 ff. W. Wilbrand, Ambrosius u. d. Kommentar d. Orig. zum Römerbr., Bibl. Ztschr. VIII 1910, 26 ff. — S. 469 Z. 21. F. de Laforge, Origène; controverses auxquelles sa Théologie à donné lieu, 1905. F. Prat, Origène, théologe et exégète, 1907. — Z. 31. J. Martin, La critique biblique dans O., Annales de Philos. chrét. LXXVII 1906, 268 ss. — Z. 38. L. Thorndike, The Attitude of O. and Augustin towards Magic, The Monist XVIII 1908, 48 ss. — Z. 47. Sündenvergebung: J. Stufler, D. Sündenvergebung bei O., ZkTh XXXI 1907, 193 ff. — Z. 61. Die Chronologie ist aufs neue erörtert von Harnack, Altchr. Literaturgesch. II 2 S. 26 ff.; vgl. dazu E. Preuschen, Z. Lebensgesch. d. O., ThStKr LXXVIII 1905, 359 ff. — S. 470 Z. 5 l. 70 statt 69. Die Verfolgung ist bereits im Herbst 250 erloschen, Origenes also wohl in diesem Jahre aus dem Gefängnis entlassen worden. Daß er sich über die Verfolgung brieflich geäußert haben kann (Euseb. h. e. VI 39, 5), ist daher durchaus verständlich. — S. 472 Z. 42 l. Septimius. — S. 474. E. Preuschen, D. Stenographie i. Leben des O., Archiv f. Stenogr. LVI 1905, 6 ff. 49 ff. — Z. 16. Die Reise nach Palästina fällt vor das Jahr 229 (s. u.). — Z. 39 l. ep. 146, 1 st. ep. 85. Die Maßregel des Demetrius ist älter und hängt, wie Schwartz (NGGW 1905 S. 182 f.) gezeigt hat, vermutlich mit Verwaltungsreformen in Ägypten zusammen, die Septimius Severus 202 durchführte. Damals erhielten hervorragende Komen eine nominelle städtische Selbstverwaltung. Es liegt also nahe, daran zu denken, daß die Einsetzung von Bischöfen den Zweck hätte, keine selbständigen kirchlichen Metropolen aufkommen zu lassen. Wenn aber Demetrius der Schöpfer der ägyptischen Bistümer war, wird er das Recht der Ordination seinem Stuhl gewahrt haben, und so begreift sich leicht der kirchenrechtliche Konflikt im Falle des Origenes. — Z. 56. Die Übersiedelung nach Cäsarea erfolgte im 10. Jahre des Alexander Severus, das nach ägyptischer Rechnung vom 29. 8. 229 bis 29. 8. 230 lief;

s. Schwartz, NGGW 1905 S. 182, 2. — S. 478 Z. 18 ff. Zu dem von O. benutzten Text des NT vgl. Hautsch, D. Evangelienzitate des Origenes, TU XXXIV 2a, 1909. v. Soden, D. Schriften d. NT I 2 S. 1510 ff. O. hat häufig gedächtnismäßig zitiert und sich gegenüber dem Text nicht selten Freiheiten erlaubt, die zuweilen auch in die Hss. Eingang gefunden haben. Die Quelle der Verwilderung, über die er klagt, wäre ihm wohl deutlich geworden, wenn er das Diatessaron gekannt hätte, das ihm wie Clemens Alex. vollständig entgangen zu sein scheint, obgleich es in der syrischen Kirche zu seiner Zeit der offizielle Text gewesen ist. Aber das griechische Original war in Italien verschollen und syrisch verstand O. nicht, wie auch seine Kenntnisse des Hebräischen dürftig geblieben sind, so erstaunlich sie auch zu seiner Zeit für einen geborenen Griechen sein mochten.

S. 487 Z. 58 l. 10 st. 19. **Erwin Preuschen.**

Orosius. — S. 494, 21 füge bei: H. Kaczmarczyk, De Orosii codice Rhedigerano, Diss., Bresl. 1909.

S. 494 Z. 49 l. factis st. facta. **G. Krüger.**

Osnabrück, Bistum. — F. Jostes, Die Münsterische Kirche vor Liudger u. die Anfänge des Bist. Osnabrück, Ztschr. f. vaterl. Gesch. u. Altertumskunde 62. Bd 1904. M. Tangl, Forschungen zu Karolingerdiplomen, Arch. f. Urkundenforschung 2. Bd 1909 S. 186 zeigt, daß die 8 Osnabrücker Karolingerdiplome u. 2 Diplome Ottos I. von B. Benno II. gefälscht sind. S. 310 ff. behandelt er die Anfänge des Bistums: er findet sie in der Erhebung des Lütticher Missionsgebiets zu einem Bistum durch Karl d. Gr. W. Stephan, Beiträge z. Urkundenwesen des B. Osnabrück v. 11—13. Jahrh. Marb. Dissert. 1902. H. Hagemann, D. Osnabr. Domkapitel in seiner Entwickelung bis ins 14. Jahrh. Greifsw. Dissert. 1910. N. Hilling, Die Westfäl. Diözesansynoden bis z. Mitte des 13. Jahrh.s. Lingen 1898. H. Hoogeweg, Verzeichnis der Stifter u. Klöster Niedersachsens. Hannov. 1908. — F. Philippi, Norberts Vita Bennonis eine Fälschung. NA 25. Bd S. 767 ff. Scheffer-Boichhorst, Norberts Vita Bennonis . . . eine Fälschung? SBA 1901 S. 132 ff. H. Breßlau, Die echte u. die interpolierte Vita Bennonis, NA 28. Bd S. 77 ff. M. Tangl, Die Vita Bennonis u. das Regalien- u. Spolienrecht, NA 33. Bd S. 77 ff. Die echte Vita Bennonis ist von Breßlau in der Scr. rer. Germ. 1902 herausgegeben.
Hauck.

Ossat, Arnold d'. — Zur Literatur: A. Degert, Le card. d'Ossat, évèque de Rennes et de Bayeux (1537—1604), sa vie, ses négocitions à Rome. Paris 1894. **Benrath.**

Ostiarius. — In den SBA 1910, 551 ff. bespricht Harnack eine heidnische Inschrift aus Arles, in der Ostiarius als militärische Charge begegnet. — Im Mannheimer Museum befindet sich die Grabinschrift des christlichen Ostiarius Ursatius aus Trier, der im Alter von 67 Jahren starb. Sein Sohn besorgte das Begräbnis (Kraus, Christl. Inschriften der Rheinlande Bd 1 N. 165 Tf. 16, 3). **H. Achelis.**

Otter, Jakob. — S. 526 Z. 52 l. ZKG st. ZGK.

Otto I., Bischof von Bamberg. — S. 532 Z. 2 l. 1090 st. 1190.

Otto I., Bischof v. Freising. — J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos v. Fr., Philos. JB. 18. Bd S. 156; Otto v. Fr. als Theolog, Kathol. 85. Bd S. 81 ff.; Ottos v. Fr. Eschatologie, ZkTh 29. Bd S. 445. Die geschichtsphilosophische u. kirchenpolitische Weltanschauung Ottos v. Freising, Freiburg 1906. W. Levison, Otto v. Freising u. das Privilegium Friedrichs I. für Österreich. NA 34. Bd 1908 S. 210 ff. A. Hofmeister, Studien über Otto v. Freising. NA 37. Bd 1911 u. 1912 S. 101 ff. u. S. 635 ff. B. v. Simson, Über die verschiedenen Rezensionen von Ottos u. Rahewins Gesta Friderici I. NA 36. Bd 1911 S. 683 ff. **Hauck.**

Oudin, Remi. — S. 539 Z. 25 l. Jurieu st. Jurien.

Overbeck, Franz Camill, gest. 1905. — Vgl. „Zur Erinnerung an Herrn Professor Dr. Franz Overbeck" Basel, Reinhardt 1905, ferner die Nekrologe von Eberhard Vischer in den „Basler Nachrichten" vom 28. Juni 1905 und im „Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz" vom 8. Juli 1905 und von C. A. Bernoulli in der „Neuen Zürcher Zeitung" vom 30. Juni 1905.

Von demselben „Franz Overbeck“ im Basler Jahrbuch 1906 S. 136 ff. und „Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft“, 2 Bde, E. Diederichs, Jena 1908. Im ersten Bande dieses Werkes S. 439 ff. ist ein von O. selber zusammengestelltes Verzeichnis sämtlicher bei seinen Lebzeiten erschienenen Publikationen abgedruckt. Siehe endlich noch Eberhard Vischer, „Die Lehrstühle und der Unterricht an der theol. Fakultät Basels“, Helbing & Lichtenhahn Basel 1910 S. 103 ff

Franz Overbeck entstammte einem deutschen Geschlechte. Sein Großvater war jedoch aus Frankfurt nach England ausgewandert und britischer Staatsangehöriger geworden, sein Vater später als Kaufmann nach Rußland übergesiedelt. Hier, in Petersburg, wurde der spätere Theologe am 16. November 1837 geboren, kam aber noch als kleines Kind zu Verwandten seiner Mutter, die eine katholische Französin war, nach Paris und erhielt in Frankreich seine erste Erziehung. An diese internationale Herkunft erinnerten noch später seine Belesenheit in der französischen Literatur und die vollkommene Beherrschung der französischen Sprache. Als seine Heimat hat jedoch Overbeck Sachsen und speziell Dresden betrachtet, sich auch anfangs der 60er Jahre in dieser Stadt naturalisieren lassen. Schon nach der Revolution von 1848 hatte sich die Mutter mit den Kindern in der sächsischen Residenz niedergelassen, während der Vater noch einige Jahre in Petersburg festgehalten wurde. In der Kreuzschule bereitete sich Overbeck auf die Universität vor und studierte von 1856—60 in Leipzig, Göttingen und dann noch einmal in Leipzig Theologie und schloß sich hier in herzlicher Freundschaft an den drei Jahre älteren Heinrich von Treitschke an, der sich soeben als Privatdozent für Geschichte habilitiert hatte und sofort zahlreiche Zuhörer um seinen Lehrstuhl sammelte. Nach bestandenem Kandidatenexamen brachte Overbeck ein weiteres Jahr zu seiner Ausbildung in Berlin zu und habilitierte sich 1864 für das Fach der neutestamentlichen Exegese in Jena. Wie er in der Widmung der „Abhandlungen zur Geschichte des Kanons“ sagt, war es die freundliche Aufnahme, die allerhand Skrupeln des jungen Lizentiaten bei Karl Hase, dem Haupte der Jenenser Fakultät, fanden, sowie dessen „ermunternde Gütigkeit“, die ihn bestimmten, sich gerade für diese Universität zu entscheiden. Hier in Jena erhielt der 32jährige Privatdozent, nachdem er drei Jahre vorher eine aus Gießen kommende Anfrage ablehnend beantwortet hatte, am 8. Januar 1870 nach vorhergehenden Verhandlungen einen Ruf nach Basel und betrat, indem er ihm Folge leistete, den Boden, dem er bis zu seinem Tode treu geblieben ist. Er war, zunächst als außerordentlicher Professor, angestellt worden „mit der Verpflichtung, 10—12 Stunden unter besonderer Berücksichtigung der neutestamentlichen Exegese und der älteren KG zu lesen“. Als 1874 der bisherige Ordinarius für KG, Karl Rud. Hagenbach, starb, gab es sich ganz von selber, daß dessen Nachfolger, Rud. Stähelin, sich mit O. in die historischen Hauptkollegia teilte und selber über die Geschichte der Kirche seit der Reformation, Dogmengeschichte und Geschichte der protestantischen Theologie las, während die Vorlesungen seines Kollegen dem Vortrage der allgemeinen KG bis zum Ausgange des Mittelalters und der Exegese des Neuen Testaments gewidmet waren. Schon im W.-S. 1871/72 war O. zum ordentlichen Professor ernannt worden. 1876 bekleidete er das Rektorat und fünfmal in regelmäßigem Turnus das Dekanat. Ferner gehörte er längere Zeit als Vertreter der theologischen Fakultät der Bibliothekskommission an und stand während 25 Jahre der von der Regenz (dem akademischen Senate) gewählten Kommission vor, die jeden Winter einen Zyklus von akademischen Vorträgen veranstaltet. 1897 trat er in den Ruhestand und starb am 26. Juni 1905. Kurz vorher noch hatte er die Urkunde erhalten über seine anfangs des Jahres durch die schottische Universität Saint Andrews vorgenommene Promotion zum Doctor of Divinity.

Overbecks Berufung nach Basel war eine Konzession an die Vorkämpfer einer kirchlichen Reform, die seit Jahren nach einem liberalen Professor gerufen hatten und die Anstellung eines Universitätslehrers, der nicht bloß auf dem Katheder im Sinne ihrer Bestrebungen sich betätigen sollte, um so eifriger betrieben, als es ihnen nicht gelang, in die sich energisch gegen jede Neuerung abschließende Geistlichkeit eine Bresche zu schlagen. Schon 1863 hatten 25 Studierende der Theologie eine Petition an den Großen Rat gerichtet und neue Lehrstühle für alt- und neutestamentliche Exegese und die systematischen Disziplinen verlangt und diese Forderung durch den Nachweis zu begründen versucht, daß die Fakultät nicht mit genügenden Lehrkräften ausgerüstet sei, und daß nur eine einzige Richtung an ihr zu Worte komme. Und als in das neue Universitätsgesetz von 1866 ein Paragraph aufgenommen worden war, der den Behörden die Möglichkeit eröffnete, eine fünfte Professur zu errichten, ging noch in demselben Jahre dem Bürgermeister und dem Rate eine Eingabe zu, in der der Verein für kirchliche Reform einen theologischen Lehrer verlangte, der

entschieden und würdig eine freiere wissenschaftliche Richtung vertrete. Schon damals war im Schoße der Behörden Overbecks Name genannt worden unter denen, die für die neue Stelle in Betracht kommen könnten. Man hatte jedoch von ihm als einem außerhalb Jenas wenig bekannten Anfänger abgesehen. Als jedoch Mangold in Marburg, der schließlich gewählt worden war, die bereits gegebene Zusage wieder zurückzog, trat O. aufs neue in den Gesichtskreis der Behörden als „ein freisinniger Theologe, der vermöge seiner gründlichen Gelehrsamkeit, seines wissenschaftlichen Rufes und seines verträglichen Charakters vorzüglich geeignet erscheine, als fünfter Professor die kritische Theologie an der Fakultät zu vertreten", und sich durch eine seltene Gewissenhaftigkeit, sowie durch Scharfsinn und Einfachheit auszeichne. Seine Wahl erfolgte schließlich trotz einer neuen Eingabe des Reformvereines, die betonte, mit der Wahl Overbecks würde man denselben Mißgriff begehen wie mit der Mangolds; denn die philosophische und spekulative Theologie, die der Verein gerade für die Grundlage und wichtigste Seite der neuen Theologie halte, liege ihm ferner. Auch habe der Verein die Auskunft erhalten, daß Herr O. noch durch keine namhafte literarische Arbeit seine Tätigkeit bewiesen habe, sein Vortrag wenig ansprechend und seine Sinnesart eine zu ruhige und gefügige sei, um ein selbständiges, kräftiges Auftreten gegenüber einer kompakten und entschiedenen Gegenpartei erwarten zu lassen.

In der Tat zeigte sich auch sofort, daß nichts dem Gewählten ferner lag, als sich in die heftigen kirchlichen Parteikämpfe zu mischen, die damals und in den folgenden Jahren in Basel geführt wurden. Seine Wahl befriedigte deshalb gerade die am allerwenigsten, die am entschiedensten einen Vertreter einer freieren wissenschaftlichen Richtung gefordert hatten. „Wissenschaftlich bin ich", schrieb O. Ende 1871 an Heinrich von Treitschke, „viel radikaler als diese Leute, praktisch fassen sie die Dinge an fast ohne Ahnung von ihrem schweren Ernst und machen sich eine Religion von bequemen Phrasen zurecht. In dieses gewisse Ordnung zu bringen, fühle ich nicht Kraft noch Beruf, so halte ich mich zunächst an meine amtliche Tätigkeit."

Als Overbeck nach Basel berufen wurde, waren neben seiner Habilitationsschrift (Quaestionum Hippolytearum specimen) 40—50 Rezensionen, einige Aufsätze in der ZwTh und einige Artikel in Daniel Schenkels Bibellexikon im Drucke erschienen. Außerdem hatte er soeben die Neubearbeitung von de Wettes Kommentar zur AG abgeschlossen. Während das Vorwort des Buches noch in Jena geschrieben ist, bezeichnet der Titel Overbeck bereits als a. o. Professor in Basel. Mit Recht rühmt ein neuerer Kritiker (Wellhausen in den Noten zur AG, GGN Philolog.-histor. Abteilung 1907 S. 21) diesem Werke ungewöhnliche Gründlichkeit nach (vgl. auch P. W. Schmidt, de Wette-Overbecks Werk zur AG und dessen jüngste Bestreitung, Helbing & Lichtenhahn, Basel 1910). Kein Lob verdient jedoch seine Gestalt. Da O. seine Erklärung in der Form von Zusätzen zu de Wettes unverändertem Texte darbietet, wird der Leser von dem Bearbeiter meist immer aufs neue darüber belehrt, daß das, was er soeben von de Wette vernommen hat, unhaltbar sei; denn während de Wette noch in dem letzten Vorworte eine Auseinandersetzung mit „der zerstörenden Baurschen Kritik" als überflüssig abgelehnt hatte, war es O. selbstverständlich, daß er sich einer Überarbeitung des Kommentars nur von diesem so herbe abgewiesenen Standpunkte aus unterziehen könne. Dies bedeutete freilich nicht, daß er sich rückhaltlos die Auffassung der „Tübinger" angeeignet hätte. Es schien ihm vielmehr unmöglich zu sein, auf dem von den Kritikern der AG bisher meist betretenen Wege die Tatsache genügend zu erklären, daß die AG ebenso eminent heidenchristlich als schlecht paulinisch sei. Und es ergab sich ihm, „daß die AG sich nicht begreifen läßt als eine zwischen die urchristlichen Parteien des urapostolischen Judenchristentums und des paulinischen Heidenchristentums sich stellende Schrift", vielmehr als „der Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflußten Heidenchristentums, sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinanderzusetzen."

Wenn somit O., als er nach Basel kam, nach seinem eigenen Zeugnisse nichts anderes wußte, als daß er ein „Tübinger" sei, so hieß dies nicht, daß er sich irgendwie an das von Baur und seinen Schülern entworfene Bild des Urchristentums gebunden gefühlt hätte. Noch weniger hatte er sich die auf Hegel gegründete Religionsphilosophie angeeignet. Wohl aber glaubte er sich als Baurs Schüler betrachten zu sollen, weil dieser, wie er meinte, siegreich das Recht erstritten hatte, „das Urchristentum rein historisch, d. h. wie es wirklich gewesen ist, darzustellen". Für dieses Recht trat denn auch O. in der Rede ein, mit der er seine Lehrtätigkeit in Basel begann (Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie, Basel, Schweighauserſche Buchhandlung 1871). Er nahm dabei seinen Standpunkt noch durchaus innerhalb einer

Theologie, der er „die moralische Aufgabe" zuwies, „die innere Harmonie zwischen unserm Glauben und unserm wissenschaftlichen Bewußtsein herzustellen." Und auf die Frage, ob eine Kritik, welche die historischen Voraussetzungen des ältesten Protestantismus verschiebe, „notwendig den Verdacht gegen sich habe, dem Protestantismus feindselig zu sein", fand er noch die Antwort: „Wer im Sinne der heutigen Bibelkritik arbeitet, wird am wenigsten in seiner Arbeit irre zu machen sein, solange er zum Protestantismus noch ein moralisches Verhältnis hat, solange in ihm noch lebendig ist die Erinnerung an die unschätzbaren Güter reineren Glaubens und tieferer Erkenntnis, die wir ihm und seinen ersten streitbaren Bekennern verdanken." Damit stimmt überein, daß er am Schlusse des Vorwortes zu der Erklärung der AG versichert, er suche in seinem Kommentare nichts anderes, als „mit allgemein geltenden Methoden der Exegese den historischen, d. h. heutzutage den einzigen Sinn der AG möglichst genau zu eruieren", am Streite der Theologie aber habe er für seine Person nur Interesse als an einem unvermeidlichen Durchgangspunkte zum Glaubensfrieden.

1873 erschien dann aber seine Schrift „Über die Christlichkeit unserer Theologie", die für ihn eine solche Bedeutung besaß, daß er sie, als etwa 30 Jahre später die Frage einer zweiten Auflage an ihn trat, nicht nur mit einem zweiten Vorworte, sondern auch mit einer ausführlichen Einleitung und einem noch längeren Nachworte ausgehen ließ und darin eingehend berichtete, wie er zu ihrer Abfassung gekommen war, und welche Folgen sie für ihn gehabt hatte. Der Grundgedanke der Broschüre ist, daß es weder eine christliche Theologie gebe noch geben könne, insofern jede Religion und ganz besonders das Christentum, dessen Seele sich am deutlichsten im Mönchtum offenbare, in der wissenschaftlichen Untersuchung, die ihm zuteil werde, nur eine schwere Schädigung sehen müsse, die konsequent durchgeführt, mit der gänzlichen Zerstörung der Religion ende. Da somit die beiden feindlichen Schwestern, die „apologetische" und die „liberale" Theologie, bei aller Verschiedenheit im Grunde in der gleichen Verdammnis seien, hätten sie alle Ursache, bescheiden zu sein, sich zur Selbsterkenntnis rufen zu lassen und einer kritischen Theologie Platz zu machen, d. h. einer solchen wissenschaftlichen Betrachtung der Religion, die sich über ihren unchristlichen und irreligiösen Charakter keiner Täuschung hingebe, die aber bei allem Ernste und aller Entschiedenheit, mit der sie ihre aufklärende Arbeit verrichte, doch ihre Resultate maßvoll und weise anwende angesichts der Bedeutung, die der Religion immer noch zukomme.

Die Schrift und das, was O. damit sagen wollte, ist von den allerwenigsten Lesern wirklich verstanden worden. Sie hat deshalb auch nicht die Beachtung gefunden, die zu erwarten gewesen wäre und die O. erwartet hat. Ganz besonders gründlich hat sie nach O.s eigenem Zeugnisse der mißverstanden, dem der Verfasser die zweite Auflage gewidmet hat in dankbarer Anerkennung dafür, daß er wenigstens „etwas" damit „anzufangen" gewußt habe, wenn auch gewiß nicht das Rechte. Der Hauptgrund war neben der eigentümlich verschnörkelten, schwerfälligen Ausdrucksweise O.s der, daß der Verfasser bei seiner Kritik eine Anschauung vom Wesen der Religion voraussetzte, die seinen Lesern vollständig ferne lag, daß er sie aber nirgends eingehend begründete — offenbar, weil sie ihm selbstverständlich war. Zwar läßt er keinen Zweifel darüber bestehen, daß seiner Meinung nach zwischen dem Christentum und der Wissenschaft ein unversöhnlicher Gegensatz herrscht, daß somit auch die Theologie, soweit sie Wissenschaft ist, lediglich zur Auflösung des Christentums beiträgt, und daß dieses deshalb, soweit es überhaupt noch vorhanden ist, immer mehr verschwinden muß und verschwinden wird. Ebenso auch die übrigen geschichtlichen Religionen. Denn welches auch der Ursprung einer Religion sein möge, so sei die Welt ihr Gebiet. Aus ihr schaffe sie sich ihre Formen. Nur in ihnen habe sie ihr Dasein. Mit diesen Formen aber unterliege sie rettungslos dem Wissen. Ist damit nun aber wirklich für Overbeck bewiesen, daß nicht nur immer aufs neue die Form, in der die Religion in die Erscheinung tritt, dem Wissen Angriffspunkte bietet, sondern daß sich auch die Religion selbst, jedes religiöse Verhältnis irgendwelcher Art für den, der die letzten Konsequenzen der wissenschaftlichen Betrachtung zieht, als Täuschung erweist, zu etwas Unmöglichem wird? Oder bleibt nicht trotz alledem auch nach ihm das Recht und die Notwendigkeit einer religiösen Betrachtung der Welt neben der wissenschaftlichen bestehen? Die meisten Leser der Schrift haben die Frage bejaht. Und es finden sich in der Tat einige Stellen, die für eine solche Antwort Raum zu lassen scheinen. Trotzdem haben alle die O. mißverstanden, die ihn so verstehen zu dürfen glaubten. Die Schonung, die O. religiösen Ansichten angedeihen ließ, wo sie ihm nicht mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Gültigkeit entgegentraten, beweist sowenig, daß er die Möglichkeit und das Recht der Religion anerkannte, als die Achtung, die er dem Christentum als der „tiefsten Erfahrung des Teils der Menschheit, zu dem wir gehören",

zollte. Tatsache ist, daß er sich selber immer mehr von der Theologie getrennt wissen wollte und schließlich nur noch mit leidenschaftlicher Erbitterung von ihr sprach. Auch fehlt in seinen folgenden Schriften irgendwelche Spur dafür, daß er selber zur Religion ein anderes als ein rein kritisches Verhältnis gehabt, daß er sich irgendwie außer als Historiker dafür interessiert hat. Die einzige Ausnahme bildet der angesichts des nahen Todes ausgesprochene Wunsch, daß an seinem Grabe ein „Gebet um die ewige Ruhe seiner abgeschiedenen Seele" gesprochen werde. Und wenigstens an einer Stelle (Neue Rundschau 1906 S. 222 f.) läßt er keine Unklarheit darüber, daß sein eigener Standpunkt der Religion gegenüber der des absoluten Skeptikers ist. Sowenig die Menschen imstande seien, die Frage zu beantworten, ob Gott sei oder nicht, so fest stehe, daß Gott den Menschen nicht gegeben sei, und deshalb sei seine eigene Meinung; „Gottes Dasein, wie es mit ihm steht, geht uns Menschen nichts an!"

Es ist demnach zweifellos, daß zwischen den ersten Schriften und der über „Die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" eine Entwicklung liegt. Und da in diese Zeit die Begegnung mit Friedrich Nietzsche fällt, erhebt sich die Frage, von welchem Einfluß auf diese Entwicklung die neue Freundschaft war. Als O. nach Basel kam, hatte ihm ein Kollege in dem Hause, in dem Nietzsche wohnte, ein Quartier besorgt. Die Zimmernachbarschaft dauerte 5 Jahre, und bald verband herzliche Freundschaft den Theologen und den 7 Jahre jüngeren Philologen. O. hat sie und die Bedeutung, die sie für sein weiteres Leben hatte, überaus hoch eingeschätzt. Er hat auch in der Einleitung zur zweiten Auflage der „Christlichkeit" bekannt, daß Friedrich Nietzsche daran „mitgeschrieben" habe, ohne freilich auch nur ein Wort dieser Kriegserklärung zu Gesicht zu bekommen, bevor das Ganze vollendet war. Er hat sich auch darüber Rechenschaft zu geben versucht, wieweit Nietzsche an dem Ergebnisse der hier vorgenommenen Revision und Klärung seiner bisherigen Ansichten über die Theologie und das Christentum beteiligt war. Trotzdem ist es nicht leicht, die Frage zu beantworten. Und weder die Erinnerungen O.s an Friedrich Nietzsche, die 1906 in der Neuen Rundschau erschienen sind (209 ff., 320 ff.), noch die beinahe 1000 Seiten, auf denen C. A. Bernoulli die Freundschaft der beiden Männer behandelt hat, lassen wirklich erkennen, wieweit der eine den anderen beeinflußt hat. Es ist jedoch möglich, daß der Briefwechsel, der nach langwierigen Unterhandlungen und Prozessen nun im Drucke erscheinen soll, Licht darüber verbreiten wird. Da O. vor allem im Mönchtum das wahre Christentum erkennt, liegt es nahe, sowohl in seiner Auffassung des Christentums als auch in der des Verhältnisses von Glauben und Wissen den Einfluß Schopenhauers und somit auch den Nietzsches zu erkennen, der gerade in dieser Zeit Schopenhauer als den Erzieher pries. Doch hat O. nicht bloß schon Treitschke gegenüber bestritten, daß er die zwei Grundgedanken seiner Schrift von Schopenhauer habe, sondern bereits in Jena sein Interesse für das Mönchtum durch einen „Rosenvortrag" über dessen Entstehung bezeugt, ja schon in einer der Thesen, die er bei seiner Habilitation aufstellte, den genuin christlichen Charakter des Mönchtums verteidigt. Auch steht jedenfalls das eine fest, daß es keines großen Anstoßes bedurfte, um O. aus seinen bisherigen Anschauungen über Religion und Wissenschaft die Konsequenzen ziehen zu lassen, die er später wirklich gezogen hat. Was ihn auch ursprünglich zur Theologie geführt haben mag, so war O. nach seinem eigenen Zeugnisse nie ernstlich religiös. Es ist bezeichnend, daß er seine erste Vorlesung in Jena über die drei Pastoralbriefe hielt, teils weil sie niemand las, teils aber weil ihre Bestimmung zu den evidentesten Resultaten der neueren Kritik des Kanons gehöre. Nicht weniger charakteristisch ist, daß O. in Nietzsche im Grunde nur den Kritiker gelten läßt und von ihm urteilt: „Ernstlich religiös ist er stets ebensowenig wie ich gewesen." Kennzeichnend ist endlich auch, daß er den Ruf nach Gießen, den er 1867 erhielt, vor allem deshalb ablehnte, weil mit der ihm angetragenen Stelle eines außerordentlichen Professors die Verpflichtung zu predigen verbunden war. Immerhin zeigt, was er Treitschke darüber schrieb, daß er damals noch nicht den Standpunkt einnahm, auf den er sich mit der Abfassung der „Streit- und Friedensschrift" stellte.

Die Stellung zur Religion und speziell zum Christentum, die O. hier offen bekannte, erklärt nicht nur, daß er weniger als je die Neigung verspürte, sich in den gerade damals in Basel auf der Höhe stehenden Kampf zwischen Pietismus und Reform zu mischen. Sie macht auch begreiflich, daß er das Amt eines akademischen Lehrers immer mehr als schwere Bürde empfand. In seiner Schrift über „Die Christlichkeit usw." empfahl er als Lösung der Schwierigkeiten, in die denkende Geistliche hineingeraten müßten, die Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Standpunkte. Dadurch werde sowohl dem Pfarrer das Recht der Persönlichkeit gewahrt als auch erreicht, was im Grunde jedes Ordinationsgelübde wolle: der Schutz der Gemeinschaft vor dem Individuum. Er

hatte mit diesem Rate, wie er später bekannte, vor allem sich selber im Auge und war schon seit einiger Zeit und von nun an erst recht bestrebt, seinen Zuhörern als ihr Lehrer im Christentum nicht das, was er davon annahm, vorzutragen, sondern das, was er „unter Voraussetzung ihres Glaubens daran zur Schonung desselben für zweckmäßig hielt". Dabei hütete er sich jedoch, — wiederum nach seinem eigenen Zeugnisse — ebensosehr den Schein eines eigenen Glaubens an die Sache, der gänzlich fehlte, hervorzurufen, als er konsequent darauf verzichtete, sei es in den Vorlesungen, sei es privatim, den kritischer Gesinnten unter seinen Hörern einen Ausweg aus den sie bedrängenden Zweifeln zu zeigen. So vermißte der Student nicht nur in O.s Vorlesungen das, was ihn begeistern konnte, und zwar umsomehr, als sich der Vortragende streng an das Manuskript hielt und Satz für Satz, ohne jemals aufzuschauen oder abzusetzen oder den Ton zu wechseln, vorlas, sondern es war auch jedes wirkliche Schülerverhältnis — wenigstens für die große Mehrzahl — von vornherein ausgeschlossen. Das hinderte natürlich nicht, daß vor allem die Intelligenteren unter den Hörern die Vorlesungen mit Gewinn besuchten und sie um ihrer Gründlichkeit und scharfen, oft pointierten Charakteristik willen schätzten, sie jedenfalls mit dem Eindrucke verließen, einem bedeutenden Manne begegnet zu sein.

Doch nicht bloß in seinem Verkehre mit den Studenten fühlte sich O. durch seine Stellung zu dem Christentum, der Kirche und der Theologie in eigentümlicher Weise gebunden, so wenig ihm auch von irgend jemand, am allerwenigsten von den Behörden, irgendwelche Schwierigkeiten bereitet wurden. Auch auf seine schriftstellerische Tätigkeit hatte, — so urteilte er in dem Rückblick, den er 1902 auf sein Leben warf, — das Bewußtsein des Widerspruches, der zwischen der Stellung eines theologischen Lehrers und seinen Ansichten bestand, hemmend gewirkt. Ja die Empfindung für diesen Widerspruch habe bewirkt, daß sich seine literarische Produktion nach einem einmaligen Versuche auf die Abfassung von Gelegenheitsschriften und zwar meist von Universitätsprogrammen beschränkt habe. Noch vor der „Christlichkeit" war 1872 in der ZwTh eine Untersuchung über das Verhältnis Justins zur AG sowie ein Universitätsprogramm über den pseudojustinischen Brief an Diognet erschienen. Diese Abhandlung bildete dann mit einer „Über die Gesetze der römischen Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen und ihre Auffassung bei den Kirchenschriftstellern" und einer dritten „Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche" das erste (und letzte) Heft der „Studien zur Geschichte der alten Kirche" (Ernst Schmeitzner, Schloß-Chemnitz 1875). Es folgte 1877 ein Programm „Über die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien (Ga 2, 11 f.) bei den Kirchenvätern" und im Anschluß daran in der HZ NF Bd 6, 1879 S. 222 ff. „Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus", 1880 „Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abhandlungen" (Chemnitz), 1882 in der HZ S. 417 ff., ein Aufsatz „Über die Anfänge der patristischen Literatur" und 1892 und 1898 noch zwei Programme, die sich beide mit der KG Eusebs beschäftigten: „Über die Anfänge der Kirchengeschichtschreibung" und „Die Bischofslisten der Kirchengeschichtschreibung".

Unter diesen Schriften befindet sich nach O.s Zeugnisse nichts, bei dessen Aufzeichnung er von einem anderen Bemühen gewußt hätte, als „sich als ‚Theologe' nach Möglichkeit verständlich zu machen". Und in der Tat ist es das Verhältnis des Christentums zur Kultur, insbesondere zur Wissenschaft, dem er immer aufs neue nachgeht, und immer aufs neue sucht er zu zeigen, daß es ein rein negatives sei und nur ein rein negatives sein könne. So will die Studie, die von dem Verhältnisse der alten Kirche zur Sklaverei handelt, dartun, daß und warum die Kirche für die Aufhebung der Sklaverei nichts getan habe. Und wie diese Untersuchung von der Überzeugung ausgeht, „daß in der KG einst namentlich das Kapitel des Streits des Christentums mit dem Altertum ein ganz anderes Aussehen haben wird, als es dies jetzt noch unter der zum geringsten Teile überwundenen Wucht traditioneller Vorurteile in unseren theologischen Lehrbüchern hat", so ist die Abhandlung über den Brief an Diognet, die in ihm eine Fiktion der nachkonstantinischen Zeit zu erkennen glaubt, von der Überzeugung beherrscht, daß Anschauungen, in denen moderne Theologen sich selber wiederfinden, unmöglich altchristlich sein können. Die Untersuchung der ältesten christlichen Schriftwerke zeigt ihm den tiefen Graben, der zwischen der urchristlichen Literatur, die noch keine Literatur im eigentlichen Sinne des Wortes ist, und der patristischen liegt, die in dem Augenblicke beginnt, wo das Christentum sich der Formen der profanen Literatur bedient, und führt ihn zu dem Schlusse, daß das Christentum nur insofern zu einer wirklichen Literatur kam, als es die griechisch-römische Welt so nahm, wie sie war, ohne sie wirklich zu verwandeln. Mit Recht erregte gerade dieser Aufsatz, in dem O. den Mangel und die Notwendigkeit einer Geschichte der altchristlichen Literatur nachwies und auf diese Literatur

und ihre verschiedenen Phasen ein interessantes Licht fallen ließ, besonders nachhaltiges Aufsehen. Hatte er hier den Satz aufgestellt, daß jede wirkliche Literaturgeschichte eine Geschichte der Formen sein müsse, so suchte er in dem Universitätsprogramm von 1892 an dem Beispiele der Eusebianischen KG zu zeigen, wie er sich fruchtbringende Arbeit auf diesem Gebiete dachte, und nachzuweisen, daß wirklich die Form, die diesem Werke zugrunde liege, der Schlüssel zu seinem Verständnis sei. Mit der Form dieses Buches und speziell seinen Bischofslisten beschäftigte sich auch das folgende Programm unter fortwährender, gereizter Polemik gegen Adolf Harnack, während ein früheres Programm und die beiden Abhandlungen über den Kanon darzutun unternahmen, daß und vor allem in welcher Weise die Kirche ihre Urgeschichte der Wissenschaft zu entziehen bestrebt war, indem sie die ältesten Schriften kanonisierte. Die Unzuverlässigkeit und Unaufrichtigkeit der kirchlichen Tradition über die älteste Geschichte suchte endlich auch die Abhandlung über die Gesetze der römischen Kaiser gegen die Christen zu beweisen.

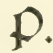
Als Overbeck sich erst sechzigjährig in den Ruhestand versetzen ließ, hoffte er, nun noch wenigstens einige Resultate seiner systematischen Forschertätigkeit sammeln und herausgeben zu können. Die Schrift, die er 1898 als erste Frucht seiner Mußezeit veröffentlichte, bezeichnete er als erstes Kapitel einer in zwei Abschnitte zerfallenden Untersuchung. Aber die folgenden Kapitel sind nicht mehr erschienen. Die Notwendigkeit, die vor beinahe 30 Jahren in die Welt gesandte Schrift über die Christlichkeit der Theologie neu herauszugeben, bot ihm die Gelegenheit, sich ausführlich nicht nur über sich selbst und seine Stellung innerhalb der Theologie, sondern auch über die Entwicklung der theologischen Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten auszusprechen. Erst nach seinem Tode erschienen die Aufzeichnungen, in denen er sich über sein Verhältnis zu Nietzsche Rechenschaft gab. Seine Weigerung, sich an dem von Frau Förster-Nietzsche gegründeten Nietzsche-Archiv zu beteiligen und die mehr als 200 von Nietzsche an ihn gerichteten Briefe herauszugeben, hatten ihm in steigendem Maße Angriffe von seiten der Schwester Nietzsches und ihrer Freunde eingetragen. Vor allem wurde ihm, freilich erst nach geraumer Zeit, der Vorwurf gemacht, er habe sich, nachdem er 1889 den unheilbar erkrankten Freund aus Turin nach Basel gebracht hatte, nicht genügend um den schriftstellerischen Nachlaß des Philosophen gekümmert. So sehr O. imstande gewesen wäre, das von der Schwester Nietzsches gezeichnete Bild des Freundes an wichtigen Punkten zu korrigieren, so hat er doch bei Lebzeiten mit einer einzigen Ausnahme (Frankfurter Zeitung 1904 Nr. 343, Feuilleton des 1. Morgenblattes vom 10. Dez.) vermieden, sich öffentlich über Nietzsche zu äußern. Die Selbstgespräche, die C. A. Bernoulli 1906 in der Neuen Rundschau veröffentlicht hat (siehe in demselben Bande auch Overbecks Briefe an Peter Gast, S. 26 ff.) zeigen Overbeck als den scharfsinnigen, unbestechlichen, skeptischen Kritiker auch dem Freunde gegenüber und werfen ebensosehr wie auf Nietzsche auf ihn selber ein höchst instruktives Licht, rufen freilich auch immer wieder der Frage, ob derartige Äußerungen nicht entweder bei Lebzeiten des Verfassers oder dann gar nicht veröffentlicht werden sollten. Endlich hat C. A. Bernoulli aus Aufzeichnungen O.s, die sich über einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten erstrecken, ein Buch über das Johannesevangelium zusammengestellt und herausgegeben (Das Johannesev., Studien zur Kritik seiner Erforschung, Tübingen 1911). In fortwährender Auseinandersetzung mit den übrigen Forschern auf diesem Gebiete, in denen er ohne Ausnahme Vertreter einer unwahrhaftigen Apologetik oder einer Pseudokritik sieht, kommt hier O. zu dem Ergebnisse, daß ein unbekannter Christ des 2. Jahrhunderts das Evangelium verfaßte, ohne irgendwelche andere Quellen als die Synoptiker zu besitzen, jedenfalls ohne irgendeine, die nachzuweisen wäre. Die Tradition eines ephesinischen Johannes erweist sich als vollständig haltlos. Die Absicht des Verfassers, den Zebedaiden Johannes als Zeugen für die Wahrheit des Buches erscheinen zu lassen, hängt damit zusammen, daß er Johannes den Täufer als Vorläufer Jesu übernommen hat und diesem ersten Zeugen den angeblichen Verfasser seines Werkes als zweiten zur Seite stellen will.

Schon in den letzten Schriften, die O. noch selber hatte ausgeben lassen, hatte er seine Unzufriedenheit mit der Entwicklung der Theologie in immer heftigerer Weise zum Ausdruck gebracht. Der in den nachgelassenen Schriften angeschlagene Ton geht aber noch über das hinaus, an das die Leser seiner frühern bereits gewöhnt waren. Er wirkt um so überraschender, als O. im persönlichen Verkehr ein Mann der feinsten Formen und von gewinnender Liebenswürdigkeit war. Was ihn die verletzenden Worte gegen seine theologischen Mitarbeiter richten ließ, war die Überzeugung, die durch alle seine Schriften von der ersten bis zur letzten hindurchklingt, daß nur eine untheologische, „rein historische" Betrachtung die Geschichte des Christentums so zu erkennen und darzustellen vermöge, wie

sie wirklich gewesen ist. Dabei war ihm immer mehr selbstverständlich, daß die historische Betrachtung der Religion nur eine solche sei, für die ihre Realität nicht mehr in Frage kommt. Daß er vermöge seiner kühlen Gleichgültigkeit, mit der er den religiösen Fragen gegenüberstand, dem feindseligen Mißtrauen, mit dem er die ganze kirchliche Überlieferung betrachtete, manches mit scharfem Blicke erspähte, das anderen, dem Gegenstand sympathisch Gegenüberstehenden entging, ist zweifellos. Und seine Schriften, die sich ohne Ausnahme durch Scharfsinn, Gründlichkeit und umfassende Kenntnis der Quellen auszeichnen, wirken gerade, weil sie in schroffem Gegensatze zu der üblichen Betrachtung stehen und den Leser immer aufs neue nötigen, das Sichere oder doch Wahrscheinliche von dem bloß Möglichen aber Unwahrscheinlichen zu scheiden, überaus anregend und behalten als Wegweiser zu einer fruchtbringenden Behandlung des Gegenstandes ihren Wert, auch wenn ihre Resultate preisgegeben werden müssen. Wer aber O.s Voraussetzung, daß allein eine solche Betrachtung der Religion und ihrer Geschichte historisch sei, die darin eine Illusion erkennt, als seltsame petitio principii verwirft, dem wird eine derart „rein historische" Darstellung des Christentums ebenso sachgemäß vorkommen als etwa eine Untersuchung der Musik, die davon ausginge, daß die Freude am Wohlklang eine seltsame Verirrung einzelner Menschen sei. Er wird es auch nicht verwunderlich finden, daß O. die „profane Kirchengeschichte", die ihm als Ziel vorschwebte, nicht geschrieben hat.

Den seltsamen Widerspruch, der darin bestand, daß der unerbittliche Kritiker aller Halbheit die Voraussetzung, auf der die christliche Kirche beruht, als Täuschung zu erkennen glaubte und dennoch das Amt eines Lehrers der künftigen Pfarrer bekleidete, daß er die Theologie immer mehr bekämpfte und verspottete und zugleich Professor der Theologie war, hat er selber anerkannt und darunter gelitten. Er läßt sich auch durch keinen Hinweis auf die wertvolle Mitarbeit und die Anregung, die die Theologie O. verdankt, aus der Welt schaffen. **Eberhard Vischer.**

Overberg, Bernh. — S. 545 Z. 12 l. 1834 st. 1884.



Pacca, Bartol. — Zur Lit. füge bei: Corrispondenza ined. dei Cardd. Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna (mit histor. Einleitung, Noten usw.) ed. P. Rinieri, Torino 1903. **Benrath.**

Paccanari. — Th. Specht, D. Projekt der Überlassung der Univers. Dillingen an den Orden der Benediktiner und Fideisten, Jahrb. des hist. Ver. Dillingen 11. Bd 1898 S. ff. **Hauck.**

Pacianus. — R. Kauer, Studien zu P., Progr., Wien 1902. Einen von Agobard von Lyon dem Hieronymus zugeschriebenen, in Cod. Bibl. Nat. Par. 13344 unter dem Namen eines Johannes erhaltenen antimanichäischen Traktat hat G. Morin (Un traité inédit du IVe siècle. Le De similitudine carnis peccati de l'évêque S. Pacien de Barcelone, Rev. Bénéd. 29, 1912, 1—28) als Werk des P. erkannt.
S. 552 Z. 2 l. Weyman st. Weymann. **G. Krüger.**

Paderborn, Bistum. — F. Ohlberger, Gesch. des Paderborner Domkapitels im MA. (Beiträge z. Gesch. Niedersachsens 28. Heft) Hildesh. 1911. F. Schultz, Beiträge z. Geschichte der Landeshoheit im B. Paderborn bis z. Mitte des 14. Jahrh. Münster 1903. H. Aubin, Die Verwaltungsorganisation des Fürstbist. Paderborn im MA. Berlin 1911. N. Hilling, Die Westfäl. Diözesansynoden bis z. Mitte des 13. Jahrh. Lingen 1898. F. Stentrup, EB. Dietrich II. v. Köln u. sein Versuch der Inkorporation v. Paderborn. Münst. Dissert. 1904. **Hauck.**

Palästina. — Die Literatur über P. ist seit 1895 verzeichnet von Dr. P. Thomsen, Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur, 1. Bd 1895—1904 (1908); 2. Bd (unter dem Titel: Die Palästina-Literatur, eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung), die Literatur der Jahre 1905—1909 (1911). Weitere Bände sollen aller fünf Jahre erscheinen. — Von Zeitschriften und periodischen Druckwerken können folgende hinzugefügt werden: Palästinajahrbuch des Deutschen evang. Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausgegeben von G. Dalman, 1905 ff.; Oriens Christianus. Römische Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients. Mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von A. Baumstark, 1901 ff.; Orientalistische Literaturzeitung. Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeeres. Herausgegeben von Fr. E. Peiser, 1898 ff.; Ch. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale, Paris 1888 ff., bisher 7 Bde; Université St. Joseph, Beyrouth (Syrie): Mélanges de la faculté orientale. Beyrouth 1906 ff.; Al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle (arabisch). Sous la direction des Pères de l'université St. Joseph. Réd.: L. Cheïkho. Beyrouth (Syrie) 1898 ff.; *Νέα Σιών. Ἐκκλησιαστικὸν περιοδικὸν σύγγραμμα. Ἐκδιδόμενον κατὰ μῆνα. Ἐν Ἱεροσολύμοισ, ἐκ τοῦ τυπογραφείου τοῦ ἱεροῦ κοινοῦ τοῦ παναγίου τάφου*, 1904 ff.; Hakedem. Vierteljahrsschrift für die Kunde des alten Orients und die Wissenschaft des Judentums. Herausgegeben von Isaak Markon und Abr. Sarsowsky, St. Petersburg, 1907 ff.; Palästina. Zeitschrift für die kulturelle und wirtschaftliche Erschließung des Landes. Herausgegeben von A. Nossig 1902, von D. Trietsch 1903, Berlin-Halensee. Fortsetzung: Altneuland. Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschließung P.s. Organ der zionistischen Kommission zur Erforschung P.s. Herausgegeben von F. Oppenheimer, S. Soskin, O. Warburg 1904—1906. Seit 1907 wieder: Palästina. Organ für die wirtschaftliche und kulturelle Erschließung des Landes. Red. von Jakob Thon; Palästina. Monatsschrift für die wirtschaftliche Erschließung P.s, Red.: Felix Teilhaber, München 1904 ff. — Am 23. Oktober 1910 hat sich in Berlin aus jüdischen Kreisen heraus, die die Erforschung P.s als eine Ehrenschuld des jüdischen Volkes ansehen, eine „Gesellschaft für Palästinaforschung" gebildet. Sie trägt ausschließlich wissenschaftlichen Charakter und betrachtet als ihr Ziel „die Verbreitung der Kenntnis P.s und die Erforschung des Landes in archäologischer und historischer Beziehung, in naturwissenschaftlicher und in wirtschaftlicher Hinsicht". Vgl. Palästina (München) 1910 Heft 6 u. 7, 11 u. 12.

Neuere Schriften über P. im allgemeinen: D. Trietsch, Palästina-Handbuch. I. Die allgemeinen Landesverhältnisse, 1907; L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel [2] 1903; G. Hölscher, Landes- und Volkskunde P.s (Sammlung Göschen Nr. 345), 1907; Th. Fischer, Mittelmeerbilder (darin P. S. 74—153), 1906; G. A. Barton, Year's Wanderings in Bible Lands, Philadelphia 1905; C. T. Wilson, Peasant Life in the Holy Land, London 1906; E. Grant, The Peasantry of Palestine; the Life, Manners and Customs of the Village, Boston 1907; H. Guthe, Palästina (Bd 21 von Land und Leute, Monographien zur Erdkunde, herausgegeben von K. Scobel) 1908; L. B. Paton, Descriptive Geography of Palestine, Chicago 1908. — Den Karten sind die neuen, durch R. Kiepert besorgten Ausgaben der bekannten H. Kiepertschen Karten von P. hinzuzufügen: Neue Handkarte von P. Berichtigt von R. Kiepert 1899 (1: 800 000) und Neue Wandkarte von P. Berichtigt von R. Kiepert 1900 (1: 200 000). In den Formae Orbis Antiqui von H. Kiepert, bearbeitet und herausgegeben von R. Kiepert, findet sich als Blatt VI eine vortreffliche geschichtliche Karte von P. mit kritischem Text und Quellenangabe (1910). H. Fischer und H. Guthe, Wandkarte von P. (1: 200 000) ist 1911 in dritter Aufl. erschienen. Auch mein Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten (1911) ist hier zu nennen. In seiner oben genannten Bibliographie verzeichnet Thomsen auch die Karten von P.

Zum Negeb S. 563—5 sind die Berichte Prof. Al. Musils über seine Reisen in den Jahren 1897, 1901 und 1902 zu vergleichen: Arabia Petraea II, Edom, 1 und 2 (1907 und 1908), sowie III (1908), Ethnologischer Reisebericht, nebst der dazu gehörenden Karte im Maßstab von 1: 300 000. Musils Arbeiten in dieser Landschaft bedeuten einen großen Fortschritt gegen früher; sie haben uns eine große Anzahl von sicheren Einzelheiten und zuverlässig aufgenommenen arabischen Namen geliefert, die entweder völlig Neues bringen oder von den früheren Angaben stark abweichen. Daneben aber steht vieles, was nicht auf eigener Beobachtung, sondern nur auf Erkundigungen beruht, also nicht den gleichen Wert beanspruchen kann. Namentlich die Karte würde durch eine sorgfältige Verwertung der älteren Arbeiten bedeutend gewonnen haben. Wirklich genaue Aufnahmen aus diesen Gegenden

haben wir durch die Bestimmung und Vermessung der ägyptisch-türkischen Grenze von tell refah im NW. bis zum wādi ṭābā im SO. (gegenüber von el-ʿakaba) erhalten, die 1906 ausgeführt wurde und einen Landstreifen von 25—30 km Breite betrifft. Vgl. Wade, A Report on the Delimitation of the Turco-Egyptian Boundary, between the Vilayet of the Hejaz and the Peninsula of Sinai (June—Sept. 1906), Survey Department Paper Nr. 4, Kairo 1908, mit Karte der Grenze im Maßstab 1: 500 000; Bericht darüber in Petermanns Mt 1908, 233 ff. Manches Neue haben endlich die 1907 erschienenen Blätter der großen englischen Karte von Afrika im Maßstabe 1: 250 000 geboten, die die Gegend von der Landenge von Sues bis zur Araba im S. des Toten Meeres zur Darstellung bringen. Die englische Palästina-Gesellschaft hat 1908 in acht Blättern eine „New Map of the Desert of the Wanderings" herausgegeben, im Maßstabe von „4 miles to the inch" (= 1: 253 440). Endlich hat Hans Fischer „Das syrisch-ägyptische Grenzgebiet" auf Grund der neueren Forschungsreisen 1910 im Maßstabe 1: 1400000 bearbeitet und in der ZdPV Bd 33 (1910) Tafel 7 mit „Begleitworten" ebd. S. 188—221 herausgegeben.

Von Einzelheiten läßt sich hier nur weniges erwähnen. Für den dschebel el-makrāh gibt Musil, der ihn im nakb el-ʿarūd überschritten hat, das Höhenmaß von 1006 m. Der Gipfel des dschebel lussan, vermutlich bei der Festlegung der ägyptisch-türkischen Grenze gemessen, erhebt sich zu 1205 m und übertrifft damit sämtliche Höhen in dem eigentlichen P. Den Namen des dschebel madara S. 564, 35 schreibt Musil dsch. el-madēra; das ist die bei den Beduinen übliche Verkleinerungsform von madara. Das „Kahle Gebirge" S. 564, 37 ist mit dem alten Namen dschebel ḥalaḳ von Musil am 28. Mai 1897 an der Nordseite des wādi el-marra, etwa 10 km nördlich von ʿabde wieder gefunden worden, westlich von dem nakb ghārib, den die große Karawanenstraße von Gaza nach el-ʿakabe am Roten Meer überschreitet. Der Berg lag also noch nicht im Gebiete Edoms, vorausgesetzt, daß die Südgrenze Judas Jos 15, 1 ff. mit Recht durch den wādi el-fikra und den wādi el-marra gezogen wird (Bd XIII 693). Vgl. Musil a. a. O. II 1, 170. Die Macht der ʿazāzime-Beduinen ist, wie Musil Bd III 34 f. 41 f. berichtet, neuerdings durch den Stamm der tijāhā sehr zurückgedrängt worden. — Statt wādi mājīn schreibt Musil w. mājin, statt dschebel hilāl setzt er dsch. helāl.

Zu II 2 S. 565—7 vgl. V. Schwöbel, Die geographischen Verhältnisse des Menschen in der Wüste Juda im Palästina-Jahrbuch III (1907) S. 76—132.

In dem Abschnitt II 3 S. 567 f. ist der Ausdruck „die Ebene el-machna" nach dem Vorgange der englischen Aufnahme des Westjordanlandes gebraucht worden. Er ist jedoch nicht genau und entspricht nicht dem Sprachgebrauche der Eingeborenen. Sie nennen die einzelnen Teile der Ebene nach den Dörfern, die darin liegen, sahl el-machna, sahl rūdschīb, sahl ʿaskar und sahl sālim; einen besonderen Namen für die ganze Ebene gibt es nicht.

Zu II 5 S. 569—71 vgl. V. Schwöbel, Die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen in ZdPV Bd 27 (1904), 1 bis 151.

Zu II 7 S. 573—8. G. Hölscher hat in seinem Aufsatze „Das Jordantal südlich von Besān ZdPV Bd 33 (1910), 16—25 außer der Lage von Abel Mehola, Sukkoth u. a. auch die von Salim Jo 3, 23 besprochen. Namentlich die Ostseite des Jordans behandelt F. M. Abel, Exploration de la vallée du Jourdain in Revue Bibl. 1910—1912. — Das Nordufer des Toten Meeres ist im Lauf der Jahrhunderte stark zurückgewichen, so daß die Mündung des Jordans im Altertum etwa 7 km nördlicher lag als jetzt. Vgl. Ch. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale V (1903), 267—280. — Nach der gewiß richtigen Beobachtung Musils heißt die große Senke im Süden des Toten Meeres nicht wādi el-ʿaraba, sondern nur el-ʿaraba. Vgl. sein Edom I z. B. S. 250—256 und die ausdrückliche Erklärung in der Biblischen Zeitschrift (Freiburg) 1912, 126. Der jetzige Name entspricht also genau dem alttestamentlichen (Bd XIV S. 577, 7), nur wird er jetzt nicht mehr für die Gegend nördlich vom Toten Meere gebraucht. Vgl. unten zu S. 579. — Der Frage Bethabara-Bethania Jo 1, 28 hat neuerdings Th. Zahn eine besondere Abhandlung in der NtZ XVIII (1907), 265—294 gewidmet: Zur Heimatkunde des Evangelisten Johannes. I. Bethania-Bethabara. Er entscheidet sich für die Lesart *ἐν Βηθανίᾳ* und sucht den Ort in dem heutigen baṭne (Robinson, Pal. III 924) südwestlich von es-salṭ; von diesem seinem „Standquartier" soll Johannes je nach Bedarf zum Jordan hinuntergestiegen sein. Aber Jo 1, 28 will doch wohl den Taufort, nicht das Standquartier Johannes des Täufers angeben, und der lautliche Unterschied zwischen Bethania und baṭne ist so deutlich, daß sich auch Zahn genötigt sieht, noch einen Hör- oder Schreibfehler (für Botnia oder Betonia) im Evangelium zu Hilfe zu nehmen. C. Mommert liefert

in seinem Buche „Änon und Bethania“ (1903) eine Untersuchung des Jordanufers in der Nähe des griechischen Johannesklosters unter Vergleichung der alten Pilgerschriften und sieht in Bethanien oder Bethabara den Namen einer Jordanfurt. — Zu S. 578, 50: Seit 1904 ist neben der alten Brücke dschisr el-medschāmiʿ die hohe Eisenbahnbrücke vollendet, über die die Züge von haifa nach derʿā im Haurān verkehren. Vgl. M. Blanckenhorn, Die Hedschaz-Bahn 1907 (Zeitschr. der Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin 1907 Nr. 4 u. 5). — Die Belege für die Stauung des Jordans im Jahre 1267 und die damit verbundene Auffassung von Jos 3, 16 findet man bei Ch. Clermont-Ganneau, Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions XXI (1893), 59 f. 62; Quart. Statem. 1895, 253—261. 334—338; 1896, 79 f.

Zu II 8 S. 578—582 ist wieder zu bemerken, daß die Senkung im Süden des Toten Meeres jetzt nicht wādi el-ʿaraba heißt, sondern nur el-ʿaraba. „Eine über 20 km breite und 140 km lange Senke, die über hundert benannte Täler in verschiedenen Richtungen durchziehen, nennen die Einheimischen nie „Wadi = Tal“. Unter dem „Tale = Wād“ von el-ʿAraba verstehen sie im nördlichen Teile dieses Grabens das Wadi ed-Dscheib, im südlichen das „Seil es-Sīḥ“. (Musil in Biblische Zeitschrift 1912 S. 126; vgl. oben S. 303, 47 ff.). Die Übereinstimmung mit נַחַל הָעֲרָבָה Am 6, 14, die ich Bd XIV S. 579, 35 hervorgehoben habe, wird dadurch sehr fraglich. Übrigens halte ich die Stelle Am 6, 14 gegenwärtig nicht mehr für älter als Ez 6, 14 und berichtige damit zugleich Bd XIV 559, 58 und 560, 10. — Die neuesten Forschungen über das Tote Meer hat M. Blanckenhorn niedergelegt in dem Buche: Naturwissenschaftliche Studien am Toten Meer und im Jordantal 1912. Es enthält die Ergebnisse einer Reise, die Bl. 1908 auf Befehl des früheren Sultans Abdul-Hamid und mit Unterstützung der Berliner Jagorstiftung unternommen hat. Eine vorläufige Zusammenfassung seiner Gedanken über die Entstehung und die Geschichte des T. M. auf Grund seiner letzten Reise hat Bl. schon 1910 in der Zeitschr. der Deutschen Geologischen Gesellschaft Bd 62, 455—459 gegeben. Sonst ist noch zu vgl. G. D. Sandel, Am Toten Meere in ZdPV Bd 30 (1907), 79—106; F. M. Abel, Une croisieère autour de la Mer Morte 1911. — Im Winter 1911/12 haben Dr. L. Brühl aus Berlin und E. Koefoed aus Kopenhagen, begleitet von H. Schoede, im Auftrage der Gesellschaft für Palästinaforschung (s. o. S. 302, 28 f.) eine Expedition nach dem Toten Meere unternommen, die die vorhandenen Lotungen ergänzen, die vertikale Verteilung der Temperaturen und das Verhalten des spezifischen Gewichts in verschiedenen Wasserschichten untersuchen soll. Ferner soll die chemische Zusammensetzung des Wassers ergründet, sowie die Fauna des Toten Meeres (Plankton) und seiner Zuflüsse erforscht werden.

Zu II 9 S. 582—586. Von der Karte des Ostjordanlandes sind bis jetzt drei Blätter erschienen (Leipzig, J. C. Hinrichs), das Gebiet nördlich vom Jabbok. Für die südlichen Teile des Ostjordanlandes sind jetzt zu vgl.: R. E. Brünnow und A. von Domaszewski, Die Provincia Arabia, auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898 unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisender beschrieben. Bd I: Die Römerstraße von Madeba über Petra und odruh bis el-ʿakaba 1904. Bd II: Der äußere Limes und die Römerstraßen von el-Maʿan bis Bosra 1905. Bd III: Der westliche Hauran von Bosra bis eš-šuhba und die Gegend um die Damaskener Wiesenseen bis ed-dumêr 1909. Ferner Al. Musil, Arabia Petraea Bd I: Moab 1907. Bd II 1 u. 2: Edom 1907 f. Bd III: Ethnologischer Reisebericht 1908. Dazu die Karte s. o. S. 302, 52 ff.

Zu III S. 586—588. Vgl. M. Blanckenhorn, Neues zur Geologie Palästinas und des ägyptischen Niltals in Zeitschrift der Deutschen Geologischen Gesellschaft Bd 62 (1910) S. 405—461; Derselbe, Kurzer Abriß der Geologie Palästinas in ZdPV Bd 35 (1912) S. 113—139 nebst einer geologischen Karte von Palästina (auch separat: Leipzig, J. C. Hinrichs). — Neuerdings ist man geneigt, gewisse vulkanische Eruptionen P.s so spät anzusetzen, daß sie bereits in die Zeit des Menschen fallen. Man hat vor 10 Jahren etwa im südlichen Teil der Ledscha unter einer eingebrochenen Lavadecke zahlreiche Reste von Schafen und Ziegen gefunden, die die Annahme nahe legen, daß hier eine Viehherde von einem Lavastrom überrascht und darunter begraben worden ist. Demnach wird dieser Lavaerguß zu einer Zeit stattgefunden haben, in der Schafe und Ziegen schon auf die Weide getrieben wurden. Diese Beobachtung kann selbstverständlich nur für die Gegend des Haurangebirges geltend gemacht werden. Vgl. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel ² I (1912), 16. — Das jüngste Erdbeben in P. hat 1903 stattgefunden; vgl. darüber ZdPV Bd 28 (1905) S. 206—221 und Bd 30 (1907) S. 106—111.

Zu IV S. 588—591. Das Material der von dem DPV in P. unterhaltenen meteorologischen Stationen ist 1910 bearbeitet worden: F. M. Exner, Zum Klima von P. in ZdPV

Bd. 33 (1910), 107—164 (auch separat). Vgl. ferner M. Blanckenhorn, Studien über das Klima des Jordantals in ZdPV Bd 32 (1909), 38—109.

Zu V S. 591—592. Die Mosaikkarte von Madeba zeigt, daß die heißen Quellen am wādi zerkā ma'īn dem auch von Josephus Bell. jud. VII 6, 3 180 erwähnten Orte Baaras entsprechen. Daher wird die Quelle Kallirhoë den weiter südlich, unweit des Ufers gelegenen Thermen entsprechen, zwischen dem seil es-saḳāra und dem seil 'aṭūn, die heute ḥammām ez-zārā genannt werden. — Über die Besiedelung des Westjordanlandes handelt R. Hartmann in Hettners Geogr. Zeitschrift 1910 S. 181 ff.: Zur Siedelungskunde des westjordanischen Gebirgslandes.

Zu VI und VII S. 592—595 (Pflanzen und Tiere) vgl. J. Wimmer, P.s Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt vom Beginn der biblischen Zeiten bis zur Gegenwart, 1902; Th. Fischer, Der Ölbaum (Ergänzungsheft zu Petermanns Mt Nr. 147) 1904; J. E. Dinsmore und G. Dalman, Die Pflanzen P.s in ZdPV Bd 34 (1911) S. 1 ff. 147 ff. 185 ff. 225 ff. (auch separat, Leipzig, J. C. Hinrichs). Über die Entdeckung des wilden Urweizens in P. handeln: A. Aaronsohn, Die Auffindung des wilden Emmers in Nordpalästina in Altneuland III (1906), 213—216; dazu G. Schweinfurth S. 216—220, 266—275; Naturwissenschaftliche Rundschau Bd 23 (1908) Nr. 32; A. Aaronsohn, Über die in P. und Syrien wildwachsend aufgefundenen Getreidearten in den Verhandlungen der k. k. geologisch-botanischen Gesellschaft in Wien 1909 (auch separat).

Zu VIII S. 595—597. Die von Eusebius im Onomastikon erwähnten Wege hat P. Thomsen auf einer Karte dargestellt, die seiner Abhandlung „P. nach dem Onom. des Eusebius" in ZdPV Bd 26 (1903), 97 ff. 145 ff. (auch separat) beigegeben ist. Vgl. außerdem meinen Bibelatlas 1911.

Zu IX S. 597—599. Einen Überblick über die Geschichte der Provincia Arabia gibt R. E. Brünnow in dem S. 304, 37 genannten Werken Bd III (1909), 247—360. H. Kottek hat die Tätigkeit des Kaisers Diokletian in P. besprochen: Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft I (1903), 213—220. Zuverlässige Nachrichten über die Geschichte und den gegenwärtigen Bestand der jüdischen Kolonien in P. gibt J's. Preß in ZdPV Bd 35 (1912).

Berichtigungen: S. 573, 8 l. (deren Tiefe) von Westen nach Osten (4 km mißt).
S. 575, 54 l. ed-dāmije statt ed-dāmīje.
S. 577, 21 l. Jos 13, 27 statt Jos 13, 7.
S. 582, 50 l. (von der Mündung) des Arnon.
S. 584, 48 l. am Fuße statt am Flusse.
S. 585, 14 l. Föhren (Pinien) statt Tannen.
S. 585, 16 l. in der Nähe des tell ed-d. statt in dem t.
S. 589, 15 l. Norden statt Süden.
S. 593, 26 l. Föhre oder Pinie statt Tanne (wahrscheinlich Edeltanne).
S. 593, 38 streiche arab. assemblās.
S. 595, 36 l. waran statt warran.
S. 597, 9 l. Jes statt Jer. **Guthe.**

Palladius. — S. 611 Z. 12 füge (am Schluß des Satzes) hinzu: Vgl. die 1904 erschienene Textausgabe von Cuthbert Butler, in Abt. II seiner Monogr. The Lausiac History of Palladius (Texts & Studies vol. VI, No. 2). **Zöckler †.**

Über den römischen Aufenthalt i. J. 405 6 s. Card. Rampolla del Tindaro, Santa Melania Giuniore 1905, 192 f., ebd. 234 f. über den Patricius Lausus.
S. 610 Z. 21 l. 650 st. 605. **v. Dobschütz.**

Pallium. — S. 613 Z. 51 l. VIII st. VII.

Paltz, Johann. — Bossert spricht in ThLZ 1904, 689 die Vermutung aus, daß Joh. Genser von Paltz aus dem Ort Gensen bei Waldsee (Waltzen, Baltze) stammte: da dieses zwischen zwei Seen liege, erkläre sich die Bezeichnung seiner Heimat als stagnalis. Dann wäre er Württemberger (Oberschwaben) gewesen. — Die Auszüge, die Kapp aus der Coelifodina mitteilt, deutsch bei Walch XV 246 ff. **G. Kawerau.**

Pantänus. — S. 627 Z. 28 l. 6, 19, 13 st. 6, 19, 3. **G. Krüger.**

Papias. — Fr. Blaß, Papias bei Eusebius, in den Beiträgen z. Förderung chr. Theologie XI. Bd 2. Heft. Gütersloh 1907. — H. Jordan, Geschichte der altchr. Literatur, Leipzig. 1911 S. 74 f. u. 377 f.

S. 646 Z. 2 l. Lützelberger st. Lützelburger. **Hauck.**

Papyrus und Papyri. — Über die seit dem Erscheinen des Artikels stark erweiterte Papyrusforschung und ihre Bedeutung für die Theologie geben jetzt Auskunft L. Mitteis u. U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 2 Bde in 4 Teilen, Leipzig 1912; Archiv für Papyrusforschung (Leipzig), jetzt 5 Bde; Adolf Deißmann, Licht vom Osten, 2. u. 3. Auflage, Tübingen 1909 (engl. u. d. T. Light from the Ancient East, 2. Aufl. London 1911). **Deißmann.**

Parabolanen. — Zur Literatur: J. C. Harenberg, De parabolanis veteris ecclesiae. Brunsvigae 1748. **H. Achelis.**

Paraguay. — Vgl. R. von Fischer-Treuenfeld, Paraguay in Wort und Bild, Berlin 1903, 2. Aufl. 1906.

In der Hauptstadt Asuncion besteht seit 1892 eine evangelische Gemeinde (400 Seelen) mit 95 beitragenden Mitgliedern. Nebengemeinden bestehen in St. Bernhardino (270 Seelen), Altos (400 Seelen), Villa Rica (100 Seelen), Yegros (100 Seelen), Nueva Germania (120 Seelen) und der Kolonie Hohenau. Die Mitglieder sind überwiegend Reichsdeutsche, daneben einige Holländer, Österreicher und Schweizer. Die Gemeinde Asuncion ist schon 1893 bei Berufung ihres ersten Geistlichen mit dem Oberkirchenrat in Berlin in Verbindung getreten, der 1894 die Satzungen der Gemeinde genehmigte. Die Gemeinde besitzt ein auch zu Schulzwecken benutztes Kirchengebäude und ein Schulhaus. Der evangelische Friedhof ist Eigentum einer internationalen Vereinigung. Ein deutscher Frauenverein erstrebt die Errichtung eines deutschen interkonfessionellen Krankenhauses, da das einzige dort bestehende Krankenhaus, von Schwestern des St.-Vincenz-Ordens geleitet, nicht nur in hygienischer Beziehung völlig unzureichend, sondern auch eine Stätte fanatischer Konvertierungsbestrebungen ist. Die deutschen Schulen Paraguays haben teilweise durch Vermittlung des Auswärtigen Amtes in Berlin seminaristisch gebildete Lehrer erhalten; ihr evangelischer Konfessionscharakter ist fast durchweg zweifelhaft. Religionsunterricht fehlt durchweg und wird von den Bewohnern, die sich, wie z. B. in Villa Rica, zum Teil mit Vorliebe als Theosophen und Spiritisten bezeichnen, nicht begehrt. Gegenwärtig sind sämtliche Gemeinden ohne Pfarrer und werden vom Reiseprediger des Nordbezirks der La-Plata-Synode provisorisch versorgt. **F. Rendtorff.**

Paramente. — Joseph Braun S. J., Handbuch der Paramentik. Mit 150 Abbildungen. Freiburg 1912. Diese ausgezeichnete Darstellung, welche die geschichtliche Entwickelung mit dem Bestande der Gegenwart verbindet, umfaßt die katholische Paramentik. Den orientalischen Riten sind am Schlusse nur einige Zeilen gewidmet. **Victor Schultze.**

Paran. — Die unter Palästina S. 303, 7 dieses Bandes erwähnten Blätter der großen englischen Karte von Afrika zeigen den Namen dschebel fārān ungefähr 30 km östlich von dem dschebel ʿarāʾif en-nāḳa und 12 km südlich von dem Passe naḳb el-ʿarūd, also südöstlich vom dschebel el-maḳrāh Palmers. Danach ist er von H. Fischer auf der Karte des syrisch-ägyptischen Grenzgebiets ZdPV Bd 33 (1910), Tafel 7 eingetragen, ebenso auf Karte 2 und 4 meines Bibelatlas. Musil hat den Namen nicht gehört, obgleich er das betreffende Gebiet zweimal mit ortskundigen einheimischen Führern durchquert hat (Biblische Zeitschrift 1912 S. 125). Nach der Zeichnung der englischen Karte handelt es sich um einen Berg, nicht um ein Gebirge. Die Fragen, die ich Bd XIV 685, 29 noch offen lassen mußte, sind hierdurch entschieden. An den dschebel et-tīh ist demnach nicht zu denken, vielmehr an die südöstliche Nachbarschaft des dschebel el-maḳrāh. An der Bestimmung der Wüste von Paran S. 685 wird nichts geändert. Dagegen ist zu erwägen, ob es im Altertum nicht einen Ort P. in der Nähe des Berges P. gegeben hat. Die heutige ḳalʿat en-nachl ist 110 bis 120 km vom dschebel fārān entfernt. **Guthe.**

Park, Edward Amasa, gest. 1900, f. d. Art. Englische Theol. Bd 23 S. 421, 57 ff.

Paschalis II., Papst. — Lit.: ThJB XXVI (1906) 390. B. Monod, Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe I (1099—1108), Paris 1907. **Mirbt.**

Passah, altkirchliches, und Passahstreitigkeiten. — S. 725 Z. 30 Ed. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln (AGGW NF VIII 6) 1905 S. 104 ff. und Osterbetrachtungen, ZNW VII 1906 S. 1 ff. — S. 726 Z. 55. Die hier gegebene Darstellung des Streites ist in den Hauptpunkten in mehrfacher Hinsicht verfehlt. Der ganze Osterstreit ist nur eine Phase in den Kämpfen gewesen, die die Loslösung des Christentums von dem Judentum heraufbeschworen. Die judenchristliche Urgemeinde behielt den jüdischen Festbrauch bei; ihr eigentümlich war das Herrenmahl, durch das sie den Zusammenhang mit dem Auferstandenen bewahrte und mit dem sie die eschatologische Stimmung lebendig erhielt. Für die Heidenchristen kam eine Teilnahme an den jüdischen Festen nicht in Frage (daher nennt die Didache keine Jahresfeste; vgl. Hebräerev. Frg. 21 bei Schmidtke TU XXXVI 4 S. 36; die richtige Deutung des Wortes hat Schwartz, ZNW 1906, 1[1] gegeben). Wielange der streng heidenchristliche Standpunkt bewahrt worden ist, läßt sich nicht mehr erkennen. Sicher ist aber, daß das jüdische Osterfest auch zu den Heidenchristen kam, bei denen es einen neuen Sinn erhielt, indem der Name *πάσχα* den Zusammenhang mit dem Leiden Christi anzudeuten schien. Die kleinasiatische Sitte, das Fest mit den Juden zusammen zu feiern, die Osterfasten bis zum 14. Nisan der Juden auszudehnen und am 15. das Mysterium der Auferstehung zu begehen, zeigt diese Stufe der Entwicklung. Sie behauptete sich in Kleinasien während des 2. Jahrh. Die montanistische Krise gab den ersten Anstoß zu Verhandlungen über die Frage, sofern nicht nur Verhandlungen in Kleinasien, sondern auch mit andern Gemeinden notwendig wurden, bei denen festzustellen war, was als kirchliche Sitte zu gelten habe. Der Streit lag um 200 so, daß die Quartodezimaner an dem 14. Nisan der Juden festhielten, ihre Gegner den Sonntag nach dem jüdischen Pascha gefeiert wissen wollten, während die Montanisten ganz ohne Rücksicht auf das jüdische Pascha Ostern am Sonntag nach dem 14. des 7. asiatischen Monats (März/April) begingen (Pionius, Vita Polyc. 2). Die wachsende Selbständigkeit der Kirche, deren Selbstbewußtsein sich am Ende des 2. Jahrh.s mächtig hob, veranlaßte dann, sich von der jüdischen Paschaberechnung überhaupt frei zu machen und das christliche Fest selbständig zu berechnen. Diesem Zweck diente die Ostertafel des Hippolyt, die sich freilich als unbrauchbar erwies, und der Kanon des Anatolius, der schließlich sich durchsetzte. Im Verlauf des Streites traten kirchenpolitische Gesichtspunkte in den Vordergrund, die jedoch zuletzt das Bedürfnis nach einer einheitlichen Regelung der Frage nicht verhindern konnten. Die Reste der ursprünglichen Festsitte wurden durch Konstantin beseitigt; nur bei einzelnen Sekten blieb sie noch länger in Geltung (Audianer, Epiphan., haer. LXX). Daneben hat man im Osten, wogegen schon Origenes (in Matth. ser. 79) polemisierte, vielfach das jüdische Pascha mitgefeiert, wie es für Antiochien noch 386 die Judenpredigten des Christostomus bezeugen. **Erwin Preuschen.**

Passah, israelitisch-jüdisches. — Neuere Literatur: Hermann Strack, P^{e}sahim, Der Mischnatraktat Passahfest mit Berücksichtigung des NT und der jetzigen Passahfeier der Juden herausgegeben u. erläutert, Leipzig 1911. Vgl. dazu ThLB 1912 S. 174 ff.

Unter den Papyrusfragmenten aus Elephantine hat sich ein leider recht defektes Schreiben gefunden (Pap. 6. — Ausg. von Ed. Sachau 1911 S. 36 ff.), in welchem ein gewisser Chananja an Jedonja, das Haupt der jüdischen Gemeinde zu Jeb (Elephantine) im 5. Jahre des Königs Darius (II. = 419 v. Chr.) betreffend des Mazzotfestes meldet, und zwar, wie es scheint, als Verordnung des Königs, die an Arsames (den persischen Statthalter Ägyptens) ergangen sei, vom 15—21. Nisan sei aller Sauerteig zu meiden. Steuernagel (ZatW 1911 S. 10) und Ed. Meyer (Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912 S. 91 ff.) sehen darin einen urkundlichen Beweis, daß das Fest der Mazzot bei den Juden erst damals eingeführt wurde, Ex 23, 15 sei nordisraelitisches Festgesetz, in Ex 34 und Dt 16 dagegen die Erwähnung des Mazzotfestes nicht ursprünglich. Auch im PC vom Jahr 445 habe es gefehlt und Ex 12,15 ff. sei erst vor 420 nachgetragen worden. Die Einführung des Festes und zugleich dessen Datierung auf bestimmte Daten des Monats Abib sei, natürlich auf Antrag der Juden, den Jerusalemern wie den ausländischen Juden von der persischen Regierung zum Gesetz gemacht worden. Daß „das Judentum eine Schöpfung des Perserreichs" sei (Meyer S. 96), wäre freilich auch dann ein unzutreffender Ausdruck; denn die persische Staatshoheit bildete nur die Folie, deren sich die jüdischen Gesetzeslehrer zur Erreichung ihrer Absicht bedienen mußten. Auch ist bei der ängstlichen Pietät dieser Gesetzeslehrer nicht anzunehmen, daß sie irgendwo mit Bewußtsein etwas Neues einführten, sondern daß sie

überall das Vergangene zu restaurieren beflissen waren. Bei der Kürze und Unvollständigkeit des Fragments wird man daher wohltun, es nicht zu rasch als urkundlichen Beleg für eine Hypothese, die so vieler Hilfshypothesen bedarf, gelten zu lassen. Vgl. auch W. Staerk, Alte und neue aramäische Papyri übersetzt und erklärt. Bonn 1912 S. 16 f. **v. Orelli.**

Passau, Bistum. — T. Deimel, Christliche Römerfunde in Carnuntum. Wien 1911. Germania pontificia c. A. Brackmann. V. I. Provincia Salisburg. Berlin 1911 S. 153—263. M. G. Necrologia Germaniae. T. III. ed. F. L. Baumann. Berlin 1905. U. Schmid, Otto v. Lonsdorf, B. v. Passau. Würzb. 1903. M. Pfannenstiel, D. Passauer Bistumsstreit 1387—93. Hall. Dissert. 1910. J. Doll, Die Anfänge der bair. Domkapitel, Beitr. z. Gesch. des EB. München NF. 4 S. 52 ff. Fr. Strauß, Die Begründung der Stadtherrschaft der Bischöfe v. Passau u. die Urkundenfälschung des 10. Jahrh.s MJÖG 26. Bd 1905 S. 128 ff. vgl. A. Dopsch das. S. 329 ff. H. Krabbo, Die Versuche der Babenberger zur Gründung einer Landeskirche in Österreich, Arch. f. Österr. Gesch. 93. Bd 1904 S. 1 ff. **Hauck.**

Passionisten. — Nach Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen 3. Bd S. 311 hatte der Orden 1908 11 Provinzen: 5 in Italien, je 1 in England, Belgien und Spanien und 3 in Amerika, nahezu 100 Klöster und gegen 2000 Mitglieder. Er missioniert in Bulgarien, der Walachei, Australien und auf den Antillen. Die Passionistinnen haben 3 Klöster mit 70 Mitgliedern, die Tertiarierinnen 3 Häuser mit ungefähr 100 Mitgliedern, S. 313. **Hauck.**

Patristik. — S. 1, 33: Von Bardenhewers Geschichte der altkirchl. Literatur erschien 1912 ein 3. Bd, enthaltend die Literatur des 4. Jh.s mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge, von seiner Patrologie die 3. Aufl., Freib. 1910. S. 7, 45: Weitere Sammlungen sind die Cambridge Patristic Texts, hrsg. v. A. J. Mason, 1899 ff.; die Bibliotheca sanctorum Patrum, hrsg. v. J. Vizzini, Rom 1901 ff.; Kleine Texte für theolog. u. philol. Vorlesungen, hrsg. v. H. Lietzmann, Bonn 1903 ff.; Florilegium Patristicum, hrsg. v. G. Rauschen, Bonn 1904 ff.; Textes et documents pour l'étude historique du christianisme, hrsg. v. H. Hemmer u. P. Lejay, Par. 1904 ff. S. 7, 49: Von der „Bibliothek der Kirchenväter" erscheint seit 1911 eine neue Auflage unter Leitung von O. Bardenhewer, Th. Schermann und K. Weyman. S. 8, 52: hinter 1903 füge ein: 3. Aufl., 1910. S. 8, 59: Von Deibos' *Γραμματολογία* erschien der 2. und 3. Bd, Athen 1904 u. 1910 (bis zum Ende des 3. Jh.s). S. 8, 60: Einen bemerkenswerten Fortschritt in der wissenschaftlichen Behandlung bedeutet die Gesch. d. altchristl. Lit. von H. Jordan (Leipz. 1911), der allerdings nicht sowohl eine Geschichte der Literatur in ihren Formen (S. 12, 33) als der einzelnen Formen selbst geliefert hat (vgl. dazu G. Krüger, ThLZ 37, 1912, 171—173). S. 9, 7: jetzt 5. Aufl., 1911. S. 9, 10: jetzt 6. Aufl., 3. Bd, Leipz. 1912. S. 9, 21: Hinzuzufügen sind: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, D. griech. Lit. des Altertums, und E. Norden, Die latein. Lit. im Überg. v. Altert. z. Mittelalter. (Die Kultur d. Gegenw. 1, 8), 2. Aufl., Leipz. 1907.

S. 8 Z. 18 l. 487 st. 78. **G. Krüger.**

Patronat. — S. 15 Z. 21 streiche die Worte: can. 14 conc. Cabil. (639/54) und.

Paul I., Papst. — W. Gundlach, Die Entstehung des Kirchenstaats. Bresl. 1899. L. M. Hartmann, Geschichte Italiens II 2 Leipz. 1903. Hauck, KG Deutschlands 2. Bd 3. Aufl. Leipz. 1912 S. 29 ff.; vgl. die Angaben bei Stephan II.

S. 27 Z. 38 l. Lib. Diurn. 59 st. 49.

S. 27 Z. 40 l. Lib. Diurn. 60 st. 50. **Hauck.**

Paul III., Papst. — Pastor L., Gesch. d. Päpste usw. Bd 5 Paul III. (1.—4. Aufl., Freiburg 1909); Gentile, La politica di Paolo III. nelle sue relazioni colla corte medicea, Sarzana 1906; Raffaello, Pier Luigi Farnese (Arch. stor. Parmense N. S. 7); Schweitzer, Beitr. z. Gesch. Pauls III. (RQS. 22, 132—142); Concilii Tridentini Actorum Pars prima ed. Ehses, Freiburg 1904; dass. Pars secunda, ed. ders., Freiburg 1911. **Benrath.**

Paul IV., Papst. — Ancel, R., La secrétairerie pont. sous Paul IV. (RQH 35, 408 bis 470); Ders., Paul IV. et le Concile (RHEccl. 9, 716—740); Ders., Le Vatican sous Paul IV. (Rev. Bénéd. 25, 48—71); Ders., L'activité réformatrice de Paul IV. (RQHist. 1909, N. S. 42, 67—103); Rieß, D. Politik Pauls IV. u. s. Nepoten (Histor. Studien 67, Berlin 1909; Segmüller, D. Wahl Pauls IV. usw. (Z. Schw. KG 3, 1—29; 131—150). **Benrath.**

Paul V., Papst. — Über den Streit mit Venedig bzw. die Lage nach dems. orientieren die gleichz. Briefe von P. Sarpi, besonders die bei Benrath, Neue Br. von P. S., Leipzig 1909 mit Erklärungen herausgeg. Vgl. De Magistris, Carlo Emanuele I e la contesa fra la rep. Veneta e Paolo V., Venedig 1906. **Benrath.**

Paulinus v. Nola. — J. Brochet, La correspondance de S. Paul de Nole et de Sulpice Sevère. Paris 1906. M. Phillip, Zum Sprachgebrauch des Paulin v. Nola. Münch. Dissert. 1904. H. Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur. Leipz. 1911 S. 50 u. ö.
S. 56 Z. 49 l. migrasse st. migrase **Hauck.**

Paulinus von Pella. — G. Funaiuoli, De Paulini Pellaei carminis „Eucharisticos" Fontibus, Musée Belge 9, 1905, 159—179.
S. 60 Z. 2 l. De st. Dr; S. 60 Z. 7 l. Hesperius st. Nesperius; S. 60 Z. 37 l. Sedulius und Juvencus st. Sedulius Juvencus. **G. Krüger.**

Paulinus von Périgueux. — A. Huber, D. poetische Bearbeitung d. Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch P. von P., Progr., Kempt. 1901.
S. 60 Z. 45 l. Frotscher st. Fotscher; S. 60 Z. 51 l. de orantibus st. orantibus; S. 60 Z. 56 l. der Erbauer st. dem Erbauer. **G. Krüger.**

Paulus, der Apostel. — S. 67 Z. 27 l. Epitomator st. Epitomater.
S. 76 Z. 46 l. ihm st. ihn.

Pauperes catholici. — J. B. Pierron, Die katholischen Armen. Ein Beitrag z. Entstehungsgeschichte der Bettelorden mit Berücksichtigung der Humiliaten und der wiedervereinigten Lombarden. Freib. 1911. **Hauck.**

Pázmány, Peter. — Petrus Pázmány, Epistolae Collectae, Editae a senatu academico regiae scientiarum universitatis Budapestiensis. Collectionem et recensionem accurente Francisco Hunny, Tomus I (1601—1628) 4°. 804 S. 1910. Tom. II (1629—1637) 4°. XVI 790 S. Budapestini. **Franz Balogh.**
S. 96 Z. 28 füge vor VI. ein: Ungarische Predigten.
S. 96 Z. 47 l. Bocskay st. Bacskay.
S. 97 Z. 1 l. Amegdicsöult st. Amegdicsöult.
S. 97 Z. 45 l. 1242 st. 1442.

Pécaut, Felix, gest. 1897, s. d. Art. Frankreich III. Protest. Theologie, Bd 23 S. 474, 52.

Pelagius. — G. Morin, Pélage ou Fastidius (Revue d'histoire ecclésiastique V, Louvain 1904 S. 258—264); H. Frankfurth, Augustin u. die Synode von Diospolis, Gymnasialprogramm, Berlin 1904; J. B. Bury, The Origin of Pelagius (Hermathena . . . by Members of Trinity-College, Dublin Nr. XXX, Dublin u. London 1904 S. 26—35); E. Riggenbach, Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den paulinischen Briefen (Beiträge zur Förderung usw. V 1), Gütersloh 1905; S. Hellmann, Sedulius Scottus (Quellen u. Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, hrsg. von Ludw. Traube I 1), München 1906 (III S. 147—185: Sedulius u. Pelagius); Quellen zur Geschichte des Pelagianischen Streites, hrsg. von A. Bruckner (Sammlung ausgewählter . . Quellenschriften, hrsg. von G. Krüger II 7), Tübingen 1906; A. Souter, Prolegomena to the commentary of Pelagius on the epistles of St. Paul (JthSt VII 1906, 568—575, Juli 1906); A. Souter, The commentary of Pelagius on the epistles of St. Paul (The Expositor ed. W. R. Nicoll, 7. series, vol. 3, London 1907 S. 455—467); A. Souter, The commentary of Pelagius on the epistles of Paul: The problem of its restoration. Read December 12, 1906 (Proceedings of the British Academy [II], 1905—06, London, S. 409 bis 439), vgl. E. Riggenbach, Eine wichtige Entdeckung für die Pelagiusforschung (ThLB 1907 Sp. 73—75); D. de Bruyne, Le prologue inédit de Pélage à la première lettre aux Corinthiens (Revue Bénédictine 24, 1907 S. 257—263); G. Mercati, Some new fragments of Pelagius (JthSt VIII, 1907 S. 526—535, mit einem Zusatz von Souter, S. 535—536), vgl. E. Riggenbach, Neues über Pelagius (ThLB 1907 Sp. 425); A. Souter, Another new fragment of Pelagius (JthSt XII Nr 45, Oktober 1910, S. 32—35); G. Morin, Jean Diacre et le Pseudo-Jérôme sur les epitres de S. Paul (Revue Bénéd. 27, 1910 S. 113—117); A. Bruckner, Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur

Charakteristik Julians und Augustins (Neue Studien z. Gesch. d. Theologie u. d. Kirche, 8. Stück), Berlin 1910; A. Souter, Freiburg Fragments of a MS of the Pelagian commentary on the epistles of St. Paul (JthSt XIII, 1912, S. 515—519).

Die Forschung hat vornehmlich in bezug auf den Pelagius-Kommentar (XV 751, 5 ff.) zu wertvollen Resultaten geführt, die das XV 751 allzu oberflächlich Ausgeführte gänzlich antiquiert haben. Das Werden dieser Resultate seit Zimmer (XV 748, 13), seit der Besprechung des Zimmerschen Buches durch C. H. Turner (JthSt IV, 1903, S. 132—141, Oktober 1902) und seit den verdienstlichen Arbeiten von Riggenbach und Hellmann kann hier nicht verfolgt werden; Souter, dessen Entdeckungen die wesentlichste Förderung gebracht haben, legt es dar in der ersten Hälfte seines Akademie-Vortrags vom 12. Dezember 1906. Der Pseudo-Hieronymus (MSL 30, 646—902; vgl. XV 751, 15 ff.) hat sich als ein erweiterter Pelagius-Kommentar erwiesen. Eine (anonyme) Hs. des ursprünglichen Kommentars hat Souter in einem Reichenauer Kodex der Großherzoglichen Bibliothek in Karlsruhe (Nr. 119 saec. IX, aber auf einer Vorlage des 5. oder 6. Jahrh. ruhend) nachgewiesen, und zwei in der Vaticana gefundene Blätter einer Hs. des 6. Jahrhunderts haben den kürzeren Text dieser Karlsruher Handschrift bestätigt (vgl. Mercati und Souter, JthS 1907 S. 526 ff.). Der Pseudo-Hieronymus, dessen Text noch immer nur auf der überaus mangelhaften editio princeps von Amorbach (1516) ruht, während mindestens elf vollständige Hss. von ihm noch heute vorhanden sind, ist eine aus der Zeit um 550 stammende Kompilation, die den Pelagius-Kommentar fast vollständig in sich schließt, aber namentlich bei den längeren Briefen (Rö, Ko, Ga) viele Zusätze aufweist. Der von Zimmer gefundene cod. Sangall. 73 steht diesem Pseudo-Hieronymus so nahe, daß Souter (Proceedings S. 431; vgl. 419) von ihm sagt, er biete im wesentlichen den Pseudo-Hieronymus, obwohl er im 1. Ko dem genuinen Pelagius näher stehe. Daß der Pseudo-Hieronymus das von Cassiodor bearbeitete pelagianische Kommentarwerk sei (vgl. XV 751, 26 ff.), — diese These ist jetzt definitiv aufzugeben: die auf Cassiodor und seine Schüler zurückgehende Bearbeitung des Pelagius-Kommentars liegt, wie schon Turner vermutete und Souter (Proceedings S. 428) bewiesen hat, vor in der antipelagianischen Bearbeitung des Pelagius-Kommentars, die der nur in einer Hs. erhaltene sog. Pseudo-Primasius (MSL 68, 409—793; vgl. Bd XVI 57, 15 ff.) darstellt (vgl. über den Namen Pseudo-Primasius Souter, Proceedings S. 429, dem Riggenbach ThLB 1907 Sp. 75 unter Aufgabe seiner eigenen Erklärung sich angeschlossen hat). Außer der Karlsruher Hs., außer den Zitaten aus dem Pelagius-Kommentar bei Augustin, Marius Mercator und den von Zimmer nachgewiesenen irischen Hss. (Bd XV 751, 12) und außer Pseudo-Hieronymus und Pseudo-Primasius kommen für die Rekonstruktion des Pelagius-Kommentars noch einige exegetische Kompilationen des frühen Mittelalters in Betracht, die direkt oder indirekt den Pelagius-Kommentar benutzten: neben ungedruckten (vgl. Hellmann u. Souter, Proceedings S. 429 ff.) vornehmlich die freilich nur unvollkommen gedruckten Collectiones in epistulas et evangelia des Abtes Smaragdus von St. Mihiel († nach 824; MSL 102, 15—552; vgl. Riggenbach in den Beiträgen zur Förderung usw. V 1) und die Collectanea in omnes b. Pauli epistulas des um 850 schreibenden Sedulius Scotus (MSL 103, 9—270; vgl. Hellmann). Eine all dies Material verwertende Ausgabe des Pelagius-Kommentars will Souter in den Cambridger Texts and Studies relating to Biblical and Patristic Literature geben. Die kurzen, in die meisten Vulgata-Hss. übergegangenen „Argumenta" zu den einzelnen Briefen, die Zimmer und, ihm folgend, Hellmann (S. 195 ff.; nur das Argumentum zum Hebräerbrief nimmt Hellmann aus) in der erweiterten Gestalt irischer Hss. (Zimmer S. 34—39) für pelagianisch hielten, sind ältere und, wie de Bruyne (Prologues bibliques d'origine Marcionite, Revue Bénéd. 24, 1907 S. 1—16) wahrscheinlich gemacht hat, zum Teil (d. h. mit Ausnahme derjenigen zu Eph, 2. Ko, 2. Th, 1. u. 2. Ti, Tit) marcionitischen Ursprungs (Souter hat dem zugestimmt, vgl. de Bruyne, Rev. Bénéd. 24, 257 Anm. 2). Ob die längere Vorrede zum Römerbrief, die auch der cod. Augiensis bietet (= Zimmer S. 29—31; vgl. Souter, Proceedings S. 429 und JthSt VII, 571), und die verwandten im Augiensis ausgefallenen Prologe zu den beiden Korintherbriefen, die de Bruyne nachgewiesen hat (Revue Bénéd. 24, 257 ff.), von Pelagius konzipiert sind — wofür einiges spricht (de Bruyne l. c. S. 261) —, wird frühestens nach Druck des genuinen Pelagius-Kommentars entschieden werden können.

Einer der für den Pelagius-Kommentar wichtigsten Hss., dem Paris. 653, hat Souter (Proceedings S. 437—39) zwei und nachträglich (JthSt XII 1911 S. 32—35) noch ein drittes Pelagius-Fragment anderer Herkunft entnommen. Mercati (JthSt VIII, 526 ff.) erkannte unter Souters nachträglicher Zustimmung (JthSt XII, 32) in diesen Fragmenten Reste einer Erwiderung des Pelagius auf die epistula ad Ctesiphontem und die Dialogi des Hieronymus

(vgl. XV 762, 36 ff.). An diesen Nachweisungen Mercatis ist freilich zu korrigieren, daß auch das von ihm auf Dialog. 1, 14 bezogene Fragment zunächst an die epist. ad Ctesiphontem (c. 6 MSL 22, 1154) anknüpft; doch ist in der Tat auch auf eine Stelle des Dialogus 1, 14 (MSL 23, 508 B) Rücksicht genommen. Das aber ist nicht richtig, daß die Schrift des Pelagius, der diese Fragmente entstammen, „vollständig verloren" sei (Mercati a. a. O. S. 528). Das dritte (zur Zeit des Mercatischen Aufsatzes noch nicht bekannte) Fragment (JthSt XII 32—35) hat mir gezeigt, daß die Fragmente — denn was von einem gilt, gilt von allen — aus den quatuor libri de libero arbitrio des Pelagius (XV 766, 36 ff.) herzuleiten sind: es schließt (JthSt XII 35, 47—57) mit Sätzen, die Augustin (De gratia Christi 39, 43, MSL 44, 379 f.) als aus dem dritten Buche pro libero arbitrio stammend zitiert. Da dies Werk des Pelagius nach Augustin a. a. O., zum mindesten in seinem dritten Buche, in Dialogform verfaßt war, Augustin auch angibt, welchen Worten des Kollokutors Pelagius die von ihm zitierten Sätze entgegensetzt, so wird deutlich, daß auch die Hieronymus-Sätze, mit denen die Fragmente des Paris. 653 beginnen, der Schrift des Pelagius entstammen. Die Vermutung Garniers (I 382), daß Pelagius zugleich auf die epistula ad Ctesiphontem und auf die Dialogi adv. Pelagianos geantwortet habe, und daß diese Entgegnung in den libri de libero arbitrio zu erkennen sei, wird damit zur Gewißheit, und unser Wissen über diese Schrift des Pelagius erfährt eine nicht unwichtige Bereicherung. — Auch das von Souter dem Paris. 653 entnommene Fragment über Jo 1, 14 (Proceedings S. 435 f.) könnte pelagianisch sein: die Christologie des Pelagius erinnert in manchem an Nestorius (vgl. Loofs, Dogmengeschichte 4. Aufl. S. 287 f.); aber nichts nötigt zu dieser Annahme.

Die bei der Literatur an erster Stelle genannte Abhandlung von Morin antiquiert dessen frühere Abhandlung „Le ‚De vita christiana' de l'évêque breton Fastidius et le livre de Pélage ‚Ad viduam'" (Revue Bénédictine XV, 1898, S. 481—493): Morin schreibt das Schriftchen De vita christiana (MSL 40 = Augustin VI 1031—1046), das er früher für Pelagius in Anspruch nahm, jetzt mit J. Baer (De operibus Fastidii Britannorum episcopi, Diss. phil., München 1902) dem Fastidius zu. Die Frage des libellus des Pelagius ad (Livaniam) viduam (Mar. Merc. common. 4; vgl. Garnier I 25 f. und 372 f.), die oben Bd XV 747 ff. leider unerwähnt geblieben ist, verträgt aber, auch wenn Morin jetzt recht hat, wie ich glaube, dennoch eine neue Untersuchung. Bury erörtert die Herkunft des Pelagius unter Bevorzugung der für Britannien sprechenden Quellenstellen; aber er empfiehlt (und Souter hat dem zugestimmt, Proceedings S. 410) einen Ausgleich der differenten Angaben durch die Annahme, daß Pelagius, obwohl in Britannien (in Devonshire, Somerset, Cornwall oder Wales) geboren, irische Einwanderer zu Eltern oder Voreltern gehabt habe.

Bruckners „Quellen" usw. sind für seminaristische Übungen sehr brauchbar. Seine sehr dankenswerte Arbeit über Julians vier Bücher an den Turbantius (vgl. ThLZ 1911 Sp. 426 f.) sammelt nicht nur die Fragmente dieses Julianischen Werkes (vgl. XV 770, 59 f.), sondern auch die aller anderen Werke Julians mit Ausnahme der in Augustins opus imperfectum vollständig erhaltenen ersten 6 Bücher der libri octo ad Florum. — Zu XV 769, 2 vgl. Augustin, De peccato originali 21, 24 MSL 44, 396: Zosimus litteris suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas. **Loofs.**

S. 757 Z. 37 l. malum st. malunt.

Pelagius I., Papst. — S. 105 Z. 6 l. 542 st. 532.

Pentateuch. — S 113 Nr. I 1. Westphal behandelte in Bd I le problème littéraire, in Bd II le problème historique. — B. Jacob, Der Pt. Exegetisch-kritische Forschungen, Leipz. 1905 (412 S. „Von Einzelheiten abgesehen keine Förderung der alttestl. Wissenschaft" Ed. König). — O. Procksch, Das nordhebr. Sagenbuch. Die Elohimquelle, übersetzt u. untersucht, Leipzig 1906 (394 S.) — A. F. Puukko, Das Dt, eine literar-kritische Untersuchung, Leipz. 1910 (303). — Von Stracks Einl. in das AT erschien die 6. Aufl. München 1906.

I 3 Z. 51 f.: Strack, Gen 2. Aufl. 1905. — Gunkel, Gen 3. Aufl. 1910. — Z. 54 Arn. B. Ehrlich, Randglossen zur Hebr. Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, Leipz. 1 Gen, Ex 1908 (424 S.); 2 (Lv, Nu, Dt) 1909 (355 S.) — Z. 58: J. Skinner, Gen 1910.

S. 114 Sp. 12: Gottfr. Hoberg: Die Gen nach dem Literalsinn erklärt, 2. Aufl., Freib. i. B. 1908 (32 u. 459 S.) (zugleich erster Teil eines exeget. Handbuchs zum Pt mit hebr. u. lat. Text). — Ed. Sievers, Metrische Studien 2: Die hebr. Gen (Texte; zur Quellenscheidung und Textkritik), Leipz. 1904/05 (394 S.).

Zum Ex: A. H. Mc Neille, The book of Ex, Cambridge 1908 (136 u. 247 S.). — A. S. Driver, The book of Ex, Cambridge 1911 (72 u. 443 S.) (Cambridge Bible for Schools and Colleges).

— Zum Lev: Dav. Hoffmann (vgl. S. 119 Z. 38 ff.), Das Buch Lev übersetzt u. erklärt, Berlin 1905 (478). 1906 (412 S.).

S. 114 Z. 32 f. lies: Origenes zu Jo 4, 25 u. a.; Lateinisch:

S. 119 Z. 19 f.: Jon. Kräutlein, Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen, Leipz. 1908 (67).

S. 119 Nr. VIII: Gegen die Quellenschriften- oder Urkunden-Hypothese sind in neuester Zeit aufgetreten der holländische Prof. d. Theol. Eerdmans, der englische Rechtsanwalt Wiener und der deutsche Pastor Lic. Möller. Sie haben auf manche Schwächen hingewiesen (ungenügende Berücksichtigung des in der Septuaginta erhaltenen ältesten Textzeugen, übertriebenes Vertrauen auf die Sicherheit der auf das einzelnste ausgedehnten Analyse, Überschätzung der Bedeutung des Wechsels der Gottesnamen im masoret. Texte für diese Analyse); aber das S. 118 f., Nr. VII Dargelegte bleibt m. E. von diesem Widerspruch im wesentlichen unberührt. B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien, Gießen: 1, Die Komposition der Genesis 1908 (95 S.); 2, Die Vorgeschichte Israels 1908 (88); 3, Das Buch Exodus 1910 (147); 4, Das Buch Leviticus 1912. E. meint, daß Elohim in der Gen noch vielfach wirklicher Pluralis sei und viele Erzählungen in der Gen noch polytheistischen Charakter tragen. Den Grundstock der Gen bilde die Jakobrezension, die „Toledothsammlung", vor 700; sie sei später um die gleichfalls noch polytheistische Israelrezension der Josephgeschichte vermehrt worden; erst in deuteronomistischer Zeit habe die monotheistische Bearbeitung stattgefunden. — Harold M. Wiener, Studies in Biblical Law, London 1904 (128 S.); Essays in Pentateuchal Criticism, London 1910 (239 S.); The origin of the Pt, London 1910 (152). W. folgert aus der Uneinigkeit der „Kritiker" die Fruchtlosigkeit ihrer ganzen bisherigen Arbeit und glaubt die Schwierigkeiten, welche dem Festhalten an der mosaischen Autorschaft des ganzen Pt.s entgegenstehen, durch Annahme von Glossen, Textverderbnissen und Mißverständnissen der Ausleger beseitigen zu können. — Wilh. Möller, Wider den Bann der Quellenscheidung, Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pt-Problems, Gütersloh 1912 (229 S.; vgl. schon die 1899 veröffentlichte Schrift „Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger", 126 S.), erklärt: „Die Sieverssche Verstheorie und die Gunkelsche Sagentheorie sind nur scheinbar eine Weiterausbildung der üblichen Quellenscheidung, in Wirklichkeit aber lösen sie sie auf"; positiv sucht er die Einheitlichkeit des biblischen Textes speziell an der Abrahamsgeschichte Gen 11, 27—25, 11 nachzuweisen (S. 98—193).

S. 121 Z. 12—14: Aug. Klostermann, Der Pt, Leipzig 1893 (447 S.). 1907 (583 S.) (noch nicht abgeschlossen).

S. 122 Z. 16 f.: R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel 2. Aufl., Gotha 1 (1912) gibt S. 237—333 eine Einleitung in den Hx, leider mit neuen Bezeichnungen. Die älteste Schicht enthielt „Opferrituale und Zeremonialvorschriften", „wohl auch die da und dort noch zutage tretende älteste Grundlage der Geschichtserzählung", nach Salomo, 10 u. 9. Jahrh. Die nächste Schicht, 8. Jahrh., untere Grenze Hiskia, ist „vom ersten Verfasser des einheitlichen Priesterbuches", überarbeitet auch den Inhalt der älteren Schicht „im Sinne des aaronidischen Priestertums und der Vereinigung des Kultus an der Stiftshütte und gibt außerdem „eine Reihe neuer Gesetzesbestimmungen". „Für den eigentlichen Verfasser des Priesterkodex in seiner heutigen Gestalt (P 2) hat man die Zeit des Exils oder die frühe nachexilische Zeit anzusetzen. Nur darf dabei für die literarische Betrachtung, wie bes. für die religionsgeschichtl. Verwertung von P nie außer acht gelassen werden, in welchem Maße P^2 allem Anschein nach von Vorarbeiten, und zwar größtenteils schriftlichen, abhängig ist". — Bedeutung dieses Ergebnisses für die Geschichtsschreibung: Da „nicht allein die Wurzeln" des Priesterkodex „bis in die frühe Urzeit zurück" reichen, „sondern zugleich sein Stamm und Teile seines Gezweiges in die mittlere und spätere Königszeit, so können auch diese Perioden der Geschichte, vor allem nach ihrer religiösen und gottesdienstlichen Seite hin, durch unser Buch willkommene Beleuchtung erlangen." — Ähnliches gilt für das Dt. Da es mit größeren Teilen seines Bestandes in eine frühere Zeit (als das ausgehende 7. Jahrh.), mit manchen sogar in eine recht frühe Zeit hinein reicht, so ist auch seine Bedeutung für die Geschichte der Gesetzgebung und Religionsentwicklung eine erhebliche. „Ja wir haben nicht ohne Grund in der Darstellung der altkanaanäischen Kulturzustände und Religionsvorstellungen gelegentlich sowohl von P als von D Gebrauch gemacht." **Herm. L. Strack.**

Peräa. — Von der Karte des Ostjordanlandes, die der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas durch Dr. G. Schumacher in Haifā hat anfertigen lassen, sind bis jetzt drei Blätter erschienen. Sie betreffen die Gegend nördlich vom Jabbok (A 4, A 5 und B 5); die übrigen

Blätter, die die Gegend bis zum Hermon darstellen, werden bis 1914 erscheinen. — Die alte Ortslage dschel ād oder dschel'ūd ist von es-salṭ in nordöstlicher Richtung drei Stunden entfernt. Bei meinem Besuch am 18. April 1904 hörte ich von einem älteren Manne klar und deutlich die Aussprache dschel'ad. Die Stätte hat zwei Quellen, eine im Süden, die andere im Norden, zehn bis zwölf aus alten Steinen gebaute Häuser, verschiedene Gebäudereste, deren Steine in römischer Art bearbeitet zu sein scheinen, sowie im Westen und Norden viele Schachtgräber mit schweren Deckeln aus Stein, meist durch Steinbrechen verletzt oder gewaltsam geöffnet. Die Spuren der alten Ortslage sind über ein Gebiet verstreut, das ungefähr zehn Minuten im Durchmesser hat und etwas von Westen nach Osten geneigt ist. Regelmäßig bewohnt war der Ort 1904 nicht; die notdürftig hergerichteten Häuser dienen den Viehhirten, bisweilen auch den Besitzern der Herden, die in es-salṭ ihren Wohnsitz haben, zur Unterkunft. Die Entfernung bis zum Jabbok ist mit zwei Stunden (Bd XV 125) zu kurz angegeben; ich bin am 18. April 1904 von hier bis zur Furt des Jabbok südlich von dscherasch $3^1/_2$ Stunden geritten und kreuzte dabei $1^1/_4$ Stunde von dschel'ad aus den tiefen wādi rumēmīn. — Zu Aram Zoba Bd XV 126, 10 vgl. den besonderen A. in Bd XXI 703 f. — Ramath (Ramoth) in Gilead wird auch von G. Hölscher auf das heutige er-remte bezogen (ZdPV Bd 29, 1906, 133 ff.); zu Zaphon und Sukkoth vgl. G. Hölscher in ZdPV Bd 33, 1910, S. 19 ff. Für Ephron Bd XV 130, 30 schlägt derselbe Gelehrte den heutigen Ort eṭ-ṭaijibe im 'adschlūn vor, da ihm als dessen früherer Name 'efre genannt wurde (ZdPV Bd 29, 141 f.). Zu Capitolias vgl. meine Beiträge zur Ortskunde Palästinas Mt und Nachr. des DPV 1912, 34—41; G. Hölscher vermutet in bēt rās das alte Mispa des Ostjordanlandes Ge 31, 49; Ri 10, 17; 11, 11. 29. 34; Jos 13, 26; 1 Mk 5, 35 (ZdPV Bd 29, 137 bis 140). — Berichtigungen zu Bd XV 124—130:

S. 124 Z. 31 l. Guy le Strange st. Stange.
S. 125 Z. 54 l. Hochebene st. Hochebenen.
S. 126 Z. 14/15 füge hinzu 1 Sa 14, 47.
S. 127 Z. 24 l. und Landes-, nicht Stammesname, st. „ursprünglich Landesname".
S. 128 Z. 36 l. Merrill st. Marvill.
S. 129 Z. 17 l. Galaaditis st. Galanditis.
S. 129 Z. 51 l. Zia st. Tia.
S. 130 Z. 42 l. ḳaṣr el-'abd st. ḳāṣr. **Guthe.**

Persien, Christentum in. — H. Delehaye, Les versions grecques des Actes des martyrs Persans sous Sapor II, Patrologia Orient. 2, 4, Paris 1905. Les histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (6./7. s.), suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme (syr. u. franz.) hrsg. von F. Nau ebd. 3,1. Histoire nestorienne (chronique de Séert, arab. u. franz.) von Addai Scher u. P. Dib, ebd. 5, 2 1908. Des Mar Barhadsabba „Ursachen der Gründung von Schulen" hrsg. von A. Scher, ebd. 4, 4. Homilien und Hymnen des Narses hrsg. von A. Mingana, 2 Bde, Mossul 1905. Hannana von Adiabena (nach 575) hrsg. von A. Scher, ebd. 7, 1. 1909. **Bonwetsch.**

Peru. — Die einzige evangelische Gemeinde im Lande besteht in Lima-Callao. Die Gemeinde, seit 1905 an die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens angeschlossen (1500 Seelen), besitzt in Callao eine eigene Kirche. Die Gottesdienste in Lima werden in der englischen Kirche abgehalten. In Callao besteht eine von der Kirchengemeinde unabhängige deutsche Schule, deren Leiter und Lehrer der Geistliche ist (3 Klassen, 60 Kinder). Der Anschluß der Gemeinde an die Chilesynode wird angestrebt. Im Hochlande besteht eine von tiroler und oberbayerschen Bauern begründete Ackerbaukolonie, Bozzuzo, deren Pfarrer im Nebenamt Tischler, Drechsler und Schneider und gleichzeitig der einzige Arzt der Gegend ist.

Über die unter den Indianern Perus (man zählt ca. 100 000 wilde Indianer) von Nordamerika und England betriebene Missionsarbeit vgl. Geraldine Guineß, Das Wunderland Peru, sein Reichtum und seine Armut, mit Bildern und Karten, aus dem Englischen übersetzt von L. Oehler, Calw und Stuttgart 1911. **F. Rendtorff.**

Petrus v. Alcantara. — Die Alcantariner (Excalciati) sind als eigene Kongregation durch die Konstitution Leos XIII. Felicitate quadam v. 4. Okt. 1897 aufgehoben, s. o. d. A. Franz v. Assisi 23. Bd S. 482, 13. **Hauck.**

Petrus von Alexandrien. — L. B. Radford, Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter; a study in the early history of Origenism and Anti-Origenism. Cambridge 1908, W. E. Crum, Journ. of Theolog. Studies 1903 S. 387 ff. **Bonwetsch.**

Petrus, Apostel. — I. Der Apostel. — Griffith Thomas, The Apostle Peter. Outline Studies in his life character a. writings, 2. Aufl. London 1910. W. Elert, Die Religiosität des Petrus, Lpzg. 1911. Grosch, Der Ga 2, 11—14 berichtete Vorgang in Antiochia, eine Rechtfertigung des Verhaltens des Apostels Petrus, Berlin 1911. J. Grill, Der Primat des Petrus, 1904. W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus, Archiv f. Relig.-Wiss. 8, 1905, 214—243. Ch. Guignebert, La primauté de St. Pierre et la venue de Pierre à Rome, 1909. Die Schriften von Schnitzer, Tillmann u. Dausch über Petrus und die Stiftung des Papsttums s. A. „Jesus Christus" 23. Bd S. 676, 51 ff. A. Drews, Die Petruslegende, Frankf. 1909.

II. Petrusbriefe. — a) Allgemeines: Jülicher, Einleitung in das NT. 5. u. 6. Aufl. § 15, 18, Tüb. 1906, Zahn, Dass. 3. Aufl. I § 38—42, Lpzg. 1906. Barth, Dass. 2. Aufl. Gütersloh 1911 § 16, 19. Moffadt, Introduction to the literature of the NT. 2. Aufl. Edinburg 1912 S. 318 ff. 358 ff. W. Bauer, Die kathol. Briefe, Relig.-gesch. Volksb. I 20 Tübing. 1910 S. 22 ff. R. Knopf, Kathol. Briefe, Rel. i. Gesch. u. Gegenw. III 1016—1020. 1029 f. B. Weiß, Der 1. Pt u. d. neuere Kritik, BZStF II 9, Großlichterf. 1906. P. Schmidt, Zwei Fragen zum I. Pt, ZwTh 1907 S. 28—52. D. Völter, Der I. Pt, seine Entstehung u. Stellung in d. Geschichte des Urchristentums, Straßb. 1906; Ders. in ZntW 9 S. 74—77. Soltau, Die Einheitlichkeit des I. Pt, ThStK 78, 302—316; O. Clemen, Dass., ebda. 619—628; Soltau, Nochmals dass. ebda. 79, 450—460. Perdelwitz, Die Mysterienreligion u. das Problem des I. Pt, Relig.-gesch. Versuche u. Vorarbeiten XI 3, Gießen 1911. Henkel, Der 2. Brief des Apostelfürsten Petrus geprüft auf seine Echtheit, Bibl. Stud. 9, 5, Freib. 1904. Grosch, Die Echtheit des 2. Briefes Pt, 2. Aufl. Berlin 1911.

b) Kommentare: H. Gunkel in den Schriften des NT, hrsg. v. J. Weiß, Göttingen 1906, II 3 S. 25—60; Hollmann, ebda. 70—84. J. Mayor, The epistle of St. Jude a. the second epistle of St. Peter, London 1907. de Zwaan, II. Petr. en Jud. Textindhave met inleidende Studiën en textueelen commentar, Leiden 1909. Niebergall, Praktische Auslegung des NT.s (Lietzmanns Handbuch V) II Tübing. S. 209 ff. H. Windisch, Die kathol. Briefe (ebenda IV 2) Tübingen 1911 S. 46—102. Schlatter, Erläuterungen zum NT III, Calw 1911 S. 1 ff. G. Mayer, Der Philemonbrief u. die Petrusbriefe, das NT in relig. Betrachtungen XII, Gütersloh. Hart u. Strachan in The Expositor's Greek Testament ed. Nicole, 1910. R. Knopf, Die Briefe Petri und Judä = Meyer, Komm. XII, 7. Aufl. Göttingen 1912.

Windisch.

Petrus Cellensis. — Fonk, L., Die Entstehung des Festes der unbefleckten Empfängnis. ZkTh 1904. Gillmann, Zur Geschichte der Ausdrücke transsubstantiare und transsubstantiatio, Katholik 1909. **R. Schmid.**

Petrus von Dresden. — Peters Schulmeisterdienst ist durch die Schulordnung seines Nachfolgers M. Nikol. Thirmann sicher bezeugt. Es heißt dort: Also ist it gehalden bie meister Peter und allen mynen vorfarn" (Neues Arch. f. sächs. Gesch. und Altertumskunde XIII 1892 S. 347); vgl. auch Meltzer, Die Kreuzschule zu Dresden, Dresden 1886 S. 33 ff. 54 ff.; N. Arch. f. sächs. Gesch. und Altertumsk. XIV S. 291, 294, 297. **Cohrs.**

Petrusfeste. — Peter und Paul wird von der durch Pius X. verfügten, aber wenigstens in Deutschland nur beschränkt durchgeführten Neuordnung der katholischen Festtage nicht betroffen; s. das Motu proprio des Papstes v. 2. Juli 1911 im Arch. f. kath. Kirchenrecht 1911 S. 714. **Hauck.**

Peucer, Kaspar. — Briefe von ihm auch in Krause, Melanchthoniana 175 ff. und Flemming, Beitr. z. Briefw. Melanchthons S. 66 f. — Zur Biographie die sorgfältigen Nachweisungen von N. Müller, Melanchthons letzte Lebenstage. 1910 S. 89 ff. Danach ist zu ergänzen bzw. zu berichtigen: in Wittenberg immatrikuliert 26. März 1543, anfangs Kostgänger eines Bürgers, erst später Haus- und Tischgenosse Melanchthons. Als seine ersten Lehrer kommen hier neben Erasm. Reinhold Erasmus Flock und Joh. Aurifaber (aus Breslau) in Betracht. Der Schmalkald. Krieg vertrieb ihn von Wittenberg. Er ging im SS. 1547 nach Frankfurt. a O., wo er Medizin studieren und eine Anstellung suchen wollte. Aber Melanchthon rief ihn im Oktober nach Wittenberg zurück, wo er zunächst Privatvorlesungen hielt, 1548 in den Senat der Artistenfakultät eintrat, 1550 als Nachfolger J. Aurifabers die Professur der niederen Mathematik erhielt, 1552 auch über Melanchthons Commentarius de anima las. Seine Immatrikulation in Leipzig SS. 1552 war nur ehrenhalber erfolgt. 1553 erhielt er nach Reinholds Tode die Professur der höheren Mathematik, für welche er seit

1555 das hohe Gehalt von 200 Gld. bezog. Daneben wendete er sich der Medizin zu, verteidigte schon 1552 Propositiones medicas seines Lehrers Milich; er praktizierte und hielt privatim medizinische Vorlesungen, bis er 22. Febr. 1560 Milichs Nachfolger in der medizinischen Fakultät wurde, deren Doktorhut er am 30. Jan. erworben hatte (vgl. auch Flemming a. a. O. S. 66 f.). Nach Melanchthons Tode übernahm er daneben die Vorlesung über Weltgeschichte. Das Rektorat verwaltete er im SS. 1560, 64 u. 68. — Über die 1571 erschienene Catechesis vgl. Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, Einleitung S. 26 ff., Texte S. 119 ff.; auszüglich bei G. Müller, Katechismus u. Katechismusunterricht im Albertin. Sachsen, 1904 S. 11 ff. — Über den Sturz der Kryptocalvinisten vgl. Wustmann im Neujahrsbl. der Bibl. und des Archivs d. Stadt Leipzig I (1905) 1 ff., bes. 13 ff. Der Tod seiner Frau erfolgte schon am 12. Sept. 1575. Zwischen die Haft in Rochlitz und Leipzig fällt auch eine solche in Zeitz. Zur Last fällt Peucer auch die Verdrängung der Lieder Luthers aus dem Gebrauch der Wittenberger Stadtpfarrkirche. Seine Absetzung erwies sich aber auch als eine empfindliche Schädigung der Wittenberger Universität. Nach der Entlassung aus der Haft ernannte ihn auch der Kurfürst von der Pfalz zu seinem Leibarzt. Sein Todestag war der 25. Sept. 1602. **G. Kawerau.**

Pezel, Christoph. — Betreffs der Catechesis von 1571 und der Unterdrückung des Kryptocalvinismus vgl. die Nachträge zu dem A. Peucer. Über Pezels Schrift „Kurtze und Notwendige Fragen und Antwort" Wittenb. (1571), 2. Aufl. 1573, — Ergänzungssätze zu Luthers Kl. Katechismus aus Melanchthons Schriften gezogen, in kryptocalvinistischem Interesse — vgl. Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, Einleitung S. 34 f.; abgedruckt ebd. Texte S. 156 ff. **G. Kawerau.**

Pfingsten. — S. 254 Z. 17 l. AG 2 st. AG 7.

Pfleiderer, Otto, gest. 1908. — Vgl. die Nachrufe von R. Stier u. R. Seeberg in Protestantenblatt 1908 Nr. 32. H. Websky in Prot. Monatshefte 1908 S. 329 ff. H. Holtzmann, Zum Gedächtnis O. Pfleiderers in Ztschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. XXIII 257 ff. O. Zurhellen in Bettelheims Biogr. Jahrb. XIII 209 ff. K. Kühner in Bremer Beiträge III 227 ff. Dazu kommen mündliche Mitteilungen von Frau Prof. Pfleiderer an den Verf. dieses A.

1. Otto Pfleiderer wurde geboren am 1. September 1839 zu Stetten in Württemberg. Er stammte aus einer alten württembergischen Gelehrtenfamilie. Sein Vater war Mathematiker und war später als Professor an dem Maulbronner Kloster tätig. Seine Mutter war eine geborene Siegel. Wird von dem Vater Klarheit und Nüchternheit des Denkens berichtet, so hat die Mutter mit innerer Beteiligung an dem alten württembergischen Pietismus gehangen. Klarheit des Denkens und Innigkeit des Empfindens hat der Sohn von diesen Eltern geerbt. Seine Kindheit verlebte Otto Pfleiderer in Heilbronn, Maulbronn, wo er Schüler seines Vaters war, und kam dann in das Seminar nach Blaubeuren, wo er vier Jahre zubrachte. Unter seinen Lehrern hatte hier der Historiker Jul. Weizsäcker auf ihn Einfluß. In den Jahren 1857—1861 studierte Pfl. in Tübingen Theologie. Hier zog ihn vor allen andern Baur an, der, wie wir sehen werden, in maßgebender Weise seine Gedankenwelt bestimmte. Aber neben der strengen Wissenschaft des großen Kritikers übte auch das ethische Pathos von Beck auf Pfl. Einfluß aus. Außer mit dem theologischen Fachstudium hat sich Pfl. schon auf der Universität mit großem Eifer den verschiedenen Disziplinen der Philosophie hingegeben. Sein Bruder Edmund Pfleiderer ist später bekanntlich ganz zu der Philosophie übergegangen, während er selbst zwar der Theologie treu blieb, aber unausgesetzt bestrebt gewesen ist, den Kontakt mit der Philosophie zu bewahren. Auf das theologische Examen folgte dann eine längere Stipendienreise nach Norddeutschland, England und Schottland. Der handschriftlich erhaltene Bericht über diese Reise lehrt uns den jungen Mann kennen als einen scharfen Beobachter nicht nur auf wissenschaftlichem, sondern auch auf kirchlichem Gebiete. Dazu kommt eine Abgeschlossenheit der Anschauung und des Urteils, wie sie ja bei befähigten jungen Leuten nicht selten ist. Überhaupt hat Pfl. sich verhältnismäßig lange die jugendliche Art mit ihren raschen und apodiktischen Urteilen erhalten. Nach seiner Rückkehr von der großen Reise war er eine Weile über als Vikar in Eningen und Knittlingen tätig und ließ sich darauf im Jahre 1864 als Repetent und Privatdozent in Tübingen nieder. Im Jahre 1868 wurde er dann als fünfter Stadtpfarrer nach Heilbronn berufen. Hier verheiratete er sich mit Marie Kornbeck. Pfl. hat sich mit Liebe und feinem Verständnis für die Bedürfnisse der Gemeinde der praktischen Arbeit

hingegeben. Die Predigt, wie die Jugendunterweisung und die Seelsorge haben ihn innerlich angezogen. Um diese Zeit erschien Pfl.s erste große Schrift, das aus seinen in Tübingen, Sommer 1867 und Sommer 1868, gehaltenen akademischen Vorlesungen hervorgegangene zweibändige Werk: „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte". Das Titelblatt trägt die Jahreszahl 1869. Aber in die beiden Bände seines mir vorliegenden Handexemplars schrieb der Autor, nachdem das Buch eingebunden worden war, „20. November 1868" resp. „20. Dezember 1868". In seinem achtundzwanzigsten und neunundzwanzigsten Lebensjahr hat Pfl. also dies große Werk verfaßt, in dem so gut wie alles schon enthalten ist an Gedanken und Gesichtspunkten, was dann in seinen späteren Werken zu gereifter Darstellung gekommen ist. Es liegt hier ein Beispiel von geistiger Frühreife vor, wie wir ihrer nicht viele kennen. Die Muße, die das Pfarramt in Heilbronn Pfl. ließ, benutzte er zur Abfassung der Schrift „Moral und Religion" (gedruckt 1871).

2. Das große religionsphilosophische Werk hat über Pfl.s Laufbahn entschieden. Im Jahre 1870 wurde er als Oberpfarrer nach Jena berufen, freilich mit der Bedingung, sich nicht zugleich zu habilitieren. Aber bereits 1871 wurde er dann zum ordentlichen Professor der praktischen Theologie und Universitätsprediger in Jena ernannt. Einen Ruf nach Straßburg lehnte Pfl. ab und warf sich mit voller Kraft auf die praktische Theologie. Aber dieser Arbeit ging zur Seite die literarische Produktion. Schon in dem zweiten Bande seines Werkes über die Religion war Pfl. auf die Stellung des Paulus in der Geschichte der Religion zu sprechen gekommen. Wie das Buch über „Moral und Religion" nur eine Ausführung gewisser Hauptgedanken jenes Werkes darstellt, so ist auch die neue Schrift „Der Paulinismus" (1873) — vielleicht das Bedeutendste, was Pfl. geschrieben — von der religionsgeschichtlichen Fragestellung seines ersten Buches beherrscht. Im Jahre 1875 wurde Pfl. dann von dem liberalen Minister Falk, wider den Willen der theologischen Fakultät, nach Berlin berufen. Als Nachfolger Twestens bestieg er hier den Lehrstuhl Schleiermachers. Dreiunddreißig Jahre über hat er in Berlin gewirkt. Mehrfach hat er in England und in Amerika Vortragszyklen abgehalten. Gern sprach er auch auf den Versammlungen des Protestantenvereins oder des Allgemeinen protestantischen Missionsvereins. Auch predigte er zuweilen, etwa in Großlichterfelde, seinem späteren Wohnort, oder trat, wenn es begehrt wurde, auch als politischer Redner in Volksversammlungen auf. Er hatte ein offenes Auge für das Leben und sein starker Idealismus ließ es ihm als Pflicht erscheinen, seine Überzeugung zu bezeugen, wo man es verlangte. So hat er auch oft und gern in Zeitschriften und Zeitungen das Wort genommen, um über allerhand Tages- und Zeitfragen, wichtige literarische Neuerscheinungen usw. sich zu äußern. Aber sein Hauptinteresse und seine ganze Kraft gehörten doch der Universitätsarbeit und der Wissenschaft. Pfl. las über alle Disziplinen der systematischen Theologie mit Einschluß der Religionsphilosophie. Bei den Vorlesungen über die Dogmatik und Ethik bediente er sich seines, zuerst im Jahre 1880 erschienenen „Grundrisses der christlichen Glaubens- und Sittenlehre". Ferner las Pfl. mehrere Vorlesungen aus dem neutestamentlichen Gebiet, besonders ein, in der Weise seines „Urchristentums" (1887), den Stoff der biblischen Theologie und der neutestamentlichen Einleitung zusammenfassendes Kolleg. Die anfangs auch von ihm abgehaltenen Übungen in dem katechetischen Seminar hat er später aufgegeben. Als Lehrer war Pfl. frisch und anregend und wurde daher in seiner früheren Zeit viel gehört. Das herzliche und freundliche Element in seinem Wesen trat auch in seinen Vorlesungen zutage. Er sprach schlicht und sachlich, warm und überzeugend. Da Pfl. nie ein Hehl daraus gemacht hat, daß er theologisch und kirchenpolitisch auf der äußersten Linken stand, waren seine Zuhörer nicht selten erstaunt über den konservativen Zug in seinen Vorlesungen. Fast alle alten Formen des Dogmas wie des kirchlichen Lebens ließ er in gewissem Umfang gelten und warnte vor stürmischen Neuerungen. Er wollte z. B. von einer allgemeinen Abschaffung des Apostolikums nichts wissen, sondern wünschte nur Parallelformulare oder er trat für die Konfessionsschule ein oder er fand scharfe Worte gegen den blassen Doktrinarismus des kirchlichen und politischen Liberalismus. In alledem lag nicht eine „Akkommodation" an seine Zuhörer, sondern es war eine Anwendung des Entwicklungsgedankens. Allmählich, meinte er, müßten die alten Formen mit neuem Inhalt angefüllt werden. Er wollte mit seiner Lehre nicht aus der Kirche heraus, sondern in die Kirche hinein und er vergaß nie, daß seine Zuhörer einst in den konkreten Verhältnissen einer landeskirchlichen Gemeinde würden zu wirken haben. Daß Pfl. aber auch in sehr freimütiger Weise und in schärfsten Wendungen sich gegen die „Orthodoxie" und fast noch schärfer gegen Ritschl und seine Schule und die mit dieser zusammenhängende mittelparteiliche Kirchenpolitik aussprach, ist ergänzend hinzuzufügen. — Gegen Ende seines Lebens hatte Pfl. das Bedürfnis, in

öffentlichen Vorlesungen, die auch von Nichttheologen und Nichtstudenten gern gehört wurden, seine Gesamtanschauung von verschiedenen Gesichtspunkten her darzustellen. Diese Vorlesungen sind gedruckt worden und bieten in populärer Form eine Wiederholung der aus den wissenschaftlichen Werken Pfl.s bekannten Gedanken. Es sind „Die Entstehung des Christentums" 1905 (2. Aufl. 1907), „Religion und Religionen" 1906, „Die Entwicklung des Christentums" 1907.

3. Nicht nur von dem Katheder aus versuchte Pfl. auf die Jugend einzuwirken, sondern auch persönlich wußte er denen, die ihn aufsuchten, nahezukommen. Freilich hat er es erleben müssen, daß seine Zuhörerzahl im Lauf der Jahre stark zurückgegangen ist. Das hing kaum damit zusammen, wie oft behauptet worden ist, als hätten die Kandidaten, die bei ihm gehört hatten, bei dem Examen darunter zu leiden gehabt, sondern es war wesentlich eine Folge der neuen Wendung der Theologie durch Ritschl und vor allem des häufigen Übertrittes der Altliberalen in der Kirche zu den Ritschlschen Kreisen. — Auch in den Kreisen seiner Kollegen erfreute sich Pfl. allgemeiner Achtung und auch dort, wo die Differenz der Ansichten und Tendenzen scharf hervortrat, war es nicht seine Schuld, wenn die persönlichen Beziehungen darunter litten. Die bei den Gelehrten nicht immer vorhandene Fähigkeit, andere Meinungen ernsthaft zu durchdenken und auch sachlichen Gegnern gegenüber persönlich entgegenkommend und freundlich zu sein, besaß Pfl. in hohem Maße. Er war nicht kleinlich oder neidisch, sondern erkannte fremde Vorzüge gern an. Er war nicht herrschsüchtig, sondern vertrug es, wenn er mit seiner Meinung allein blieb. Das Leben hat ihm eine schwere Charakterprobe auferlegt. Er wurde nach Berlin berufen in den Lebensjahren, da wir in der Regel hoffen und glauben, daß die Lösung der Probleme der Wissenschaft und des Lebens, die sich uns eröffnet hat, auch von weiteren Kreisen akzeptiert werden müsse. Von diesem Standpunkt her hoffte er darauf, daß seine Sache sich durchsetzen werde, und war bereit zur „Verständigung", s. die Schrift „Zur Verständigung" 1879. Aber sehr bald zeigte sich, daß diese Hoffnung eitel gewesen sei. In der Kirche wurde das Steuer nach rechts gerichtet und in der Theologie trat die Ritschlsche Schule nicht nur in das Erbe des kirchlichen Einflusses der Vermittlungstheologie ein, sondern zog auch viele Elemente der alten Linken an sich. So begreift es sich, daß Pfl. zu einer Zeit, da er im Auslande viel genannt und gelesen wurde und wohl der populärste deutsche Theologe war, in Deutschland fast vergessen zu sein schien. Er hat aber nicht die Segel nach dem Winde gerichtet, sondern ist seinen alten Tübinger Anschauungen treu geblieben, so groß im übrigen die Fähigkeit und die Lust, Neues in sich aufzunehmen, bei ihm zeitlebens war. Diese Ehrlichkeit der Überzeugung und dieser Mut der Wahrhaftigkeit, haben ihm viele Gegner geschaffen, aber sie haben ihm schließlich doch auch die allgemeine Achtung erworben. Noch sei erwähnt, daß Pfl. 1894/95 das Rektorat der Universität innehatte, und daß er am 15. April 1895 die Freude hatte, im Namen der deutschen Universitäten in Friedrichsruh dem von ihm von seinen Anfängen an besonders bewunderten Bismarck die Huldigung zum 80. Geburtstag darzubringen.

4. Blicken wir nun auf die literarischen Arbeiten Pfl.s in seiner Berliner Zeit, so bewegen sie sich, abgesehen von den kleineren Gelegenheitspublikationen, auf den beiden Linien weiter, die er in seinem Erstlingswerk und der Monographie über Paulus beschritten hatte. Es ist eine erstaunliche Einheit in der Lebensarbeit Pfl.s vorhanden. Und nicht nur auf die Gegenstände seiner Forschung, sondern auch auf die Richtung, die er dabei einschlug, bezieht sich diese Einheit. „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" oder „Religion und Religionen" und „Das Urchristentum": mit diesen Titeln Pfl.scher Werke ist die Doppelrichtung seiner Arbeit bezeichnet. Sein Erstlingswerk hat Pfl. andauernd beschäftigt. Es teilte sich bald in zwei selbständige Werke: „Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart" (1884, 3. Aufl. 1893) und „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" (1878, 3. Aufl. 1896). Erstere Arbeit hat ihre Ergänzung erhalten in dem Buch: „Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825" (1891), dazu „Die Entwicklung des Christentums" (1901). Die Ideen der Religionsphilosophie aber haben ihre praktische Anwendung gefunden in dem „Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre" (1880, 6. Aufl. 1898) und den Vorlesungen über „Religion und Religionen" (1906); vgl. auch Philosophy and development of religion (Gifford lectures, 2 Bde 1894), sowie die „Kritik der Ritschlschen Theologie" (1891), auch die Sammlung von Aufsätzen „Evolution and theology" (1900). — Die andere Linie seiner Arbeit geht aus von dem „Paulinismus" (1873), der in 2. Aufl. 1890 erschien. Von hier aus hat Pfl. dann seine Studien über die Anfänge des Christentums erweitert durch Verarbeitung der außer- und nachpaulinischen Literatur des N.T.s, sowie der Apostolischen

Väter in dem großen Werk: „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren" (1887). Die zweite, auf zwei starke Bände angeschwollene Auflage dieses Werkes (1902) umfaßt auch die gnostische Bewegung und die urchristliche Apologetik. Vgl. hierzu Lectures on the influence of the apostle Paul on the development of christianity (1885), „Die Entstehung des Christentums" (1907), The early christian conception of Christ (1905), „Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie" (1904). Es sind nur die Hauptsachen, die hier erwähnt sind. Die einzelnen Aufsätze, Vorträge, Studien, die Pfl. gesondert, oder in deutschen und englischen Zeitschriften veröffentlicht hat, können hier nicht aufgezählt werden.

5. Welches sind nun die Resultate der wissenschaftlichen Arbeit Pfl.s? Wir vergegenwärtigen uns zunächst die wissenschaftliche Lage, die er vorfand. In den Jahren seiner theologischen Entwicklung standen drei theologische Richtungen nebeneinander, die Vermittlungstheologie, die Hofmannsche Theologie und endlich die Tübinger Schule. Pfl. hat die entscheidenden Anregungen von Baur empfangen. Aber bei seiner systematischen Neigung hat er von vornherein das Bedürfnis gehabt, die historische Anschauung Baurs zu einer Weltanschauung zu erweitern. Frühreif, wie Pfl. es war, ist dieser Versuch dann für ihn entscheidend geworden. Wir sahen, daß der Achtundzwanzigjährige mit einem in allem Wesentlichen fertigen Programm vor die Öffentlichkeit trat. Es ist der Nutzen, den diese frühreifen Naturen haben, daß sie bald wissen, was sie wollen, aber dem steht der Schade gegenüber, daß sie sich zu früh festlegen müssen. Pfl. war im einzelnen fähig, die mannigfachsten Anregungen aufzunehmen und zu verarbeiten, wie etwa sein Verhältnis zu der religionsgeschichtlichen Forschung Hollands und Englands zeigt, aber seine Grundanschauungen wurden durch diese umfänglichen Studien weniger beeinflußt, als man annehmen möchte. Ebensowenig vermochten später die systematischen oder historischen Arbeiten Ritschls und seiner Schüler seine Auffassung des Christentums und seiner Geschichte zu bestimmen, im Unterschied von Lipsius und Holtzmann. Im Gegenteil, je mehr die Ritschlsche Theologie sich ausbreitete, desto schroffer wurde Pfl.s Urteil über sie. Er sah in dem Versuch Ritschls, dem Glauben ein Sondergebiet zu behaupten, nur eine „allzu kurzsichtige Vogel-Strauß-Politik" und meinte, daß diese Methode nur dazu beitragen müsse, daß sich die irreligiösen Tendenzen der Zeit fest und ungehindert im Volksbewußtsein würden einnisten können (Religionsphil.³ S. 433 f.). Hier war er intransigent. Mutiges Eingehen auf die wissenschaftlichen Tendenzen der Zeit und, wenn notwendig, energischer Kampf wider sie, das war nach seiner Meinung die Aufgabe der Theologie. Sieht man von Baur ab, so haben, soviel ich urteilen kann, nur noch zwei Theologen einen tieferen Einfluß auf Pfl. ausgeübt, nämlich Schleiermacher mit seinem psychologischen und sozialen Verständnis der Religion und später Biedermann mit seiner Kunst, die Kirchenlehre auf ihren „Kern" zu reduzieren oder der „Vorstellung" die „Idee" zu entnehmen. Was Pfl. von Baur übernommen hat, war die Methode, die Geschichte als die Entwicklung geistiger Ideen anzusehen und das Werden dieser Ideen in einer komplizierten, durch die Wechselwirkung mannigfacher Tendenzen bedingten Entwicklung aufzuzeigen. Diese Methode hat Pfl. als Historiker stets eingehalten. Wiewohl er gelegentlich sehr zutreffende Bemerkungen über die Bedeutung der großen Persönlichkeiten in der Geschichte macht (Religionsphil.³ S. 492 ff.), fehlt dieser Faktor in seinen geschichtlichen Darstellungen so gut wie ganz. Weder Jesus noch Paulus, weder Augustin noch Luther hat er jemals als Persönlichkeiten zu charakterisieren versucht. Sein Interesse wandte sich sofort den Ideen und Lehren zu. Dieser Mangel der Methode tritt bei Pfl. weit schärfer hervor als bei Baur selbst, denn als Systematiker spitzt er die Ideengeschichte naturgemäß möglichst auf gewisse runde Formeln zu. Aber diese Methode hat ihn auf der andern Seite in den Stand gesetzt, die Religionsgeschichte als eine in sich zusammenhängende Einheit zu verstehen und dies Verständnis für die Erkenntnis des Wesens der Religion zu verwerten. Gerade hierdurch hat sich aber Pfl. wichtige Verdienste um den Fortschritt in der Theologie erworben. Die Übung, auf die großen leitenden Ideen der Geschichte zu achten, hat es ihm ermöglicht, wiewohl er in der Religionsgeschichte ganz von Sekundärquellen abhängig war, mit bewundernswürdiger Klarheit den Entwicklungsgang der Religionen darzustellen und dem Werdeprozeß einzelner Vorstellungen und Ideen in der Religion nachzugehen. Pfl. ist hierdurch der Vater der religionsgeschichtlichen Theologie in Deutschland geworden. Zugleich gewann er aber durch diese Studien eine Anschaulichkeit und Vielseitigkeit in der Darstellung religiöser Ideen, die in der systematischen Wissenschaft nicht häufig ist. Er hat dadurch überaus anregend gewirkt, mag im einzelnen auch vieles von dem, was er über religionsgeschichtliche Entwicklungsprozesse sagte, unhaltbar sein. Die Neigung und die Fähigkeit zu der gelehrten Kleinarbeit und ihren

Details und Beweisen ging Pfleiderer ab, wie er selbst zugestand. Wie er schon in der 1. Auflage seines „Paulinismus" (Vorwort S. IV) meint, die Geschichte der Lehren solle behandelt werden „nicht als ein Herbarium toter Gebilde, als Aufzählung abstrakter Lehrmeinungen, sondern als Entwicklungsgeschichte des lebendigen Werdens, Wachsens und Sichumbildens der religiösen Anschauungen als der Erzeugnisse des religiösen Eigenlebens in seiner Wechselwirkung mit der umgebenden Welt": so hat er in seinen historischen Arbeiten sich stets bemüht, diesem Ideal gerecht zu werden. Und der ruhig und sicher dahinfließende Strom seiner außerordentlich geschickten Darstellungsweise — er konnte das Komplizierteste und Schwierigste klar und einfach darlegen — unterstützte jenes Streben auf das wirksamste.

Es war der Entwicklungsgedanke, den Pfl. von seinem Lehrer Baur nicht nur als ein Prinzip, sondern als ein innerlich wirksames geistiges Motiv empfangen hatte. Bei der steigenden Bedeutung, die dieser Gedanke erhielt, ist es begreiflich, daß er Pfl. immer mehr zu einem bewußten methodischen Prinzip wurde, das er als Historiker wie als Systematiker gern brauchte, ja das ihm auch half, das „Noch nicht" in Leben und Geschichte zu ertragen. Hieraus versteht sich einerseits sein Verständnis des Urchristentums, andrerseits seine Wertung der Formen und Begriffe der Religion in ihrer Geschichte. Was ersteres anbetrifft, so hat Pfl. Jesu Evangelium als eine sublimierte und individualisierte Form des Judentums angesehen, die in dem Glauben an den Vatergott und in dem persönlichen Kindesverhältnis zu ihm, das zu einem neuen freien sittlichen Leben antreibt, ihre Brennpunkte hat. Aber erst Paulus hat die Christusreligion auf die geordnete Bahn eines vernünftigen Gottesdienstes gestellt, indem er ihr die allzu kräftigen Orientalismen abstreifte und die so entstandenen Lücken durch griechische Ideen schloß. Erst so wurde das Christentum zu einer weltgeschichtlichen Macht. Wie aber diese von Paulus begonnene Hellenisierung des Christentums nur dazu diente, sein Wesen tiefer zu erfassen, so verhielt es sich auch mit dem weiteren Eindringen griechischer Gedanken in die Kirche. Statt also mit der Ritschlschen Schule hierin eine Korruption des Christentums zu erblicken, sah Pfl. darin einen Fortschritt zu tieferer und umfassenderer Erschließung des christlichen Prinzips. Daß er übrigens in diesen Fragen recht Beachtenswertes vorgebracht hat, beginnt man neuerdings allgemeiner zu erkennen. Doch ist darüber hier nicht zu reden (vgl. W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums, 1912, S. 301 f.). — Andrerseits hat die Entwicklungsidee Pfl. in steigendem Maße angeleitet, die Einheit der Religion auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung zu betonen. Die Wunderlichkeiten der Mythologie, die rohesten Gestalten der Götter, die unverständlichsten Dogmen sind schließlich nur vorstellungsmäßige Einkleidungen bestimmter großer Vernunftwahrheiten. Sie sind, so absurd sie uns erscheinen, einmal genau ebenso notwendig gewesen als Ausdrucksmittel ewiger Wahrheiten, wie es uns unsere geläuterteren Begriffe sind (Religionsphil. S. 344 ff. 414).

6. Aber hinter diesen entwicklungstheoretischen Gedanken, die Pfl. übrigens scharf von allem Materialismus und Positivismus sonderte, stand eine religionsphilosophische Gesamtanschauung, in der sich gewisse Schleiermachersche Elemente — zumal in der 1. Ausgabe der Religionsphilosophie treten sie deutlicher hervor — mit Anregungen Hegels und Biedermanns verbanden. Die Religion soll nicht nur Gefühl sein, sondern sie schließt immer in sich gewisse Ideen oder Vorstellungen sowie Willensziele. Ebensowenig aber erschöpft sich ihr Wesen in der Abhängigkeit, sondern mit dem Bewußtsein von einer absoluten Macht über uns vereinigt sich stets das Bewußtsein der Ehrfurcht und der Verpflichtung. Das religiöse Bewußtsein enthält in sich die „vollkommene Freiheit von der Welt in der vollkommenen Abhängigkeit von Gott" (Grundriß § 15. Religionsphilos. ³ S. 328 ff.). Der Ursprung der Religion liegt zwar nicht in dem bewußten diskursiven Denken des Menschen, wohl aber in den angeborenen apriorischen Grundformen oder Trieben der Vernunfttätigkeit. Diese weisen die Vernunft aber als theoretische auf die Wahrheit hin, als praktische auf das Gute. Wenn nun aber die Wahrheit in der Harmonie unserer Erkenntnis mit dem objektiven Sein besteht, so setzt sie als Möglichkeitsgrund eine Einheit von Denken und Sein voraus, die über dem Gegensatz von Ich und Welt liegt. Und wenn das Gute eine Harmonisierung des Wollens durch Unterordnung unter einen Endzweck erfordert und eine solche Harmonisierung nur stattfinden kann, wenn sie zugleich auf das Wollen aller bezogen wird, so muß der Endzweck ein schlechthin allgemeiner und andererseits der Naturzusammenhang diesem Endzweck untergeordnet sein. So kommen wir zu der absoluten Vernunft Gottes, „die dem Gegensatz von Ich und Welt als zugrunde liegende Einheit und als Prinzip ihrer Einigung im Erkennen und Handeln vorauszusetzen ist" (Religionsphil. ³ S. 336 ff.). Bei dieser Auffassung wird aber jede Erweiterung und Klärung des Weltbildes oder des sittlichen Ideals zugleich zu „einer reicheren und reineren Entwicklung der Gottesidee" führen, die

somit „das A und O aller geschichtlichen Kulturentwicklung“ ist (S. 342). Das heißt, der Vernunftfortschritt und der religiöse Fortschritt widerstreben einander nicht, sondern gehen Hand in Hand. Oder in dem Maß, als die Vernunft sich entwickelt, vermag sie dem ihr immanenten Trieb nach dem Wahren und Guten in seiner Einheit und Ganzheit einen adäquateren Ausdruck zu verleihen, so daß also die philosophische Erkenntnis immer der religiösen Erkenntnis zugute kommt. Hier wurzelt der freudige fortschrittliche Optimismus von Pfl.s Weltanschauung, wie er ihn aus der Epoche des deutschen Idealismus, die sein ganzes Denken bestimmt, entnimmt. Gegenüber einem realistischen Empirismus oder einem idealistischen Illusionismus behauptet Pfl., daß der Grund des Erkennens weder im Objekt noch im Subjekt allein zu finden sei, „sondern nur in dem beide verbindenden allgemeinen oder göttlichen Denken, das als der gemeinsame Grund der Formen des Denkens in allen denkenden Geistern und der Formen des Seins in allen Dingen die Übereinstimmung zwischen jenen und diesen, somit die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht“ (S. 442). Daher: „in deinem Licht sehen wir das Licht“. Oder das Vertrauen, daß unser Denken ein Abbild der wirklichen Welt sei, setzt immer den religiösen Glauben voraus, „daß die Wirklichkeit die Erscheinung der schöpferischen Gedanken der göttlichen Vernunft sei“ (S. 445. 469). Ist so die Erkennbarkeit Gottes erwiesen, so handelt es sich weiter um die Offenbarung Gottes. Diese findet statt einmal in der Tatsache des geistigen Lebens des Menschen, sofern dieses die Ordnung des absoluten Geistes nachbildet, sodann in der natürlichen Weltordnung, sofern die allmächtige Urkraft in dem Naturzusammenhang offenbar wird (S. 471 ff.), endlich aber in der geschichtlichen sittlich-religiösen Ordnung, deren zeitliche Entwicklung ihren allmächtigen Grund und ihr ewiges Gesetz an der Idee des Guten als einem Zweckgedanken des unendlichen Geistes hat (S. 491). Auf Grund dieser Offenbarung ist Gott als allweise Allmacht und heilige Liebe zu erkennen (S. 498). Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit Gott als Geist zu denken. Wie schon in der 1. Ausgabe der Religionsphilosophie (I 262 ff.) die Persönlichkeit Gottes stark betont war, so hat Pfl. den göttlichen Geist als selbsttätig und sich selbst unterscheidend, d. h. persönlich gedacht, aber vor mythologischen Phantasien über das innere Wesen und Leben der Gottheit gewarnt, da wir von Gott nur reden können, sofern er in der Welt offenbar wird. Um eine Depotenzierung des göttlichen Geistes auf das Niveau des Menschen abzuschneiden, hat Pfl. wohl die Ausdrücke „überbewußt, überpersönlich“ empfohlen, aber er hat doch — anders als Biedermann — den Pantheismus mit Bewußtsein gemieden (Religionsphil.³ S. 500 ff.). Somit offenbart sich also der absolute Geist in einem teleologischen Entwicklungsprozeß, in dem der natürliche Geist zu einer immer adäquateren Erkenntnis des absoluten Geistes gelangt. Wie dabei die Hüllen und Schalen der alten naiven Symbole, des Wunderglaubens und der Dogmen allmählich abzustreifen sind, so ist dieser ganze Entwicklungsprozeß auch auf die allmähliche Überwindung der Sünde angelegt. Die Sünde ist eine „bewußt abnorme Willenstat“, die daraus erwächst, daß die natürlichen Triebe des Menschen seinem Willen einen Inhalt geben, der zu dem von der Vernunft erkannten Seinsollenden in Widerspruch steht (S. 592 ff.). Wohnt aber die Sünde im Willen, so kann auch die Erlösung auf keinem andern Boden als dem des Willens sich vollziehen (S. 619). Ein Umschwung von der Herrschaft der Sünde zur Herrschaft des Gottesbewußtseins muß eintreten (S. 617). Aber dieser kann nur im Zusammenhang geschichtlichen Lebens geschehen, wie Schleiermacher in seiner „sozialethischen Erlösungslehre“ erkannt habe. Das Gute überwindet also das Böse, nicht in der Weise eines Gesetzes, „sondern das Gute ist der im Verlauf der Geschichte der Menschheit sich selbst realisierende göttliche Vernunftwille oder Logos, dessen Offenbarung in Christus zwar ihren Höhepunkt erreicht hat, aber keineswegs auf ihn beschränkt ist, vielmehr bis auf den Anfang unseres Geschlechts zurückreicht“ (S. 618). Endlich sei erwähnt, daß für die Unsterblichkeit zwar kein genügender wissenschaftlicher Beweis möglich ist (S. 639), daß wir ihrer aber gewiß werden auf Grund der Überzeugung, daß unsere Arbeit ein Ziel haben muß (S. 642), und daß wir von einer Fortexistenz des Geistes nur reden können, wenn wir an selbstbewußte Subjekte denken (S. 644).

Diese Gedanken der Religionsphilosophie bieten die geistigen Motive dar, die Pfl. als Theologen geleitet haben. Man erkennt leicht die innere Verwandtschaft mit der Denkweise der Zeit des deutschen Idealismus. Eine Weile über galt diese für „veraltet“. Heute tritt die Einsicht wieder auf, daß die Entwicklung jener großen Epoche nicht abgeschlossen, sondern durch ungünstige Verhältnisse abgerissen worden ist. Vielleicht bringt erst die Zukunft die Ideenfäden, die dort gesponnen sind, zum Abschluß. So hoffte auch Pfl., der mit seiner Entwicklungsidee nicht an Darwin, sondern an Herder und Hegel anknüpfte. In einem großen Entwicklungsprozeß, der seine Höhe in Christus erreicht, erschließt sich der

absolute Geist den von ihm erschaffenen kreatürlichen Geistern und erlöst sie dadurch von Irrtum und Sünde. Ein starker Glaube an einen positiven Sinn und Zweck der geschichtlichen wie der natürlichen Entwicklung durchzieht diese Anschauung und läßt sie gipfeln in der Überzeugung einer allwaltenden Liebe, die in weiser Vorsehung alles schafft, wirkt und zum Guten leitet. Diese Überzeugung war auch in der persönlichen Frömmigkeit Pfl.s der zentrale Punkt. — Nicht nur die theologischen Gedanken, die jemand hat, entscheiden über seine kirchliche Stellungnahme, sondern dabei konkurrieren mancherlei Imponderabilien. Man könnte von einer Grundstimmung aus, wie die Pfl.s es war, zu einer leidlich positiven Stellung zu dem kirchlichen Glauben gelangen. Pfl. ist diesen Weg nicht gegangen. Die kritische Stimmung, die er auf der Universität eingesogen hatte, sowie die späteren Beziehungen seines Lebens haben ihn theologisch und kirchlich immer mehr nach links gedrängt. Aber, wie wir sahen, schloß diese persönliche Stellungnahme nicht aus ein Verständnis anderer Standpunkte. Er hat sich nie gescheut, seine Überzeugung ehrlich auszusprechen. Aber er war eine friedliche Natur, der eigentlich Streit und Hader zuwider waren. Im kirchlichen Leben war seiner Ansicht nach der Hader, anders als in der Politik, kein Zeichen frischen Lebens. „Kirchliche Kämpfe sind immer für beide Teile, Sieger wie Besiegte, der sichere Tod dessen, um was gekämpft wird: der Religion" (Zur relig. Verständigung S. IX). Man muß diese Stimmung im Auge behalten, um Pfl.s Darstellung der Dogmatik in seinem „Grundriß" zu verstehen. Nach seiner Auffassung soll die Dogamtik „den Glauben der Christenheit, wie er in der biblischen und kirchlichen Theologie seinen geschichtlichen Ausdruck gefunden hat, nach seiner Bedeutung für die Gemeinde der Gegenwart und zum Zweck seiner lehrhaften Mitteilung innerhalb einer bestimmten Kirche in systematisch geordnetem Zusammenhang darstellen" (§ 1). Dies bestimmt sich dann genauer dahin, daß auf Grund der religionsphilosophischen Erkenntnis „die bleibende Wahrheit aus den geschichtlichen Dogmen kritisch zu eruieren" ist (§ 5). Hiernach wird in der Darstellung der einzelnen Lehren — ähnlich wie bei Biedermann — zunächst die biblische und kirchliche Anschauung sowie die ihr entgegengesetzten Auffassungen dargelegt. Sodann wird Wahrheit und Irrtum in den verschiedenen Theorien kritisch gesondert, um endlich ein positives Resultat hinzustellen. So ist etwa bei der Trinitätslehre das „positive Resultat": 1. daß Gott die ewige reale Potenz der Welt ist, 2. daß Gott als Lebensprinzip in der Welt wirksam ist, 3. daß Gott sich dem endlichen Geist mitteilt (§ 122). Auf diese Weise würde aber die Trinitätslehre für alle Punkte der Glaubenslehre von großer Bedeutung sein, wie § 123 im einzelnen nachweist. So wollte diese Methode das alte Dogma keineswegs aufheben, sondern es im Geist unserer Zeit neu interpretieren und dadurch die eigentliche religiöse Absicht der Kirchenlehre zum Ausdruck bringen.

7. Zum Schluß noch ein kurzes Wort über Pfl.s Persönlichkeit. Pfl. war ein großer stattlicher Mann. Der lange weiße Bart kleidete ihn im Alter gut, hinter der scharfen Brille blickten ein paar kleine freundliche Augen fast neugierig in die Welt. Eine gewinnende Harmonie lag über seinem ganzen Wesen. Wie er einfach, klar, harmonisch und verständlich schrieb, so war er auch im Verkehr. In dieser Persönlichkeit waren keine Narben und Brüche, kein Mißtrauen und keine versteckten Absichten. Er gab sich, wie er war, leicht, sicher und harmlos, in schlichter Würde und mit heiterer Offenheit. Vielseitig gebildet, reich an mancherlei Interessen, wußte er mit jedem Beziehungen zu finden und seine herzliche Freundlichkeit trieb ihn dazu, sie zu suchen. Das Gemeine und Niedrige wich vor ihm zurück, denn es fand keinen Haken in ihm, sich anzuhängen. In kindlichem Glauben sah er das Leben an, immer voller Hoffnung, Gott werde es gut machen. Das trat nicht nur in dem häuslichen Leben und in dem Verhältnis zu seinen Kindern hervor, sondern auch in seiner Beurteilung des öffentlichen Lebens. Pfl. war ein fröhlicher Idealist, im täglichen Leben mit seinen Ansprüchen von jenem liebenswürdigen Mangel an praktischem Sinn, wie er jener älteren Professorengeneration so gut zu Gesicht stand. Hier trat ihm seine kluge und energische Frau helfend und ergänzend zur Seite, nicht ohne zugleich seine wissenschaftliche Arbeit mit tiefem Verständnis und innerer Sympathie zu begleiten. Aber Pfl. war nichts weniger als eine passive Natur. Die Fähigkeit, sich zu begeistern, ist auch dem Greise geblieben und opferwillig zu helfen, war ihm stets eine Freude. Es zog ihn in die Welt hinaus und zu den Menschen, Gedanken zu tauschen in frischer Rede und Gegenrede. Da war ihm nichts Menschliches fremd. Auch in der Volksversammlung bestieg er die Rednertribüne zu politischer Rede und auch in einer sozialdemokratischen Versammlung trat er für Christentum und Kirche ein. Freilich ein tiefer blickender Menschenkenner war der freundliche Mann kaum. Die versteckten Zusammenhänge des politischen Getriebes zu durchschauen, war ihm in der Regel versagt. Die Versuchung, die Gestaltung der Verhältnisse des öffentlichen Lebens

direkt zu beeinflussen, wandelte ihn nicht an und gar Intrigen und Umwege waren seiner schlichten Natur ganz fremd. Ich glaube daher, daß O. Ritschl in der Biographie seines Vaters (Bd II 301 ff.) Pfl. unrecht getan hat, wenn er dessen Polemik wider A. Ritschl im Jahre 1877 auf die Tendenz, die Berufung Ritschls nach Tübingen zu hintertreiben — auch Pfl. war für diese Stelle genannt — zurückführt. Derartiges lag so garnicht in Pfl.s Art. — Zu den sympathischen Zügen Pfl.s gehörte seine Toleranz gegen Andersdenkende. Sie war für ihn keine bloße Phrase, sondern er besaß die unter Theologen nicht eben häufige Tugend, auch bei wissenschaftlichen und kirchlichen Gegnern das Gute freudig und rund anzuerkennen und auch bei seinen Parteigenossen das Unrecht zu rügen. Wenn man weiß, wie scharf Stöcker die Theologie Pfl.s seinerzeit angegriffen hat, so lernt man erst den schönen Brief würdigen, den Pfl. an Stöcker zu seinem 70. Geburtstag schrieb (D. v. Oertzen, Ad. Stöcker II 322). Und wiederum schrieb das von Stöcker begründete „Reich" nach Pfl.s Tode (1908 Nr. 169) über ihn, daß „alles, was er handelte, aus echter Frömmigkeit geboren war, die ihn weit über seine Theologie hinaushebt". — — So war Pfl. Die schöne Harmonie seines Wesens ist nicht zerbrochen worden und die goldene Harmlosigkeit, mit der er in die Welt schaute, ist ihm, trotz mancher Kämpfe und Enttäuschungen, nicht zertreten worden. Den großen Idealismus, der seine Seele von Jugend auf erfüllte, hat sein Glaube ihm gerettet. In gerader Linie emporsteigend, hat er sich entwickelt. Die Narben, die schwere innere oder äußere Kämpfe in unserer Seele hinterlassen, haben sein Wesen nicht geziert, aber sie haben es daher auch nicht verunzieren können.

Im ganzen hat Pfl. ein gesundes Leben führen dürfen. Etwa zwölf Jahre vor seinem Tode haben ihn zuerst Herzbeschwerden gepeinigt. Sie sind dann gewichen nach einer Nauheimer Kur. Aber in der letzten Zeit seines Lebens (1908) hat er sehr schwer zu leiden gehabt an rapide fortschreitender Sklerose der Herzarterien. Er konnte sich nur mit Mühe zur Universität schleppen und seine Vorlesungen halten. Aber nie hörten wir ein Wort des Unmuts oder der Klage aus seinem Munde, er blieb teilnehmend und freundlich gegen jedermann bis zuletzt, dabei geistig völlig frisch und immer anregend. Fast wie Prophetenrede klang es, als er kurz vor seinem Tode mir einmal ausführte, wie einst in der Idee der Entwicklung alle Gegensätze der kirchlichen Richtungen und Parteien ihre friedliche Lösung finden würden. Nur wenige Tage vor seinem Ende war Pfl. bettlägerig. Es schien dann besser zu gehen. Er wollte nach Jena zu dem Universitätsjubiläum und nach London zu dem religionswissenschaftlichen Kongreß. Aber am 18. Juli des Jahres 1908, um 3 Uhr nachmittags, setzte ein Herzschlag seinem Leben ein Ziel. An seinem Sarge sprach sein alter Jugendfreund, der Schulrat Stier, und im Namen der theologischen Fakultät zu Berlin, der Pfl. dreiunddreißig Jahre lang angehört hatte, der Unterzeichnete. **R. Seeberg.**

Pflug, Julius. — An älterer und neuerer Literatur sind nachzutragen: Das Glückwunschschreiben an Joh. Heß zur Übernahme des Predigtamts in Breslau, bei J. W. Fischer, Ref.-Gesch. der Kirche zu St. Maria Magd. zu Breslau, 1817 S. 53. — Pflug, De ecclesiae concordia et salute ad Germanos, ed. Hoche, Zeitz 1865. — Dittrich, Miscellanea Ratisbonensia ex chartis Pflugianis, Brunsbergae 1892 S. 23 ff. — ZKG XII 189 f. (über seine Freundschaft mit Camerarius; Anknüpfung freundschaftlicher Beziehungen zu Melanchthon in Augsburg 1530, Fortsetzung derselben von Zeitz aus, wohin er schon im Sept. 1531 übersiedelte, u. Versuch, mit diesem kirchliche Vermittlungspolitik zu treiben). — Briefe Pflugs veröffentlicht in RDS IV. — Ißleib, Moritz als evang. Fürst S. 30. 66. 73. — Mentz, Joh. Friedrich II u. III (s. Register). — Pastor, Gesch. d. Päpste V (s. Register).

S. 260 Z. 32 l. zurück st. zu den.
S. 261 Z. 7 Name des Merseburger Bischofs, der 1535 starb: Vincenz von Schleinitz.
S. 261 Z. 37 l. Kapitel st. Konzil. **Kawerau.**

Pharisäer und Sadducäer. — E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. 1907 Bd 2, 447—489. Kohler, Pharisees, The Jewish Encycl. 9, 1905, 661—666. Schlatter, Geschichte Israels, 2. Aufl. 1906 S. 102—122. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch, 1904. W. Caspari, Die Pharisäer bis an die Schwelle des NT.s BZStFr V 7, Großlichterf. 1911. Wünsche, Jesu Konflikt mit den Pharisäern u. Schriftgelehrten wegen Unterlassung des Händewaschens seiner Schüler, Vierteljschr. f. Bibelkunde 2, 1905, 113—163. — Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi, Lpzg. 1908. — Dimont, The synoptic Evangelists and the Phariseens, Exp. Ser. VIII 2, 231—244. — Lafay, Les Sadducéens, Lyon 1904.

Kohler, Sadducees, The Jewish Encycl. 10, 1908, 630—633. Hölscher, Der Sadduzäismus, e. krit. Untersuchung zur späteren jüd. Religionsgeschichte, Lpzg. 1906, dazu Schürer, ThLZ 1907, 200—203. E. Levy, Choheleth, e. Beitrag z. Geschichte des Sadduzäismus, Lpzg. 1912. S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries I 1910. **Windisch.**

Philaster. — Die Notiz über die neue Handschrift von Trier ist nicht ganz genau, sofern Marx nicht der Entdecker ist, vgl. Marx, Die Trierer Hdschr. des F. SWA 1905, dazu HJG 1904. Juvet, Étude grammaticale sur le Latin de Saint F. Diss. Erlangen 1904. Knappe, Ist die Oratio Gaudentii de vita et obitu F echt? GPr, Osnabrück 1908, behauptet gegen Marx die Echtheit. **R. Schmid.**

Philippi, Jakobus. — S. 320 Z. 50. Jetzt herausgegeben Amsterdam 1908. Zu vgl. der Abdruck des Testaments S. 469. Danach ist er also 1486 zum Besuch in Zwolle gewesen, wo er ein Legat an das Haus vermachte mit 200 rheinischen Gulden, und, längere Zeit daselbst verweilend, lernte er die Sitten und Gebräuche der Brüder kennen; siehe besonders S. CXXVIII ff., vgl. noch Heinrich Heidenheimer: Aus alten Bibliotheken in Studien aus Kunst und Geschichte, Freiburg 1906. **L. Schulze.**

Philippisten. — Zwei Gesamtdarstellungen sind nachzutragen: Tschackert, Die Entstehung der luth. u. der reform. Kirchenlehre. Gött. 1910 S. 501 ff. — O. Ritschl, Orthodoxie u. Synkretismus in der altprotest. Theologie, 1. Hälfte: Die Theologie der deutschen Reformation u. die Entwicklung der luth. Orthodoxie in den philippistischen Streitigkeiten. Leipzig 1912 (beachtenswert durch Selbständigkeit der Quellenforschung wie des Urteils). — Ferner: G. Wustmann, Gesch. der heimlichen Calvinisten in Leipzig in Neujahrsbl. der Bibl. u. des Archivs der Stadt Leipzig. I 1—94. — Über ein Nachspiel philippist. Kämpfe in der Grafschaft Ortenburg vgl. Kolde in Beitr. z. bayr. KG XI 241 ff. **Kawerau.**

Philippus, Evangelist. — H. Waitz, Die Quellen der Philippusgeschichten in der AG 3 NTW 7, 340—355. **Windisch.**

Philippus, der Tetrarch. — Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte 1910, 169 ff., 173 ₁, tritt wieder für die Unterscheidung des in Rom lebenden Privatmannes Herodes Philippus von dem Tetrarchen ein. **v. Dobschütz.**

Philister. — Die Übersetzung des Papyrus Golenischeff (Bd XV 340, 39 und 342, 17), die Ad. Erman in der Zeitschr. für Ägypt. Sprache Bd 38 (1900) S. 1—14 gegeben hat, weicht erheblich von der W. Max Müllers ab, die ich für den A. Philister benutzt habe. Für die Auffassung des Inhalts ist von wesentlicher Bedeutung, daß nach Erman die Haupterzählung in Byblus am Fuß des Libanon spielt, so daß nur in der Einleitung ein kurzer Aufenthalt des Wen-Amon (so setzt Erman für Uno-Amon) in Dor, der Stadt der Zakkari, erwähnt wird. Immerhin bleibt die wichtige Tatsache bezeugt, daß die Zakkari unter einem Fürsten Bidir um 1100—1050 vor Chr. die Stadt Dor beherrschen. Dagegen muß nach Erman alles, was sich auf den Holzhandel und auf frühere Gesandtschaften der Ägypter bezieht, von Byblus und seinen phönizischen Bewohnern verstanden werden. Der Zusammenhang des Vordringens der Zakkari mit den Unruhen unter Ramses III. wird deshalb nicht zweifelhaft. Die Vergleichung der Zakkari oder Zakari mit den Teukrern der griechischen Sage gewinnt durch die neuesten Erkenntnisse über die Heimat der Ph. an Wahrscheinlichkeit, da sich jetzt an deren Zugehörigkeit zu dem Gebiete der mykenischen, besser gesagt, ägäischen Kultur nicht mehr zweifeln läßt (Bd XV 342, 40 f.). Die Ausgrabungen auf Kreta und in Palästina haben uns die deutlichen Beweise dafür geliefert. In Phaistos wurde 1907 eine mit Bilderschrift bedeckte Holzscheibe (Diskus) gefunden, die durch zwei abgebildete Gegenstände an die Darstellung der Purasati oder Purasti (Puristi) auf den Denkmälern Ramses' III. in Medinet Habu deutlich erinnert, nämlich durch den eigentümlichen Kopfschmuck der Federkrone und durch die längliche Gestalt der Schiffe mit hohem Vorder- und Hintersteven. Da diese Holzscheibe zweifellos kretischer Herkunft ist, so beweist sie zuverlässig den Zusammenhang zwischen den Purasti und der ägäischen Kultur, die einen ihrer Hauptherde in Kreta hatte. Die Ausgrabungen dort haben auch andere Belege für die Übereinstimmung der Tracht der Bewohner mit der Tracht der ägyptischen Purasti geliefert (Schurz, Schuhe). Die ägäische Kultur ist arisch und hat ihre Heimat in Mittel- oder Nordeuropa, ihre Blüte im Zeitalter der Bronze (2000—1000 vor Chr.) gehabt. Schon vom 16. bis 13. Jahrhundert

sind ihre Erzeugnisse nach Ägypten eingeführt, wo wir sie auf den Denkmälern, namentlich Thutmoses' III. und Ramses' II. in Verbindung mit den Leuten von Kaft oder Keft (vgl. Kaphthor Bd X 33 ff. und Ed. Meyer, Gesch. des Altertums² I 2, 699 ff.) vor uns sehen. Um 1500 hat sie sich an den Küsten Kleinasiens verbreitet, sowie auf Cypern, um 1200 ist sie durch die Purasti und ihre Genossen auch nach Palästina gebracht worden, wo ihre Reste durch die Ausgrabungen jetzt wieder ans Licht gebracht werden: Tongefäße nach ägäischem Muster, halbkugelförmige Schalen, spitze Becher, runde „Pilgerflaschen", Schnabel- und Bügelkannen, Doppelaxt und Schiffsmodell. Wenn sich auch nicht wenig eingeführte Waren aus Cypern finden, die einheimischen Erzeugnisse sind doch so zahlreich, daß sie den sicheren Beweis für eine Nachblüte der ägäischen Kultur bei den Ph. in Palästina liefern. Die so lange Zeit streitige Frage über die Heimat der Ph. ist damit im allgemeinen endgültig erledigt. Der Name כְּרֵתִים (Kerethiter oder Krether bei Luther, vgl. Bd X 34, 21) bezeichnet eine Gruppe der Ph., deren Vorfahren einst auf der Insel Kreta gesessen haben. Ob der Name Kaphthor auf einen Teil von Kreta oder auf eine andere ägäische Insel, etwa Karpathos, geht, muß vorläufig noch eine offene Frage bleiben. Vgl. Ed. Meyer, Der Diskus von Phaestos und die Philister auf Kreta, SBA 1909 (XLI) 1022—1029; R. v. Lichtenberg, Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina, 1911 (Mt der Vorderasiat. Gesellschaft 1911, 2); Derselbe, Die Ägäische Kultur 1911. Wald. Belck hält die Ph. für die Erfinder der vervollkommneten Eisentechnik des Altertums; s. die Verhandlungen darüber in der Zeitschr. für Ethnologie 1907 und 1908. — Zur Lage von Aphek (= medschdel jābā) und Eben Ezer vgl. meine Beiträge zur Ortskunde Palästinas Mt und Nachr. der DPV 1911, 33 ff.; 1912, 49 ff. — Der König Eschmunazar II. (S. 345, 38) hat wahrscheinlich erst der griechischen Zeit, dem dritten Jahrhundert vor Chr. angehört (vgl. Bd XVIII 301, 15 ff. und Ch. Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale VI 455 ff.). — Neuerdings ist man geneigt, Gath (S. 348, 26) in tell es-sâfije anzusetzen und beruft sich darauf, daß die englischen Ausgrabungen dort besonders viel Philisterkeramik zutage gefördert haben (vgl. G. Hölscher in ZdPV Bd 34, 49—51). Gath scheint erst von Sargon 711 völlig zerstört zu sein (KAT³ 444 f.); zum Teil mit Rücksicht darauf sieht K. Marti Am 1, 6—8 als späteren Nachtrag an. **Guthe.**

Philo von Alexandria. — S. 349 Z. 54 füge bei: und v. E. Dobschütz, Jews and Antisemites in Ancient, Alexandria, im American J. f. Theol. 1904, S. 728—755.

S. 354 Z. 28 füge zur Literatur über die Lehre Philos hinzu: M. Friedländer, Gesch. der jüdischen Apologetik, Zürich 1903 S. 192—328; E. Sachsse, Die Logoslehre bei Philo und Johannes: NkZ 1904 S. 747—767. E. Schwartz, Aporien im 4. Evang. Göttinger Nachr. 1908 S. 537 ff. **Zöckler †.**

Von der Wendland-Cohnschen Ausgabe (Berlin, Reimer) erschien im Jahre 1906 Bd V, 1912 soll VI fertig werden; dazu kommt eine Handausgabe von denselben Herausgebern 1896 f. und eine deutsche Übersetzung von L. Cohn, Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur I 1. 2, 1909; hier sind die Schriften neugeordnet. Über die alexandrinischen Gesandtschaften nach Rom ist jetzt U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Abh. d. k. sächs. Akad. XXVII 23, 1909 zu vergleichen, wo die neuere Literatur (Bludau ist ganz unselbständig). Zur Lehre und religionsgeschichtlichen Stellung vgl. M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu 1905, 235—264; P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, 1906; H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum, 1909; M. Louis, Philon le Juif, 1910. Andere Literatur bei Schürer ⁴ III 633 ff., 696 f. Zu de vita contemplativa ist nachzutragen die eigenartig vermittelnde Auffassung von C. Siegfried (in Prot. Kirchenzeitung 1896, 42), wonach die Schrift jüdisch-hellenistisch, aber von einem Schüler und Fortsetzer Philos ist. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, 1908. J. d'Alma, Philon d'Alexandrie et le quatrième évangile, 1910. **v. Dobschütz.**

Philopatris. — Zu S. 363 Z. 31: Th. Preger weist mir noch folgende Handschriften nach (unter Hinweis auf Graeven, Florentiner Lukianhandschriften, Gött. Nachr. phil.-hist. Kl. 1896, S. 345): Paris. gr. 3011 sc. XII/XIV, Laur. 57, 13 sc. XIII, Vat. gr. 1322, Ambros. A 218 inf., Vossianus, gr. 4° 29. Danach ist Massons Angabe (auch bei Krumbacher, Byz. LG.² 461, 3) zu korrigieren.

Der Streit über die Abfassungszeit scheint zur Ruhe gekommen zu sein: ob die Vertreter der Ansetzung ins 10. Jahrhundert wirklich das letzte Wort behalten? **v. Dobschütz.**

Philostorgius. — S. 365 Z. 52. Eine neue Ausgabe der KG von J. Bidez ist für das Berliner Corpus in Vorbereitung. **E. Preuschen.**

Philoxenus. — F. Nau, La lettre de Philoxène de Mabboug à 'Abou-Niphir, Rev. Or. Chrét. 8, 1903, 623—630 (vgl. 14, 1909, 424). S. 369, 16: Der Brief an Simeon von Teleda syrisch bei J. Lebon, Le monophysisme sévérien, Louv. 1909, Anhang. **G. Krüger.**

Phokas der Heilige. — Auf den Bischof-Märtyrer gibt es eine Festpredigt von Chrysostomus MSG 50, 699—706. Die Menäen unterscheiden hiervon den Gärtner, auf den Asterios' Festrede geht: H. Delehaye, Synaxarium eccl. Const. 67. 69, dazu 952. Eine *εὐλογία τοῦ ἁγίου Φωκᾶ τοῦ πτωχείου Χερσῶνος* ed. V. Latyšev, Viz. Vrem. VI 337—369, vgl. Byz. Z. IX 308. Eine *Ἀκολουθία* auf den Märtyrer-Bischof ed. K. Boïnē, Athen 1898. Über das Schiffahrtspatronat vgl. L. Radermacher, Arch. f. Rel.-Wiss. VII 1904, 445 ff. der in Phokas die christliche Fortbildung eines antik-heidnischen Klabautermanns sehen will, und K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See, 1907, 52 ff., der als den antiken Gott, dessen Stelle der Gärtner Phokas eingenommen hätte, Priapus bestimmt (vgl. über diesen Usener, Der h. Tychon 1907, 25 ff.). **v. Dobschütz.**

Photin v. Sirmium. — O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912, S. 123 f. **Loofs.**

Photius, Patriarch von Konstantinopel. — Eine neue Gesamtausgabe der Werke des Photius ist begonnen: Photii C.politani patriarchae opera, P. I Exegetica. In Amphilochia Photii prolegomena, Paris, Garnier, 1900. Ich weiß von dieser Ausgabe nur dadurch, daß sie im ThJB für 1900 vermerkt (weiter nicht charakterisiert) ist. Sie scheint steckengeblieben zu sein. In der Byz. Ztschr. habe ich vergeblich nach einer Besprechung gefahndet. Eine kritische Neuausgabe der Amphilochia (s. darüber Bd 15, 386, 49—387, 53) wäre sehr erwünscht. Ob die neue Pariser der Aufgabe entspricht?

Für das „Lexikon" des Ph. (*Λέξεων συναγωγή*, vgl. meine Bemerkung Bd XV 392, 45—52) kommt jetzt weiter in Betracht: v. Wilamowitz-Möllendorf, Zum Lexikon des Photios, SBA 1907 I S. 2 ff. (auch Separatausgabe); R. Reitzenstein, Der Anfang des Lexikons des Photios, 1907. — Für die „Bibliotheca (Myriobiblon)" (darüber Bd 10, 385, 30—386, 48) vgl. Bonach, Die Berichte des Photios über die fünf ältesten attischen Redner, Commentationes Aenipontanae V 1910 S. 14—76 (Quellenuntersuchung; darüber A. Mayer, Byz. Ztschr. XXII 1911 S. 220 ff.). — Papadopulos Kerameus hat es zu einer bisher noch nicht erledigten Streitfrage gemacht, ob Photius den sog. Akathistos, einen Hymnus mit Dank und Bitte an die hl. Jungfrau, das „berühmteste Lied der griechischen Kirche" (Krumbacher), gedichtet habe. Er glaubte eine ganze Reihe gewichtiger Gründe dafür geltend machen zu können. (S. die Übersicht darüber in Revue de l'histoire des religions, 1905 S. 122 ff.) Anlaß für die Dichtung sei der Angriff der Russen auf Kpel, 860, gewesen. So in der Schrift *Ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος, οἱ Ῥῶς καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος*, Athen, Becker, 1903. Zustimmung von sachkundigen Forschern hat er bisher nicht gefunden. Er läßt sich jedoch nicht irremachen. Krumbacher widersprach ihm in seiner Anzeige der genannten Schrift, Byz. Ztschr. XIII 1904 S. 252 ff. Ebenso ferner Placidus de Meester, O. S. B., L'inno acatisto, Rom 1905 (dazu Paul Maas, Byz. Ztschr. XIV 1905 S. 643 ff.) und besonders M. Thearcevic, Photius et L'Akathiste, Échos d'Orient VII 1904 S. 293 ff. Th. nennt P.-K. „un photiolatre", der sich nicht genugtun könne in Versuchen, Photius zu „ehren". P.-K. kannte, als er seine Schrift verfaßte, noch nicht die Mitteilung von M. v. Winterfeld in seinem Aufsatz „Rhythmen- und Sequenzenstudien, IV: Ein abendländisches Zeugnis über den *ὕμνος ἀκάθιστος* der griech. Kirche", Ztschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur, XLVII 1903 S. 81—88. Nach einer Züricher (St. Galler) Handschrift saec. IX, die einen lateinischen Prosatext über den Hymnus und zum Schlusse in lateinischer Übersetzung einen Teil seines Wortlauts enthält, soll dieser schon 717, als die Araber vor Kpel erschienen waren, vom Patriarchen Germanos gedichtet und zum Kirchengesang erhoben sein, (er wird zur Zeit, und schon seit dem frühen Mittelalter, in der Vigil des 5. Fastensonntags „stehend" — daher sein Name „*ἀκάθιστος*" — allenthalben in der orthodoxen Kirche gesungen; eine deutsche Übersetzung s. bei Maltzew, „Andachtsbuch d. orth.-kath. Kirche des Morgenlands", 1895 S. 352 ff.). Th. macht u. a. dieses „Zeugnis" wider P.-K. geltend. Letzterer replizierte höchst gereizt in der in Triest erscheinenden Wochen-

schrift *Νέα ἡμέρα* 1904 und ließ diese Antwort auch als Broschüre ausgehen: *Ὁ πατριάρχης Φώτιος καὶ ὁ ἀκάθιστος ὕμνος*, worauf Thearcevic, nicht minder gereizt, in den EO VIII 1905 S. 3 ff., „Autour de l'Acathiste" nochmals das Wort ergriff. (P.-K. hatte ihn als einen „*φραγκοπάπας κατόλικος*" seinen Lesern vorgestellt: ich erfahre hier, was zu hören auch vielleicht anderen interessant ist, daß diese barbarische Unform von *καθολικός* unter den Griechen von heute einen „ungebildeten" Menschen bezeichnet; die Griechen reden von den römischen Katholiken, wie Th. zugleich erwähnt, auch als *κατωλύκοι, κατόλυκοι*, wo der letzte Wortbestandteil an *λύκος*, Wolf, erinnern soll — ein Symptom der Volksstimmung ihnen gegenüber.) Zuletzt widersprach auch noch F. S. Krypiakiewicz in dem Aufsatz De hymni Akathisti auctore (indem er für Romanos Melodos als Dichter eintritt), Byz. Ztschr. XX 1909 S. 357—82. Aber P.-K. ist in der neuen athenischen Zeitschrift *Βυζαντίς τόμ. α'*, 1909, nochmals auf seine These zurückgekommen und meint zeigen zu können, daß der Akathistos Wendungen biete, die aus Andreas von Kreta, Johannes von Damaskus, Tarasios von Kpel, Theodor von Studion († 826) zu erklären zu seien, also jedenfalls auf das 9. Jahrhundert führten. Vgl. Ph. Meyers Anzeige der *Βυζαντίς* in der ThLZ 1912 Kol. 642—43, (M. scheint die Argumente für belangreich, wenn auch nicht „ganz überzeugend" zu halten. Ich habe auf die Akathistosfrage an sich hier nicht einzugehen; Krypiakiewicz gibt eine geschickte Analyse). — Zu notieren ist noch: J. Dräseke, Ratramnus und Photios, Byz. Ztschr. XVIII 1909 S. 396 ff. und M. Jugie, Photius et l'Immaculée Conception, EO XIII 1910 S. 198—201. **Kattenbusch.**

Piaristen. — J. Heidenreich, D. h. Josef Calasanz, Stifter des Ordens der frommen Schulen. Wien 1907. Der von Zöckler S. 394, 28 ff. erwähnte Rückgang des Piaristenordens scheint in der jüngsten Zeit zum Stillstand gekommen zu sein. Heimbucher, Orden u. Kongregationen 3. Bd 1908 S. 293 zählt in den 9 Provinzen (4 in Österreich, je 1 in Italien u. Spanien u. 3 in Amerika) 121 Häuser mit 2100 Mitgliedern, davon in Österreich-Ungarn 38 mit ungef. 430 Mitgliedern. **Hauck.**

Pierius. — L. B. Badford, Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter; a study in the early history of Origenism and Anti-Origenism. Cambridge 1908. **Bonwetsch.**

Pietismus. — H. Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschritts, Tübingen 1908. W. G. Goeters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande, Leipzig 1906. L. Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts, 2 Bde, Cassel o. J. (1901 ff.). W. Stolze, Friedrich Wilhelm I. u. d. Pietismus: Jahrbücher f. brandenburg. KG 5 (1909), 172—205. J. Batteiger, Zur Geschichte des Pietismus in Bayreuth. Nachträge: Beitr. z. bayer. KG 11 (1905), 34—45. H. Hering, Der akademische Gottesdienst und der Kampf um die Schulkirche in Halle a. S., Halle a. S. 1909. M. Feist, M. Frdr. Opfergelt. Beitr. z. Geschichte d. schles. Pietismus: Zeitschrift d. Vereins f. Gesch. Schlesiens 41 (1907), 272—310. W. Bickerich, Lissa und Herrnhut: Zeitschr. f. Brüdergeschichte II (1905), 1—74. W. Köhler, Die Anfänge des Pietismus in Gießen. Gießen 1908. A. Wenke, Junghegeltum u. Pietismus in Schwaben. Diss. Bern 1908. Th. Schön, Geschichte des Pietismus, Separatismus u. Chiliasmus in der Reichsstadt Reutlingen: Blätter f. württemberg. KG NF 13 (1909), 63—81. F. Walter, Joh. Winckler, ein Vertreter d. luth. Pietismus in Mannheim: Mannheimer Geschichtsblätter 10 (1909) Nr. 6, 123—130. K. Thimme, Joh. Heinr. Schmidt aus Rudolstadt, ein Vertreter des Pietismus in Hannover u. seine Amtsführung; Zeitschr. d. Gesellschaft für niedersächs. KG 14 (1909), 136—61. W. Diehl, Beiträge z. Geschichte d. Pietismus in der Obergrafschaft: Beitr. z. hess. KG 3 (1908), 297—322. A. Peter, Die Beerdigung e. Separatisten 1737: Beitr. z. bayer. KG 15 (1909), 213—217. **Mirbt.**

S. 783 Z. 16 l. Herrnschmidt st. Herrnschmied.

Pilatus. — H. Peter, Pontius Pilatus der röm. Landpfleger in Judäa, N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1907, 1—40 lehnt auch die Berichte bei Philo und Josephus als parteiisch ab, wogegen sich Felten, Neutest. Zeitgeschichte I 1910, 160 ff. wieder auf diese stützt. K. Kastner, Jesus vor Pilatus, 1912 (Breslauer Diss., vollständig in Meinertz' Neutestamentl. Abhandlungen IV 2).

Der Name Procula für die Frau des Pilatus wird aus den Fasti consulares stammen; Tiberius starb (nach Sueton 73) XVII. Kl. Apr. Cn. Acerronio Proculo Pontio Nigrino

coss (= 37), worauf M. J. Ollivier, Ponce Pilate et les Pontii, Rev. bibl. V 1896, 252 hinwies. **v. Dobschütz.**

S. 399 Z. 33 f. l. Verwaltungspraxis aber ganz üblich st. Verwaltungsprinzipien aber ganz korrekt.

Piligrim, B. v. Passau. — W. Lehr, Piligrim v. Passau u. die Lorcher Fälschungen. Berl. Diss. 1909. **Hauck.**

Pirckheimer, Willibald. — M. Weyrauther, K. Peutinger u. W. Pirckheimer in ihren Beziehungen zur Geographie. München 1907. **Hauck.**

Pisa, Konzil von (1409). — F. P. Bliemetzrieder, Ein kanonist. Traktat für d. Pisaner Konzil. Graz 1902. Ders., Konrad v. Gelnhausen u. Heinrich v. Langenstein auf d. Konzil zu Pisa, HJG 25. Bd 1904 S. 536 ff. G. Sommerfeldt, Eine Invektive aus d. Zeit des Pisaner Konzils. ZKG 28. Bd 1907 S. 188. L. Dax, Die Universitäten u. die Konzilien von Pisa u. Konstanz. Freib. Diss. 1910. **Hauck.**

Pius I., Papst. — S. 422 Z. 12 l. Bd IX st. VIII.

Pius IV., Papst. — Die umfangreichen neueren Publikationen von Dokumenten zur Geschichte des Trienter Konzils kommen in besonderem Maße der Erforschung des Pontifikates Pius' IV. zugute. Dahin entfällt: Concilii Trid. Diariorum pars II; Massarelli V—VII etc. Collegit . . . Seb. Merkle, Freiburg 1911; Šusta, D. röm. Kurie u. d. Konzil v. Trient unter Pius IV, wovon Bd I—III (Wien 1904—1911) erschienen sind, der Schlußband noch aussteht. **Benrath.**

Pius V., Papst. — Hilliger, Die Wahl Pius' V. zum Papste, Leipzig 1891. Majocchi, Frate Michele Ghislieri (S. Pie V.), commissario inquisitore a Pavia (1542) in: Riv. di Sc. stor. 1, 62—64; Gondola, Des Gesandten v. Ragusa Depeschen 1570—1573, Wien 1909; P. Deslandres, Saint Pie V., Paris 1911; Martin, S. Pie V. (Univ. Cathol. 55 [1907]). **Benrath.**

Pius VI., Papst. — Gendry, Pie VI, sa vie, son pontificat d'après les Arch. Vatic. etc. 2 Bde, Paris 1907; Sampson, Pius VI. and the french Revolution (Amer. Cath. Quart. Rev. 31 und 32). **Benrath.**

Pius VII., Papst. — Über das Konklave des Jahres 1799 und die Anfänge der Regierung Pius' VII. liegt eine umfangreiche Quellenpublikation vor von Ch. v. Duerm, S.J.: Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise et sur les commencements du pontificat de Pie VII; 700 S. Paris 1896. Madelin, La Rome de Napoléon 1809—1814, Paris 1905; Rinieri, La secolarizzazione degli Stati eccl. in Germania 1802—1805, Civ. Catt. I 652—697 (1905); vgl. weitere Artikel dess. ebd., in Buchform: Rom 1906; Ders., Napoleone e Pio VII, 2 Bde, Torino 1906; Welschinger, Le pape et l'empereur (Paris 1905); Bruno, Memorie sulla cattività di Pio VII. in Savona (Bollett. stor. Sav. VII 1). **Benrath.**

Pius IX., Papst. — Helfert, Gregor XVI. und Pius IX. Ausgang und Anfang ihrer Regierung, Prag 1896. Sardi, La solenne definizione del dogma dell' Im. Conc., 2 Bde, Rom 1905; dazu Bellesheim in: Kath. 31 und 32; De Cesare, Roma . . . dal ritorno di Pio IX. al 20 Sett. 1870, 2 Bde, Roma 1907 (vgl. Levinson in: DLZ 28, 2214—20); Spadoni, G. Mastai vescovo d'imola (3 Briefe) in: Bollett. del 1° Congresso stor. del Risorigmento Ital.); Bollerini, Le prime pagine del Pont. di Pio IX, Rom 1909 (dass. französisch, ebd.). **Benrath.**

Pobedonoszew (Pobědonoscev, Pobedonoszeff), Constantin Petrovitsch, gest. 1907. — Literatur: Eigene Schriften von P. „Kursus des bürgerlichen Rechts" (zahlreiche Aufl., 5 Aufl. bis 1897). „Gerichtlicher Leitfaden für den Zivilprozeß". „Historische Untersuchungen und Essays". „Hohe kirchliche Festtage". „Zum ewigen Gedächtnis — Erinnerungen an Verstorbene", 1896. „Moskauer Sammlung (Sbornik) 1896 (ich habe die 4. Aufl., Moskau 1897); eine Auswahl in „Streitfragen der Gegenwart von K. P. Pobedonoszew, Oberprokureur des heiligen Synod", autorisierte Übersetzung von Borchard u. Kelchner, 1. u. 2. Aufl. Berlin 1897. — Herm. Dalton, Offenes Sendschreiben an den Oberprokureur des russ. Synods H. Wirkl. Geheimrat Konstantin Pobedoneszeff. Leipzig 1889 (Engl. und

russ. Übers. 1890). Ders., Lebenserinnerungen aus Rußland 1858—88. Berlin 1907 (der Abschnitt über P. auch in „Aus Höhen u. Tiefen", Berlin 1907: Ein Gespräch mit P. nach der Ermordung von Kaiser Alexander II. 1881). H. v. Samson-Himmelstjerna, Rußland unter Alexander III. Leipzig 1891 S. 68 ff. Nikolskij in Cerkovnyi věstnik („Kirchenbote") 1907 S. 380 ff. B. B. Glinskij im Istoričeskij věstnik („Historischer Bote") April 1907. Demnächst erscheint in der „Missionsrundschau" eine Abhandlung von J. B. Preobraženskij mit einer Übersicht über die Urteile der Presse über P., wie mir mitzuteilen Herr Prof. N. Glubokovskij die Freundlichkeit hat; vgl. auch dessen Schriften „Über die Fragen der geistlichen Schule u. über das Gelehrte Komitee (Petersb. 1907, russ.).

P. entstammt, wie schon sein Name erkennen läßt, einer geistlichen Familie. Sein Vater (vgl. die Einleitung zur Übersetzung seiner „Streitfragen") war jedoch Professor an der Moskauer Universität. Geboren 1827 und im Hause unterrichtet, hat er dann 1841—1846 die Rechtsschule in St. Petersburg besucht, ein vornehmes Internat zum Studium der Rechts- und Kameralwissenschaften. Hierauf war er bis 1866 Sekretär, Obersekretär und schließlich Oberprokureur im Moskauer Departement des Senats, dem obersten Appellationsgericht im Zivilprozeß, seit 1859 auch Professor des bürgerlichen Rechts und Zivilprozesses an der Moskauer Universität. Seit 1861 zugleich Mitglied einer Kommission in St. Petersburg für die Organisation des Gerichtswesens, hatte er auch den Thronfolger Nikolai Alexandrowitsch in die juristischen Wissenschaften einzuführen; nach dessen Tode überkam er die gleiche Aufgabe gegenüber dem Thronfolger Alexander Alexandrowitsch, nunmehr als Senator in St. Petersburg. 1871 wurde er Mitglied des Reichsrats, 1880 Oberprokureur des Heiligsten Synods und seit 1881 vertrauter Ratgeber des nunmehrigen Kaisers, seines früheren Zöglings.

Einen lebendigen religiösen Sinn hat P. von Anbeginn bekundet. Zeugnis davon legt ab die Übertragung erbaulicher Schriften in das Russische. So die Nachfolge Christi von Thomas a Kempis, die Bekenntnisse Augustins (aus dem Böhmischen), so auch H. Thiersch, Über christliches Familienleben. An der Verbesserung des russ. NT.s hat er bis zuletzt gearbeitet. Aus diesem Sinn heraus hat P. unmittelbar nach der Ermordung Alexanders III. eine Rede an die Zöglinge der Petersburger Geistl. Akademie gehalten, die als „Ein herzliches Wort an unsere Jugend" mit einem Geleitwort H. Daltons auch deutsch erschienen ist (Bremen 1881). Damals gelang es Dalton, freilich mit Mühe, bei P. die Entfernung eines silbernen Kranzes vom Sarge Alexanders III. zu erreichen, der die Inschrift trug: „Dein Blut erkauft uns von unsern Sünden". In dem Gespräch nahm P. Anlaß, bestimmt, sei es durch die in den Petersburger Kreisen umgehenden Erzählungen über seine eifrige Heiligenverehrung, sei es wirklich durch eine Bemerkung Daltons, sich in dieser Hinsicht zu rechtfertigen; aber den stundistischen Gegnern der Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder Duldung zu gewähren, lehnte er ab; ebenso dem Worte Christi auch dort schlechthin zu gehorchen, wo es das Aufgeben von solchem fordert, was in Staat und Kirche die russische Volksseele bewege. In der Tat ist sein weiterer Entwicklungsgang dadurch bestimmt, daß er sich nicht entschließen konnte, als Mann des Gewissens dem Maßstab des Evangeliums alles unterzuordnen, daß er vielmehr seine Ziele eventuell auch im Gegensatz dazu festzuhalten gewillt und mit sittlich unstatthaften Mitteln zu erreichen bereit war.

Einen Einblick in seine Gedanken und Ziele gewähren die auch dem abendländischen Leser zugänglichen „Streitfragen in der Gegenwart". Nicht zufällig eignet deren Ausführungen ein Mangel an Präzision und Durchsichtigkeit, an Schlichtheit und Einfalt, so sehr P. diese zu rühmen liebt. Die Wahrheitsmomente in seinen Aufstellungen erscheinen gegen eine Verkehrung zum Unwahren nicht deutlich abgegrenzt. Mit Recht betont er, daß die Kirche einen Einfluß auf die bürgerliche Gesellschaft fordern müsse und ebenso der Staat auf die Kirche (S. 10), beklagt er eine Zerrüttung der „einfachen organischen Beziehungen" im öffentlichen und Familienleben (S. 55), die Neigung zur Kritik und zu Besserungsversuchen ohne Sachkenntnis (S. 78, 116 ff.) und den Mißbrauch der Schlagworte „Entwicklung", „Wissenschaft" usw. Aber den Parlamentarismus definiert er schlechtweg (S. 129) als „eine Einrichtung, welche zur Befriedigung des persönlichen Ehrgeizes, der Hoffart und der persönlichen Interessen der Mitglieder dient." Sein politisches Ideal ist ein unbeschränktes Selbstherrschertum und unbedingte Verwerfung jeder konstitutionellen Regierungsform, mag er auch von der Macht ein „ununterbrochenes Dienen" und das Bewußtsein der sittlichen Verantwortlichkeit fordern, weil sie zum Wohl des Ganzen übertragen sei (S. 186 f. 200). — Welches aber ist sein kirchliches Ideal? — Er geht davon aus, daß persönliche Gläubigkeit sich nicht trenne von der kirchlichen Gläubigkeit, weil das ihr wesentliche Bedürfnis nach Einigkeit im Glauben nur in der Kirche Befriedigung finde (S. 4). Das ist ihm aber dann die empirische russische Kirche trotz ihrer von ihm eingeräumten Ge-

brechen. Ohne auch nur das Vaterunser zu verstehen, habe das russische Volk einen Altar dem unbekannten Gott in seiner Seele errichtet (S. 173), spüre in den seine Ideale verkörpernden Legenden „die absolute Wahrheit“ (S. 174) und spreche sein religiöses Empfinden in Riten und Überlieferungen aus, die zwar als Aberglauben und Götzendienst erscheinen könnten, aber den Kern der Wahrheit umschlössen (S. 180 f.). Mag es daher „in seinem Glauben unwissend“ sein, „an lasterhaften Gewohnheiten“ leiden, mag seine Geistlichkeit sich „roh, beschränkt, unfähig“ zeigen, das alles sind „unwesentliche Erscheinungen“; dagegen ist wesentlich „die Liebe des Volkes zur Kirche“, seine Gemeinschaft mit deren Dienern, die sich von ihm „selbst in den Mängeln“ nicht unterscheiden (S. 220 f.). Aus dem Volksgeist heraus müsse auch die religiöse Entwicklung erwachsen. Der Protestantismus mit seiner starken Betonung des sittlichen Charakters der Religiosität entspreche nicht der Natur des russischen Volkes, das „in die Errettung der Seele“ „das Wesen und Ziel des Glaubens“ verlege (S. 207 f.). Man ist peinlich überrascht durch die Oberflächlichkeit seiner Ausführungen und durch die kläglichen Phrasen, mit denen P. aufzuputzen sucht, was ihm als das Wertvolle im Christentum des russischen Volkes erscheint; sein erbittertster Gegner könnte ihn nicht stärker diskretieren, als er es selbst getan. Nicht der Christ, sondern der „russische Mensch“ ist für P. das Entscheidende. Die altmoskovische Kirche in ihrer Einheit mit dem vorpetrinischen Zarentum steht ihm als Ideal vor Augen (N. Nikoljskij S. 391). „Er glaubte nicht an ein Heil Rußlands ohne unbegrenztes Selbstherrschertum, ohne moskovische Rechtgläubigkeit, mit Freiheit des Bekenntnisses, der Presse, des Worts, der Persönlichkeit, mit einer konstitutionellen Regierungsform“ (ebda.). Daher sein Kampf gegen alles Abendländische.

Es lag in der Natur der Sache, daß P. bei solchem Bestreben, nicht sowohl das Christentum seines Volkes durch das Evangelium läutern und heiligen zu lassen, als es vielmehr auch in seinen unterchristlichen Elementen zu konservieren, zu einer jesuitischen Praxis in der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten gelangen mußte. Nicht auf persönliche Vorteile ausgehend, zeigt er sich doch in seinen eigenen Worten nicht als Mann des Gewissens, sondern als ein solcher, dem seine Ziele feststehen, zu deren Erreichung er daher in den Mitteln nicht wählerisch sein wird. Dem entspricht, daß ihm gerade dies von einsichtsvollen und warmchristlichen Gliedern seiner eigenen Kirche zum herbsten Vorwurf gemacht wurde, er habe dem Jesuitismus Eingang in die russische Kirche verschafft (Dalton, Off. Sendschr. S. 47).

Die Möglichkeit aber zu einer Verwirklichung seiner Ideale bot sich ihm durch das weitgehende Vertrauen, das ihm Kaiser Alexander III. entgegenbrachte, dessen liberalen Neigungen die schreckliche Ermordung seines Vaters ein plötzliches und vollständiges Ende bereitet hatte. Auch durch Einwirkung auf die Kaiserin und deren Umgebung verstand P. seine Position noch zu stärken, obwohl es an Gegenwirkungen, auch von kirchlicher Seite, nicht fehlte. Unter seinem Einfluß erfolgten die Maßnahmen gegen die Unierten und Katholiken in Polen, Litauen und Kleinrußland und ebenso gegen die lutherische Kirche in den baltischen Provinzen. Es ist bekannt, wie hier u. a. die Reklamierung der über 30 000 von der russischen Kirche mit Gestattung Alexanders II. zur lutherischen Kirche zurückgekehrten Letten und Esten zwei Drittel der Geistlichkeit Livlands unter gerichtliche Anklage, nicht wenige in Gefängnisstrafe und zur Absetzung brachte. Für P. aber ist charakteristisch, wie er, von Alexander III. mit der Beantwortung der Eingabe der Evangelischen Allianz um Gewissensfreiheit betraut, dieser gegenüber jene Maßnahmen rechtfertigt, ebenso in einem auch von ihm veröffentlichten Briefwechsel mit drei reformierten Geistlichen in der Schweiz. Er schreckt nicht zurück vor der Verleumdung des baltischen Adels und der lutherischen Geistlichkeit hinsichtlich ihrer doch stets bewährten Reichstreue: sie reizen auf gegen Rußland, verfolgen die russische Kirche, das Wahrzeichen der Einheit mit Rußland, und benutzen das lutherische Bekenntnis zur Verdeckung hochverräterischer Pläne. Er scheute dabei nicht zurück vor einer Fälschung einer Landtagspredigt des lutherischen Bischofs Walter und hat auch, nachdem er davon durch Dalton überführt worden (Off. Sendschr. S. 23 ff.), nicht revoziert. Ebenso hat er kein Bedenken getragen, den Bericht des edlen Grafen Bobrinsky mit seiner offenen Darstellung der kirchlichen Lage in den baltischen Provinzen zu verdächtigen und andererseits zweifellos falsche Anschuldigungen gegen die lutherische Kirche Livlands zu wiederholen. Die „advokatorische Fertigkeit“, die Dalton (S. 38) dem Oberprokureur vorhält, kennzeichnet in der Tat die ganze Art seiner Argumentation. — Auch der Rußland und der russischen Kirche so freundlich gesinnte A. Leroy-Beaulieu, Das Reich der Zaren und die Russen, übers. von Pezold u. J. Müller III, 198 (Sondershausen 1889), erkennt zwar den Ernst und das Fehlen des persönlichen Ehrgeizes bei P. an, aber er findet bei ihm wie bei einem Philipp II. „beharrlichen Fanatismus, den Haß gegen Andersgläubige,

das leidenschaftliche Verlangen nach (religiöser und politischer) Einheit, die Gewohnheit, staatliche und kirchliche Interessen zu indentifizieren, und wenig Skrupel, wo es sich um diese oder jene handelt."

Noch tiefer hat in das Leben der eigenen Kirche P. bestimmend einzugreifen gewußt. Die eben im Aufblühen begriffene russische Theologie mußte das erfahren. Die für die Belebung wissenschaftlicher Arbeit fruchtbare Studienordnung für die höheren geistlichen Lehranstalten von 1869 wurde 1884 durch eine neue ersetzt, welche eine Verkirchlichung der Theologie zum Ziel hatte (vgl. dazu u. a. die Darlegungen von A. P. Lebedev, Drei Skizzen, betreffend die kirchliche Geschichtschreibung bei uns, Sergiev 1907 S. 13 ff.). Die kirchengeschichtliche Arbeit in den Geistl. Akademien anlangend, wurde z. B. verboten, die Schriften eines Luther, Calvin usw. zum Gegenstand einer Dissertation zu machen, anerkennende Urteile über Katholiken oder Protestanten abzugeben, überhaupt wurde eine Beschäftigung mit abendländischer Theologie nach Möglichkeit eingeschränkt, auch Untersuchungen über die altkirchlichen Häretiker, z. B. Apollinaris von Laodicea, gerügt, Doktorpromotionen wissenschaftlicher Männer wurden verhindert. Selbst den Professoren der Geistl. Akademien wurde die Veröffentlichung ihrer Forschungen erschwert oder sogar unmöglich gemacht. A. Lebedev zeigt (S. 73), wie eine gefälschte Geschichtsforschung den Einzug hielt, obwohl er P. selbst höchste Anerkennung zollt und seine Untergebenen für die verkehrten Maßnahmen verantwortlich macht.

Wie P. so den Klerus durch Absperrung von dem Abendland zu russischer Orthodoxie zu erziehen suchte, so hat er auch den ganzen Volksschulunterricht in die Hände des Klerus zu bringen gestrebt. Er bemühte sich, das Ansehen der Hierarchie zu erhöhen, die wirtschaftliche Lage der Geistlichkeit zu bessern, ebenso auch das Mönchtum zu fördern. Von Zeit zu Zeit zog er selbst sich zu geistlichen Exerzitien in ein Kloster zurück. Ein verstandesmäßiger, aber überzeugter, nicht selbstische Interessen verfolgender Fanatiker, hat P. mit ganzer Kraft während eines Vierteljahrhunderts darauf hingearbeitet, das altmoskovische Rußland wieder erstehen zu lassen, zunächst scheinbar mit Erfolg. Aber hatte es einst Dalton für lieblos erklärt („Off. Sendschr." S. 49), P. eine Lebensdauer zu wünschen, die ihn den Zusammenbruch seines Systems noch selbst werde schauen lassen, so ist dies doch tatsächlich eingetreten. Als das Manifest Nikolai II. vom 30. Okt. Religionsfreiheit proklamierte, schied P. aus seiner Stellung aus. Eine unausbleibliche Folge der von P. gehandhabten Politik war die Zurückdrängung charaktervoller Persönlichkeiten und die Beförderung des Strebertums. Als sein System versagte, stand er isoliert da. Er starb am 23. März 1907 „vergessen von seinen früheren Anbetern, die er groß gemacht, verachtet von denen, die ihm verpflichtet waren, verspottet von der Presse, geschmäht von der Menge" (Nikolskij S. 380). Daß er eine religiöse Natur und der Bedeutendste unter den Oberprokureuren des Synods gewesen ist, wird niemand verkennen, und daß er für viele in seinem Wesen etwas Faszinierendes hatte. Aber ihm mangelte nicht nur der Fernblick und das Verständnis für die Aufgaben der Zeit, sondern vor allem jene Zartheit des Gewissens, welche das tiefste Wesen der sittlichen Persönlichkeit begründet und die Voraussetzung für dauernde Erfolge bildet.

N. Bonwetsch.

Pöschl, Thomas. — Zu Z. 32: A. F. Ludwig, Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus, 1906. Rich. M. Meyer, Th. Pöschl, ein öst. Prophet. „Öst. Rundschau" 12 (1907), 133—138. A. F. Ludwig, Beiträge z. Gesch. des Pöschlianismus. „Archiv f. d. Gesch. d. Diözese Linz" 4 (1907), 309—354.

S. 490 Z. 21 l. 1817. 1819. **Loesche.**

Pole, Kardinal. — E. M. Antony, The Angelical Cardinal R. Pole, London 1909; M. Haile, Life of Reg. Pole, London u. New York 1910. **Benrath.**

Polyglottenbibeln. — Über alles Bibliographische in betreff der Polyglottenbibeln unterrichtet jetzt am genausten Darlow-Moule, Historical Catalogue of Printed Editions of Holy Scripture. Part. II: Division I Polyglots, S. 1—36 Nr. 1411—1477.

Eröffnet wird die Reihe — vor der komplutensischen Polyglotte — durch Augustino Justiniani's Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaeum cum tribus latinis interpretationibus et glossis (Genua 1516 fol.). Geschlossen durch F. Vigouroux's, La Sainte Bible Polyglotte (Paris 1898 ff.). Eine wissenschaftliche Bedeutung kommt dieser Ausgabe nicht zu. Für den hebräischen und griechischen Text sind Stereotypplatten der Stier-Theileschen Polyglotte benutzt, der lateinische folgt der Turiner Vulgataausgabe

von 1881, die französische Übersetzung ist die Glaires. Die Zeit der Polyglotten ist vorüber, oder noch nicht wiedergekommen; aber nur mit Bewunderung kann der Bücherfreund die 4 großen Polyglotten von Alcala, Antwerpen, Paris und London betrachten, denen Deutschland nichts Gleiches an die Seite zu stellen hat. **Nestle.**

Portugal. — Bis zum Jahre 1911 bestand die Verfassung von 1826 zu Recht, die keine Religion als die katholische anerkennt und jeder anderen Konfession die Errichtung gottesdienstlicher Gebäude verwehrt. Seit dem Trennungsgesetz vom 21. April 1911 genießt die evangelische Kirche größere Freiheit. Die Bestimmung dieses Gesetzes, daß auch die fremden Kirchengemeinschaften portugiesischer Verwaltung unterstehen, ist durch diplomatische Vermittlung auch für die deutschen Gemeinden abgewehrt. Den Fremden ist jetzt im ganzen Gebiet der Republik Gewissens- und Kultusfreiheit verbürgt; das zeigt sich z. B. darin, daß nach dem „Bericht über Kirche und Schule zu Porto" (Porto 1912 S. 5) „bei Beerdigungen auf dem Agramonte der Geistliche fortan schon vorn am Tor die Leiche in Empfang nehmen kann; die Mauer zwischen dem früher akatholischen und dem katholischen Teil des Friedhofs ist gefallen". Die Gemeinden haben lediglich ihr Vorhandensein unter Übersendung eines Verzeichnisses ihrer Geistlichen und ihrer etwaigen Satzungen durch die zuständige Gesandtschaft dem Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten anzuzeigen. Die 1878 eingeführte Zivilehe ist durch das Gesetz über die Zivilehe vom 25. Dezember 1910 und das Personenstandsgesetz vom 18. Februar 1911 ausgebaut und damit die Möglichkeit gesetzlicher Eheschließung für Nichtkatholiken gesichert. Trotz des seit dem Schulgesetz von 1894 und folgende Jahre bestehenden allgemeinen Schulzwangs kann kaum ein Fünftel der Bevölkerung lesen und schreiben. Deutsche evangelische Gemeinden bestehen in Lissabon (seit 1856), Amora (seit 1894), Porto (seit 1901) und in Horta (Fayal-Azoren); der vor Jahrzehnten unternommene Versuch, in Madeira eine deutsche evangelische Gemeinde ins Leben zu rufen, ist fehlgeschlagen. In sämtlichen Gemeinden bestehen deutsche evangelische Schulen. Sämtliche Gemeinden sind entweder selbst oder durch ihre Pfarrer an die preußische Landeskirche angeschlossen. Die Gemeinde Horta, deren Hauptbestandteil die dort stationierten Angestellten der deutschen atlantischen Telegraphengesellschaft in Köln bilden, wird finanziell wesentlich von der Telegraphengesellschaft unterhalten. Über die neuen Wege, die die portugiesische Revolution (vgl. den Protest des Papstes in dem Rundschreiben „jam dudum" vom 24. Mai 1911) den kleinen durch amerikanische und englische Missionsarbeit ins Leben gerufenen, bisher aber von der Regierung unterdrückten evangelischen Gemeinden portugiesischer Sprache (1910: 50 Zentren mit ca. 10 000 Erwachsenen, 35 Sonntagsschulen mit 2268 Schülern, 69 christlichen Vereinen junger Männer) erschlossen hat, hat Alfredo da Silves, der Begründer der christlichen Vereine junger Männer Portugals, interessante Mitteilungen gemacht. Vgl. Frankfurter Warte 1911 Nr. 61, Chronik der Christl. Welt 1911 S. 168 f. „Das Land ist nun für jedes gute Werk geöffnet, die neue Regierung ist gegen das Monopol in Religionssachen, aber für religiöse Freiheit."

Zu S. 568, 40. Der EB. v. Goa führt nicht den Titel Primas, sondern Patriarcha Indiarum Orientalium. Seit 1886 stehen nur die Bischöfe von Cochin, Damao, Meliapur und Macao unter ihm, Acta s. Sedis XIX S. 185 ff. **F. Rendtorff.**

Positivismus. — P. Fulci, Die Ethik des Positivismus in Italien. Übers. v. N. C. Wolff. Supplem. z. 2. Bde von Fr. Jodls Geschichte der Ethik (vgl. S. 569, 40). Stuttg. 1911. **Hauck.**

Prädestination, Schriftlehre. — S. 581 Z. 34 f. h.: Ders., Zur paulinischen Erwählungslehre, Greifswalder Studien 1895, 183 f. Z. 36 f. l.: E. Weber, Das Problem der Heilsgeschichte nach Rö 9—11, 1911. — S. 582 Z. 2 f. h.: Vgl. zu der Frage, ob in der jüdischen Literatur die Prädestinationslehre zu Hause ist, besond. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, 117. Z. 60 f. h.: Dem Jo charakteristisch ist, daß er von der Erwählung nur spricht mit Bezug auf die Auswahl der Jünger durch Jesus (6, 70; 13, 18; 15, 16. 19), daß er anderseits von der Voraussetzung ausgeht: was in der Zeit vorgeht, ist in der Ewigkeit begründet (10, 3. 16; 18, 37). — S. 548 Z. 30 f. a) ist mit Z. 38 f. c) zu verbinden. Z. 44 lies c) Z. 52 f. h.: d) Rö 9 ist im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Gottesanschauung zu verstehen. Der Unglaube der Juden wird nicht als Schuld gewertet, sondern als tragisches Verhängnis. Das heilsgeschichtliche Problem findet seine Lösung

Rö 11: nicht Verwerfung, sondern Verstockung lag in Gottes Absicht, um so Segenswirkungen auf die Heiden ausgehen zu lassen. Auch das Zorneswalten Gottes steht unter dem Zeichen des Erbarmungswillens (Weber). **G. Hoennicke.**

Praemonstratenser. — S. 611 Z. 28 l. Pont-à-Mousson st. Mont-à-M.

Prediger Salomo. — Zur Literatur: P. Haupt, Koheleth oder Weltschmerz in der Bibel 1905. Kamenetzki, Das Koheleträtsel. ZatW 1909 S. 69 ff. Kleinert, Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buchs Koheleth, ThStK 1909 S. 493 ff. Volz, Weisheit (in Gressmann u. Gunkel, Die Schriften des AT.s III 2) 1911 S. 230 ff.
P. Kleinert.

Predigt, Geschichte der christlichen. — Die Ergänzung beabsichtigt, die seit Abfassung des A. Bd 15, 623—747 erschienene Literatur (auch einige ältere, noch nicht verzeichnete Werke) nachzutragen und, soweit nötig, die in ihr geltend gemachten neuen Gesichtspunkte anzudeuten. — Einteilung und Bezeichnung der Absätze genau nach dem A.

Allgemeine Literatur. Gesamtgeschichte: E. C. Dargan, A History of Preaching, 1905, reicht bis 1572, vielfach unselbständig und nicht scharf genug auf die Predigt zugeschnitten; J. Lehmann, Geschichte der christl. Predigt, 1904, Schulbuch für ein baptistisches Prediger-seminar ohne eigenen wissenschaftl. Wert; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie. 3. Aufl. 1911, gibt „Abriß der Geschichte der Homiletik" in Bd 2, 84—114, ohne wesentliche Änderungen gegen die 2. Aufl.; P. Kleinert, Homiletik, 1907, und J. Gottschick, Homiletik u. Katechetik, 1908, lassen die Geschichte ganz beiseite. Die Sammlung „Predigt der Kirche" ist nur durch einen (32.) Bd fortgesetzt: John Wesley, von J. L. Nuelsen. Einiges: J. Boehmer, Dorfpfarrer und Dorfpredigt, 1909; M. Schian, Laienpredigt. In: Die Religion in Gesch. u. Gegenwart Bd 3 (1912); B. Beß, Unsere religiösen Erzieher, 1908. Ganz kurze Skizzen in: G. Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte. Teil I §§ 9, 2; 23, 2. 34, 6; 37, 6; Teil III §§ 13, 14; Teil IV §§ 12, 8; 45, 10; Eduard Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, 1898; mit Nachträgen von 1898 und 1909 (bes. S. 534—573 für die griech. Predigt des Altertums, S. 615 ff. für die lat. Predigt, 651 f. (Ambrosius), 654 (Gregor d. Gr.)); E. Norden, Die lateinische Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter, in: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. v. Hinneberg, Teil I Abt. VIII, 1905, S. 374—411, bes. 388 ff. (Tertullian, Cyprian, Augustin); — vom kath. Standpunkt: A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur. 4. Bd. Die lat. u. griech. Literatur d. christl. Völker, 3. u. 4. Aufl. 1905; Boucher, L'Éloquence de la Chaire, ou Histoire littéraire de la Prédication, 1894; Linsenmayer, Beiträge z. Gesch. der Predigt, 1889.

Für einzelne größere Gebiete und Länder. Deutschland: P. Drews, Der evang. Geistliche, 1905, 19 ff. 96. 142; O. Veeck, Geschichte der reformierten Kirche Bremens, 1909, bes. 87 ff. (Pietismus), 108 ff. (Rationalismus). — Frankreich: Le Petit de Julleville, Histoire de la Langue et de la Littérature française des origines à 1900; G. Lanson, Manuel bibliographique de la Littérature française moderne 1910—1900. I. XVI. siècle, 1909; II. XVII. siècle, 1910; III. XVIII. siècle, 1911 (mit vorzüglich geordneten bibliographischen Angaben zur katholischen u. protestantischen Predigtliteratur u. zur Geschichte der Pred. und Homiletik). — England und Nordamerika: E. Williams, The Christian Preacher, or Discourses on Preaching, by several eminent Divines, English and Foreign. Revised and Abridged. Philadelphia 1810; J. H. Bloom, Pulpit Oratory in the Time of James the First. London 1831; Rob. Vaughan, The modern Pulpit viewed in its Relation to the State of Society, London 1842; Daniel Moore, Thougths on Preaching, specially in relation to the requirements of the age, Lond. 1861; Thomas J. Potter, The Spoken Word, or the Art of Extemporary Preaching, London 1872; Daniel Moore, C. Dallas Marston, E. Baylay, Preaching. Three Lectures, London 1874; C. H. Spurgeon, Lectures to my Students, London 1876; J. P. Mahaffy, The Decay of Modern Preaching, London 1882; Will. M. Taylor, The Scottish Pulpit from the Reformation to the present day, New York 1887; Bischof Baldwin, Principal Rainy, J. R. Vernon, Fred. Hastings u. a., Papers on Preaching, London 1887; Henry Burgeß, The Art of Preaching and the composition of Sermons, Lond. 1888; Henry Twells, Colloquies on Preaching, Lond. u. New York 1889 (ein Versuch, die Wirkung der Predigt auf verschiedene Gesellschaftskreise zu skizzieren); James Stalker, The Preacher and his Models, New York 1891; John Watson (= Jan Maclaren), The Cure of Souls, New York 1896; Jos. Gowan,

Preaching and Preachers. Criticisms and Suggestions, London 1902. Ebenezer Porter, Lectures on Homiletics and Preaching, and on Public Prayer, 2. ed. 1844 (Pionierarbeit); Henry Fowler, The American Pulpit: sketches, biographical and descriptive, of living American preachers usw. 1856 (s. auch im A. S. 627, 19); Rich. Murray, Preachers and Preaching, 1860; Daniel P. Kidder, A Treatise on Homiletics, 1864; W. G. T. Shedd, Homiletics and Pastoral Theology, Eight Ed. 1874; Henry Ward Beecher, Yale Lectures on Preaching, 1872—1874; Richard S. Storrs, Conditions of Success in Preaching without Notes, 1875 (gilt als klassisch); Ph. Brooks, Lectures on Preaching, 1877 (als hervorragend gerühmt); Matthew Simpson, Lectures on Preaching, 1879; E. G. Robinson, Lectures on Preaching, 1882; T. Harwood Pattison, The History of Christian Preaching, 1903; Lewis O. Brastow, Representative Modern Preachers, 1904; E. C. Dargan s. S. 333, 14; David H. Greer, Lectures on Preaching, 1904. — Einige Werke, die mehr ins Gebiet der Homiletik gehören, sind hier mit aufgeführt, weil auch sie charakteristisch für die Art der englisch-amerikanischen Predigt sind. — S. 626 Z. 37 füge bei (zu Ker): 2. ed. London 1888. — R. Wülker, Geschichte der englischen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 2. Aufl. 2 Bde. 1906—1907 S. 65 ff.; A. W. Ward and A. R. Waller, The Cambridge History of English Literature. Bis 1912 8 Bde. In Bd 4 (1909) S. 224 ff.: F. E. Hutchinson, The English Pulpit from Fisher to Donne (16. bis Anfang des 17. Jahrh.); Bd 7 (1911) S. 142 ff.: W. H. Hutton, Caroline Divines (17. Jahrh.); Bd 8 (1912) S. 293 ff.: W. H. Hutton, Divines of the Church of England 1660—1700. In diesen Aufsätzen überwiegt naturgemäß das literaturgeschichtliche Interesse; es bestimmt die für die Darstellung ausschlaggebenden Gesichtspunkte. Aber trotzdem gehören sie zu dem für die Geschichte der englischen Predigt Instruktivsten, was wir besitzen. Von geradezu hervorragendem Wert und vorzüglicher praktischer Brauchbarkeit sind die zu jedem dieser Aufsätze hinzugefügten ausführlichen Bibliographien, die eine ungeheure Anzahl sonst schwer zu beschaffender Daten zusammenstellen: Bd 4 S. 490 ff., Bd 7 S. 433 ff., Bd 8 S. 458 ff.; Alois Brandl, Geschichte der altenglischen Literatur, I. Teil. Angelsächsische Periode bis zur Mitte des 12. Jahrh.s, 1908, S. 161 ff. (Älfric), 170 (Blickling-Homilien), 170 ff. (Wulfstan); G. Körting, Grundriß der Geschichte der engl. Literatur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, 1905 S. 41 ff. (Älfric), 73 (Wulfstan), 73 f. (Blickling-Homilien). Weitere Literatur wird regelmäßig nachgewiesen in den Supplementheften zur Anglia, enthaltend Übersichten über die auf dem Gebiet der engl. Philologie erschienenen Bücher, Schriften u. Aufsätze, zusammengestellt von A. Petri (für das Jahr 1902 erschienen 1908, für 1903: 1910; für 1904: 1911). — Italien: L. Marenco, L'Oratoria Sacra Italiana nel Medio Evo, 1900 (erörtert zunächst die mittelalterliche Predigtsprache in Italien, den allgemeinen Charakter der italienischen Beredsamkeit und alsdann in drei gesonderten Kapiteln die „oratoria sacra“ Italiens im 13. und 14. Jahrhundert und das Ende der volkstümlichen Predigt); F. Zanotto, Storia della Predicazione nei Secoli della Letteratura Italiana, 1899.

Predigtsammlungen: H. Lietzmann, Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen. Darin: Ausgewählte Predigten von Origenes, Augustin u. a.; Die Predigt der Kirche, Abt. VII: Prediger der Gegenwart. Hrsg. v. F. J. Winter, bisher 3 Bde; Moderne Predigt-Bibliothek, hrsg. von E. Rolffs seit 1902; bisher 10 Reihen zu je 4 Heften; The Homiletic Monthley, umfaßt bis 1884 8 Bde; seit 1885 fortgesetzt als The Homiletic Review.

I. Die Predigt der alten Kirche bis auf Gregor d. Gr. (zu Bd 15 S. 627 ff.). A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902), 2. Aufl. Bd 1, 1906 S. 74 ff. (Grundzüge der Missionspredigt), 267 ff. (Missionare), 319 ff. (Missionsmethoden); H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912, (88 ff., 155 ff.); P. Glaue, Die Vorlesung heil. Schriften im Gottesdienste, 1907, bes. 43 ff. 71 ff.; A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910 (40 ff., 86 ff.); H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, 1911 (Kap. IV, 184 ff.: Reden u. Predigten); O. Bardenhewer, Geschichte d. altkirchl. Literatur, bes. Bd 2 (1903) § 48 (Origenes), § 81 (Hippolyt); Bd 3 (1912) § 4 (Predigtliteratur im 4. u. 5. Jahrh.) und zu den einzelnen hervorragenden Predigern; U. von Wilamowitz-Möllendorff, Die griechische Literatur des Altertums [Die Kultur der Gegenwart, hrsg. v. P. Hinneberg Teil I Abt. VIII S. 1—236)], 1905, bes. 188 f. (AG), 194 f. (Origenes), 208—213 (Basilius, die Gregore, Chrysostomus, Synesius); P. Wendland, Christentum u. Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen. Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. Bd 9 (1902) S. 1—19; P. Wendland,

Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (1907), 2. u. 3. Aufl. 1912, Teil III: Die urchristlichen Literaturformen; F. R. Zanotto, Storia della sacra eloquenza al tempo de' ss. padri, 1897.

Allgemeines. Für das ganze Altertum ist der Zusammenhang der christlichen Predigt mit den allgemein gebrauchten Normen und Formen der Rede jüngst lebhaft erörtert worden; ebenso die Form der Predigtüberlieferung im Vergleich mit den üblichen Formen der Schriftstellerei. Fußend namentlich auf Norden konstatiert Jordan: „Man versteht den Charakter christlicher Reden und Predigten überhaupt nicht, wenn man ihn nicht in die engste Beziehung setzt in der Gesamtform sowohl wie im einzelnen Aufbau, wie im Stil und den Kunstmitteln zur griechischen Rhetorik" (S. 185). Bultmann (s. u. zu I, 1) schließt, daß die Predigt des Paulus sich z. T., doch eben nur z. T., in ähnlichen Ausdrucksformen bewegt habe wie die Predigt der kynisch-stoischen Popularphilosophen, wie die Diatribe. Norden und v. Wilamowitz-Möllendorff gliedern in eine Darstellung der Gesamtliteratur auch die christliche Predigt wirkungsvoll ein; namentlich gibt letzterer glänzende Charakteristiken der großen Redner des 4. Jahrhunderts. Jordan hebt die christliche Rede- und Predigtliteratur heraus und gestaltet ihre Beschreibung zu einem Gesamtbild, zieht aber überall die Verbindungslinien zur außerchristlichen Rede hin. Die „exegetische Homilie", die er schon Ende des 2. Jahrhunderts finden will, geht nach ihm zwar auch auf die Sitte der jüdisch-essäischen Gemeinden zurück, der Schriftlesung eine Erklärung folgen zu lassen; auch habe die jüdisch-alexandrinische allegorische Methode eingewirkt; entscheidend aber sei die Einwirkung griechischer Art, wie sie denn an die Art der stoisch-kynischen Diatribe anzuknüpfen scheine. Die Anfänge der Einwirkung der sophistischen Rhetorik auf die Predigt setzt er ins 2. Jahrhundert (Valentin); da er die Taufrede des Hippolyt ins 4. oder 5. Jahrh. verweist, kann er sie für die Geschichte dieser Einwirkung nicht heranziehen; den Sieg der Rhetorik setzt auch er erst in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. Den Gesichtspunkt der Abhängigkeit von der gleichzeitigen Sophistik hat Méridier (s. zu I, 4) an Gregor von Nyssa, nicht ohne Berücksichtigung der anderen großen Prediger jener Epoche, mit außerordentlicher Genauigkeit verfolgt.

1. Die apostolische Zeit (Bd 15 S. 627 ff.). E. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. Bd 2 1907 S. 526 ff. (für Anknüpfung ans Judentum). Zur AG: W. Soltau, Der geschichtliche Wert der Reden bei den alten Historikern (Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum IX 1902 S. 20—31, bes. 29—31); W. Soltau, Die Herkunft der Reden in der AG (Zeitschr. f. ntl. Wiss. 1903 S. 128 ff.); zu Paulus: R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910; J. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik, 1887; H. Weinel, Paulus, 1904 (S. 143 ff.); zu 1 Pt: H. Gunkel in J. Weiß, Die Schriften des NT.s Bd 2 (1904), 3. Abschn. S. 25; zu Hbr: E. Burggaller, Das literarische Problem des Hebräerbriefes. Ztschr. f. ntl. Wiss. 1907; Derselbe, Neue Untersuchungen zum Hebräerbrief. Theol. Rundschau 1910; R. Perdelwitz, Das literarische Problem des Hebräerbriefes, Ztschr. f. ntl. Wiss. 1910; F. Dibelius, Der Verfasser des Hebräerbriefs, 1910.

Abgesehen von den allgemeinen Erörterungen über die Beziehungen der Predigt zu den allgemein üblichen Darstellungsformen des Altertums sind auch mannigfache Einzelfragen behandelt worden. Die Reden der AG erklärt Soltau für Tendenzreden, die nur den Standpunkt des Verf.s (Anfang des 2. Jahrh.s) dartun. Andere bleiben bei einer konservativeren Auffassung (s. Lukas). Die biblische Briefliteratur ist mehrfach daraufhin untersucht worden, ob sie nicht, wenigstens z. T., auf urchristliche oder altchristliche Homilien zurückgehe. Gunkel hat den 1. Petrusbrief für „eine Abhandlung in der schriftstellerischen Form des Briefes" erklärt, die „die Predigt in der Gemeinde nachahmt"; insbesondere gleiche die Art der Gedankenordnung der extemporierten Rede. Aber wenn diese Art darin besteht, daß man sich von der Eingebung des Augenblicks hierhin und dorthin tragen läßt? Bewußte Nachahmung im größeren Stil ist gerade deswegen unwahrscheinlich. Gewisse Ähnlichkeiten, auch vielleicht Anlehnungen mögen vorhanden sein; auch Jordan meint, die Petrusepistel (er fügt hinzu: und die Jakobusepistel) hätten sich der mündlichen Predigt genähert. — Der Hebräerbrief ist von Burggaller (ähnlich Perdelwitz, F. Dibelius) für eine niedergeschriebene Rede erklärt worden, und zwar für eine aus den ersten christlichen Zeiten stammende. Die hierfür sprechenden Argumente sind tatsächlich sehr stark. Der kunstvolle Aufbau, der für den Redecharakter angeführt wird, kann allerdings auch Bedenken erwecken: dürfen wir in früher Zeit so kunstvoll aufgebaute Predigten voraussetzen? Dibelius, der den Verfasser einen hervorragenden Redner nennt, will ihn sogar in die Zeit der ersten Gefangenschaft des Paulus setzen! Vom Standpunkt der Geschichte der Predigt muß die Kombination von ausgebildetem, kunstvollem Redecharakter und früher Datierung

mit ernsten Fragezeichen versehen werden. Wie hier schon teilweise geschehen, wird bei den zu erwartenden zukünftigen Äußerungen zu diesen Fragen die Unterscheidung der von Jordan klar aufgestellten Stufenfolge: 1. gesprochene Rede, 2. literarisch unverändert fixierte = wirklich gehaltene Rede, 3. wirklich gehaltene, aber bei der Niederschrift literarisch zugestutzte Rede, 4. Rede als literarische Einkleidung, scharf beachtet werden müssen.

2. Die nachapostolische Zeit (das 2. Jahrhundert) (Bd 15, 629 ff.). R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905 S. 229 ff. (die Wortversammlung); P. Glaue (s. o. I.); A. Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenaeus (IV 27, 1—32, 1). In Philotesia, Paul Kleinert gewidmet, 1907, S. 1—37.

Glaue versucht darzutun, daß II. Clemens eine in Rom von dem, der als Lektor fungieren sollte, zu Haus ausgearbeitete, dann im Gottesdienst gelesene Homilie war, die an die vorausgehende Lektion Jes 54—66 anknüpfte. Jordan geht auf diese Beweisführung nicht ein, sondern konstatiert nur, daß die schlichte Mahnrede keinen einheitlich zu behandelnden Text hat. — Harnack findet im IV. Buch von Irenäus, Adv. haereses, Erinnerungen des Irenäus an Predigten eines betagten asiatischen Presbyters, der seinerseits noch Apostelschüler gehört hat; die Predigten mögen ca. 165—170 gehalten sein. Da er II. Clemens etwas später ansetzt, findet er hier Nachklänge der ältesten Homilien, die wir kennen: sie dienen bemerkenswerterweise der Polemik, wenn auch die Paränese nicht fehlt. — Jordan (190) weist auf die unsicheren Bruchstücke hin, die wir aus des Irenäus Buch „Verschiedener Dialexeis" haben, das wohl die erste Predigtsammlung gewesen sei. Er vermutet in dieser Sammlung, wie in der nicht im Urtext rekonstruierbaren homilienartigen Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt die Anfänge der „Homilie exegetischen Charakters". Die Taufrede des Hippolyt weist er ins 4. oder 5. Jahrh. — Von Interesse sind Glaues wennschon mehr vermutende Thesen: Mannigfaltigkeit der Redner; Lektoren leitende Presbyter, im 2. Jahrh. schon oft beliebige Gemeindeglieder; Anschluß an die Schriftlesung fehlend oder vorhanden; häusliche Vorbereitung oder auch Reden nach der Eingebung des Augenblicks.

4. Die Blütezeit der griechischen Predigt im 4. und 5. Jahrhundert (Bd 15 S. 631 ff). A. Scheiwiler, Zwei Leuchten d. geistl. Beredsamkeit in der altchristl. Kirche (Chrysostomus und Gregor v. Naz.) (Theol. prakt. Quartalschr. 55, 1902, 70 ff., 324 ff.); H. Hürth, De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus, 1907; Th. Sinko, De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabaeorum, 1907; U. v. Wilamowitz-Möllendorff s. oben zu I.; A. Donders, Der hl. Kirchenlehrer Gregor v. Nazianz als Homilet, 1909. — L. Méridier, L'influence de la Seconde Sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse, 1906 (sehr ausführlich, die Schäden der Anlehnung an die Rhetorik stark betonend); J. Chrysostomus, Homilien über d. Ev. des hl. Matthäus. Neubearb. u. hrsg. von Max Herzog zu Sachsen, 1. Bd 1910; G. Graf, Arabische Chrysostomus-Homilieen. ThQS 1910, 185 ff.; teilweise nicht auf Ch. zurückgehend; einige Stücke in Übersetzung mitgeteilt; — zu Makarius Magnus: C. Gore, The Homilies of the Makarius the Egypt (Journal of Theol. Studies 1907, 85 ff.).

5. Die lateinische Predigt der alten Kirche. Zu Augustin: H. Bassermann, Eine extemporierte Predigt. MkP 1906, 247 ff., vgl. Beiträge zur prakt. Theologie, 1909, 144 ff.; zu Ambrosius: F. Rozynski, Die Leichenreden des hl. Ambrosius insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostreden untersucht, 1910.

Rozynski führt in sehr ausführlichem Vergleich der genau analysierten Leichenreden des Ambrosius mit den römischen und griechischen Leichenreden den Nachweis, daß A. von der klassischen Literatur durchaus abhängig ist; „das damals noch verbreitete, von der heidnischen Rhetorik geschaffene Schema des λόγος παραμυθητικός und des ἐγκώμιον hat er auch seinen Reden zugrunde gelegt und dann unter Anlehnung an die antike Redetechnik mit mehr oder weniger Freiheit bearbeitet."

II. Die Predigt des Mittelalters (zu Bd 15 S. 639 ff.).

1. Die Zeit der Unselbständigkeit (600 bis ins 12. Jahrhundert). Zu Bd 15 S. 645, 8 ff.: England: Für die ältesten überlieferten englischen Predigten vgl. oben Allg. Literatur. Von Älfric haben wir an Predigten: 40 homiliae catholicae, 990—1 entstanden, behandeln die wichtigeren Evangelien; er schöpft vielfach aus Gregor d. Gr., Beda, Augustin u. a.; „er ist klar und direkt, meidet obstruse und exotische Dinge, führt fremde Namen mit Erklärung ein, überträgt Verhältnisse des Orients gern ins Heimatliche und hat manches hübsche Bild aus dem täglichen Leben beigefügt" (Brandl); 40 homiliae cath. von 994, die dem Volksgeschmack noch mehr entgegenkommen; Passiones Sanctorum, Heiligenleben, gleichfalls nach dem Kirchenjahr geordnete Predigten, geschrieben 996—7; er behandelt besonders viele von Mönchen verehrte Heilige, bespricht auch brennende Fragen der Zeit, zeigt große Freude an Mirakeln; der zweiten Homiliensammlung sind noch 6 Pred. über Apostel, Märtyrer, Bekenner usw.

angegliedert; außerdem einige Einzel-Homilien und Traktate (über die siebenfältigen Gaben des Geistes u. a.), die gleichfalls der Homilie nahestehen. — Die Blickling-Homilien (verfaßt nicht viel vor 1000 n. Chr.) umfassen ganz unselbständig kompilierte Pred. teils über Evangelien, teils über Heilige; Homilien, die zwischen die Gedichte der sog. Vercelli-Hdschr. aus dem Ende des 10. Jahrh.s eingetragen sind, sie behandeln biblische und moralische Themata, geben auch stark legendenhafte Darstellungen (über sie Wülker, Anglia V 454 ff.); Predigten des Bischofs Lupus, der (nicht mit absoluter Sicherheit) mit Erzbischof Wulfstan von York (1003—23) identifiziert wird. Über den Ursprung der unter diesem Namen gehenden Homilien ist völlige Klarheit noch nicht geschaffen. Besonders hervorgehoben wird als sicher von Lupus herrührend ein Sermo ad Anglos, quando Dani maxime prosecuti sunt eos, quod fuit anno 1014, eine wuchtige Bußpredigt, endlich eine ganze Reihe einzelner teils erzählender, teils moralisierender Homilien (aufgezählt Brandl 173). (Diese Zusammenstellung nach den oben genannten Schriften, besonders nach Brandl).

2. Zwölftes bis fünfzehntes Jahrhundert (zu Bd 15 S. 645 ff.).

Allgemeines. N. Paulus, Die Anfänge des sog. Ablasses von Schuld und Strafe, ZkTh 1912, 67 ff., behandelt Ablaßpredigten zur Kreuzzugszeit; R. Röhricht, Die Kreuzpredigten gegen den Islam, ZKG 1884, 562 ff.; A. Franz, Eine „practica“ de modo praedicandi aus d. 1. Hälfte d. 15. Jahrh. (s. Der Katholik Jahrg. 84 Bd 30, 161—186); die practica ist verfaßt von einem bayerischen Geistlichen, stellt nach Franz ein Zeugnis für ernste Reaktion der gebildeten Geistlichen gegen die unpassenden Anekdoten in der Predigt dar; R. Galle, Eine geistliche Bildungslehre des Mittelalters. Aus der Geschichte der Predigt, ZKG 1910, 523 ff. (über des Johannes Guallensis „Communiloquium“ oder Summa Collectionum de regimine vitae humanae); F. Wigand, Eine Symbolerklärung als homiletisches Hilfsmittel, NkZ 1909, 55 ff. (Symbolerklärung des Johannes von Marienwerder, Ende des 14. Jahrh., im 15. Jh. mit einem Wegweiser durch die Perikopentexte versehen); F. Witt, Zur Geschichte der mittelalterlichen Predigt in Schleswig-Holstein, 1909 (Schriften des Vereins f. schleswig-Holst. KG, Bd 4).

Für die deutsche Predigt insbesondere: H. Jacoby, Deutsche Predigt und religiöse Dichtung in der Blütezeit des Mittelalters. Deutsch-ev. Blätter 1908, 725—755; H. Schmeck, Die Bibelzitate in d. altdeutschen Predigten, 1907; A. Haß, Das Sterotype in d. altdeutschen Predigten, 1903.

Einzelne Prediger und Predigtsammlungen (soweit möglich nach der Reihenfolge des Artikels Bd 15, 645 ff.). J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs. NF 1906 (Bernhard von Thiron, Vitalis von Savigny, Girald von Salles; Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne); A. E. Schönbach, Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters. Über Cäsarius von Heisterbach SWA Philos.-hist. Klasse I. Bd 144 (1902); II. Bd 159 (1908), III. Bd 163 (1909); O'Daniel, Thomas Aquinas as Preacher (American Eccles. Review 42 (1910), 26 ff.); H. Zuchhold, Untersuchungen über die Predigten des Nikolaus von Landau, 1904 (mit Abdruck von 4 Predigten); A. E. Schönbach, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, III: Das Wirken Berthold von Regensburgs gegen die Ketzer, SWA Bd 147 (1904); IV—VI: Die Überlieferung der Werke Bertholds v. R. SWA Bd 151—152 (1905—1906), Bd 153 (1906); VII—VIII: Über Leben, Bildung und Persönlichkeit Bertholds v. R. SWA I. Bd 154 (1907), II. Bd 155 (1907); E. Bernhardt, Bruder Berthold von R., 1905; F. Göbel, Die Predigten des Franziskaners Berthold v. R. Mit unveränd. Text in jetziger Schriftsprache hrsg. 4. Aufl. 1905; L. v. Rockinger, Deutschenspiegel, sog. Schwabenspiegel. Berthold von Regensburgs deutsche Predigten, SMA III. Kl. XXIII. Bd II. Abt. 213—1300; A. Leitzmann, Zu Berthold v. R. ZdA 1910, 279 ff.; H. Matrod, Un prédicateur populaire au XIIIe siècle. Fr. Berthold de Ratisbonne. Ét. Franciscaines 1904 u. 1905; L. Gaugusch, Leben und Wirken des Bruders Berthold v. R., ThQS 1911, 551 ff., beachtet stark die Predigt; K. Rieder, Berthold v. R. 3. Vereinsschr. d. Görresgesellsch. 1909 S. 21 ff.; C. E. Richardson, Voragine as a Preacher (Princeton Theological Review 1906, 422 ff.); R. Norbert, Die Heidelberger Hdschr. 641 u. die St. Florianer Hdschr. XI 248 der Predigten des Nikolaus v. Straßburg (Zeitschr. f. deutsche Philologie 34, 13 ff.); Taulers Predigten, aus d. Engelberger und Freiburger Hdschr., sowie aus Schmidts Abschr. d. ehemal. Straßburger Hdschr., hrsg. v. F. Vetter (In: Deutsche Texte d. Mittelalters, hrsg. v. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss. Bd 11), 1910; O. Behaghel, Zur Kritik von Meister Eckhart, Beitr. zur Gesch. d. deutschen Sprache und Lit. Bd. 34 (1906), 530 ff. („was in unseren Ausgaben unter dem Namen Eckhart geht, ist zum weitaus größten Teil herrenloses Gut, oder vielmehr Gut einer ganzen Reihe von verschiedenen unbekannten Herren“); W. J. Kühler, De prediking van Geert Grote.

Teylers Theologisch Tijdschrift 1904, 51 ff. 208 ff; Predigten von Johann Wiclif. Übers. von V. Jansen. 1. Lfg. 1911; St. M. Hogan, Preaching and Preachers according to Savonarola, Americ. Eccles. Review 1909, 285 ff.; ferner: A. E. Schönbach, Über Hermann von Reun, 1905 (108 Pred. einer Grazer Hdschr.; Auswahl wird mitgeteilt); A. E. Schönbach, Der Prediger von St. Lambrecht; A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger aus d. 13. u. 14. Jahrh., 1906, gibt Überblick über die Predigt im Franziskanerorden bis Antonius von Padua und behandelt Konrad von Sachsen († 1279) und sein Speculum beatae Mariae, Fr. Ludovicus (Ende des 13. Jh.s) und Greculus (Anfang des 14. Jh.s); G. Sommerfeldt, Die Leichenpredigten des Magister Matthias von Liegnitz auf den Tod des Prager Erzbischofs Johann von Jenstein († 1400) (Mt d. Vereins f. Gesch. der Deutschen in Böhmen 42, 1904, 269 ff.); Ders., Zu Matthaeus de Cracovias (Ende d. 14. Jh.) kanzelrednerischen Schriften, ZKG 1901, 465 ff.; 1902, 593 ff.; 1904, 604 ff., mit Abdruck von lat. Synodalreden aus 1385 und 1386; J. Mauel, Miszellen aus Grazer Hss. : Aus altdeutschen Predigten (Mt d. hist. Vereins f. Steiermark 50, 3 ff.); Ad. Franz, Sprichwörterpredigten aus d. 15. Jahrh. (Katholik 84, Bd 30, 373 ff.); E. Stern, Beiträge zur Bücherkunde u. Philologie, Aug. Wilmanns gewidmet, 1903 S. 75 ff., bezieht sich auf die gleiche Sammlung wie Franz; sie stammt aus der 1. Hälfte des 15. Jhd.s und bietet deutsche thematische Predigten, bald mehr Lehr-, bald Bildreden, die zu den „minderguten" gehören und einen oft sehr derben Ton aufweisen; F. Gutbier, Bruchstück einer lat., mit franz. Sätzen gemischten Predigtsammlung aus d. Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts, 1908; Old English Homilies of the Twelfth Century, ed. by R. Morris; Liber exemplorum ad usum Praedicantium, saeculo XIII. compositus a quodam Fratre Minore Anglico de provincia Hiberniae secundum codicem Dunelmensem hrsg. v. A. G. Little, 1909; zu Vincent Ferrier (s. d. A.): Fages, Notes et documents de l'histoire de saint V. F., 1906; P. Fages, Oeuvres de saint V. F., 1908; H. Bremond, La prédication de saint V. F., Etudes (Paris) 90, 396 ff.; D. R. Chabas, Estudió sobre los sermones valencianos de san Vincente Ferrer (Revista de archivos, bibliotecas y museos, 3. s., 6, I 1 ff. 155 ff., II 131 ff.; 7, 419 ff.; 8, 38 ff., 111 ff.; 9, 138 ff., 85 ff.); — Salvadori, G. u. Federici, V., I sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di Remigio Girolami fiorentino (u. weiteres zu dems.), 1901.

3. Ausgang des Mittelalters (vgl. Bd 15, 652 ff.). Allgemeines. Luzian Pfleger, Zur Geschichte des Predigtwesens in Straßburg vor Geiler von Kaisersberg, 1907, allgemeine Angaben und auf Grund einer früher unbekannten Handschrift Mitteilungen über Hugo von Ehenheim, Peter von Breslau, Peter von Gengenbach, Heinrich von Offenburg, Meister Gerhart, Konrad Bömlin, Erhart von Dürningen, Joh. Schaub; — Otto Winckelmann, Zur Kulturgeschichte des Straßburger Münsters. Ztschr. f. Geschichte d. Oberrheins 22 (1907); H. Siebert, Die Heiligenpredigt des ausgehenden Mittelalters, ZkTh 1906, 470 ff., (bespricht bes. Herolt, Nider, Geiler, G. Biel); N. Paulus, Die Reue in den deutschen Erbauungsschriften des ausgehenden Mittelalters, ZkTh 1904, 449 ff. (berücksichtigt auch die Postillen); N. Paulus, Ablaßpredigten des ausgehenden Mittelalters, Lit. Beilage der Köln. Volksztg. 1910 Nr. 11 S. 81—83 (über Joh. Heynlin); E. Braun, Die kathol. Predigt während der Jahre 1450—1650 über Ehe u. Familie, Erziehg., Unterricht u. Berufswahl, 1903; R. Rieder, Streiflichter auf die Predigt im finsteren Mittelalter, Lit. Beilage der Köln. Volksztg. 1910 Nr. 8 S. 59 ff.; J. Rauscher, Die Prädikaturen in Württemberg vor der Reformation, Württemb. Jahrbücher f. Statistik und Landeskunde 1908, 2. Heft; Max Hoßfeld in Basler Ztschr. f. Gesch. u. Altertumskunde VI (1907), 309 ff.; VII (1908), 79 ff., 235 ff.; Nachtrag: P. Keppler, Die mittelalterliche Passionspredigt, HJG III, 1882 S. 285 ff., IV, 1883 S. 161 ff.

Einzelne Prediger. H. Triloff, Die Traktate u. Predigten Veghes, untersucht auf Grund des „lectulus floridus" der Berliner Hdschr. 1904; N. Paulus, Joh. Herolt O. P. und seine Lehre, ZkTh 1902, 417 ff.; vgl. G. A. Weber und N. Paulus ebda. 1903, 362 ff.; zu G. Biel s. Siebert bei Allgemeines; E. Jacob, Johannes von Capistrano I 1903; II. Die auf der Kgl. u. Universitätsbibliothek zu Breslau befindlichen handschr. Aufzeichnungen von Reden u. Traktaten Capistrans, 1905; zu Geiler von Kaisersberg: K. Fischer, Das Verhältnis zweier lateinischer Texte G.s v. K. zu ihren deutschen Bearbeitungen, 1909; Joh. G. v. K., Nachgeschriebene Lehren, Der Katholik NF 39, 477 ff.; P. Bernard, Un prédicateur populaire aux approches de la réforme. Jean G. de K., Études 124 (1910), 52 ff., 185 ff.; Stephan Fridolin, Ein Franziskanerprediger des ausgehenden MA.s, (Veröff. KH. Sem. München) 1911; N. Paulus, Der Franziskaner Stephan Fridolin. Ein Nürnberger Prediger des ausgehenden Mittelalters († 1489), Hist.-pol. Bl. 113, 465 ff., vgl. 120, 151 ff. (F. wird

als frommer, inniger Prediger geschildert, der namentlich gern beim Leiden Christi verweilt); H. Weishäupl, Zwei Predigtsammlungen des 15. Jahrh. aus Salzburg (Der Katholik, Jahrg. 82 Bd 27, 495 ff.); beide Sammlungen stammen von einem Verf. aus dem 5. Jahrzehnt des 15. Jhd.s, sie sind lateinisch, doch stark mit deutsch untermischt, verhältnismäßig schlicht; H. Weishäupl, Salzburger Pred. um d. Mitte d. 15. Jahrh.s. ZtTh Bd 35 (1911), 161 ff. — F. Landmann, Das Ingolstadter Predigtbuch des Franziskaners Heinrich Kastner (Festgabe für H. Finke 425 ff.), 1904 (Kastner, Pred. in Ingolstadt und Nürnberg, † 1530; nach L. Predigten von der edelsten Art des Mittelalters); G. des Marez, Les sermons de maitre Jordaens. Revue de biblioth. et des archives de Belgique, 1908, 206 ff. (flämische Pred. aus dem 15. Jahrh.); G. Meier, Johann Heynlin aus Stein, ein Prediger vom Ende des Mittelalters. Hist.-pol. Bl. 164 (1909), 657 ff. (s. auch N. Paulus unter Allgemeines); H. Crohns, Ein mittelalterlicher Prediger (Gottschalk Hollen) über Liebe und Liebeswahn. Ofversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar, 1906/07 Nr. 14 (vgl. ThLZ 1908, 681 f.), rein kulturhistorisch. — Zu Bd 15, S. 653 Z. 1. Nach einer Mitteilung von Herrn Oberlehrer E. A. Seeliger in Löbau in Sachsen sei angefügt, daß es solche gemietete Prediger, praedicatores, auch oft geradezu Mietpfarrer genannt, im Mittelalter in allen Oberlausitzer Sechsstädten gab, neben den eigentlichen Pfarrern und Kaplänen. Lit. dazu: Ch. A. Pescheck, Geschichtliche Entwickelung, wie sich die katholischen Zustände in der Oberlausitz von Einführung des Christentums bis zur Annahme der Reformation gestaltet haben. Preisschrift 1848 ff. Abgedruckt im Neuen Lausitzischen Magazin Bd 24, 25, 26 und 32. Görlitz. Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften. Im besonderen zu vergleichen Bd 24 S. 328 bis 330. Hier finden sich eingehende Nachrichten über Häufigkeit und Länge der Predigten; H. Knothe, Codex diplomaticus Saxoniae regiae II, 7. Siehe das Register S. 334: Kamenz, Prediger. Für Löbau vermag Seeliger aus ungedruckten Urkunden von 1480—1534 einen Prediger mit Namen nachzuweisen. 1498 heißt er ausdrücklich Mietpfarrer des Stadtpfarrers.

Der Streit um die Qualität der Predigt des ausgehenden Mittelalters ist noch keineswegs ausgetragen. Katholische Schriftsteller polemisieren, während sie die ruhig abwägenden Ausführungen meines Artikels wenig beachten, nach wie vor lebhaft gegen Cruel; so insbesondere Siebert, der geradezu das auf Cruel beruhende Urteil korrigieren will. Er bespricht Allerheiligen- und Reihenpredigten, Predigten auf einzelne Heiligenfeste und Marienpredigten und bestimmt ihr Ziel als „Pflanzung und Förderung lebendigen Christentums". „Ein immer wiederkehrender Weckruf zur Nachfolge Christi, wie sie im Leben der Heiligen realisiert erscheint, so ertönt die Predigt in der christlichen Gemeinde." Aber das bedeutet unfraglich eine unerlaubte Idealisierung. Man wird den Tatsachen, die in diesen Jahren neu zutage gefördert sind, auch der Art des zuerst lebhaft beachteten Stephan Fridolin und des Heinrich Kastner immer noch am besten mit dem Urteil gerecht werden, das mein Artikel Bd 15, 652 ff. formuliert. Das Material ist mehrfach vermehrt worden; aber das Gesamtbild ist nicht umgestaltet.

III. Neuere Zeit (Bd 15, 656 ff.).

1. Reformationszeitalter. a) Luthertum (Bd 15, 658 ff.). Allgemeines. E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Bis jetzt 3 Bde 1902—1909, hier reichhaltiges Material für die äußere Ordnung der Predigt; W. Schmidt, Die Kirchen und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahre 1555. 1. Heft. Die kirchlichen und sittlichen Zustände, 1906 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 90) (Daten zur Ordnung der Predigt, Kirchenbesuch, Prediger und ihre Gewohnheiten); Karl Ecke, Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation, 1911 S. 59 ff. (Schwenckfeld über unvorsichtige Rechtfertigungspredigt luth. Prediger), 114, 181 ff.; W. Moeller u. G. Kawerau, Lehrbuch der KG Bd 3, 3. Aufl. 1907 S. 408 f.; F. M. Rendtorff, Die schleswig-holst. Schulordnungen vom 16. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, 1902 (manches zum Verhältnis von Predigt und Katechismusunterricht).

Einzelne Prediger. Zu Luther: Über die Fortschritte der Weimarer Ausgabe s. 23. Bd S. 45, 21; M. Kreutzer, Doktor Luthers Predigten zu den alten Evangelien in neuer Fassung, 1903; G. Buchwald, Ungedruckte Predigten D. Martin Luthers aus den Jahren 1537—1540, in heutiges Deutsch übertragen, 1905; W. Köhler, Über d. Einfluß d. Wartburg Postille Luthers auf die Postille des Antonius Corvinus, DStK 1902, 262 ff.; H. Grisar (kath.), Luther, Bd 2, 1911, 565 ff., 661 ff. (Luthers Rhetorik, freilich nicht allein in der Predigt); zu Bugenhagen: Katechismuspredigten 1525—1532. Aus d. Handschr. hrsg. von O. Albrecht, 1909; G. Buchwald, Ungedruckte Pred. Joh. Bugenhagens a. d. Jahren 1524—1529, zumeist aus Hdschr. d. Univ. Bibl. Jena, 1910; zu Mathesius: M., Luthers Leben in Predigten,

Krit. Ausgabe von G. Loesche, 2. A. 1907; P. Golde, J. M.s Hochzeitspredigten, Protestantenblatt 1904, 547 ff.; J. M. Reu, Quellen zur Geschichte des kirchl. Unterrichts in d. ev. Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. Teil I Bd 1 (1904) S. 418 ff. (Nürnberger Kinderpredigten; die Angabe Bd 15, 661, 31 ff. über die Verfasser ist zu ändern; Brenz ist nicht beteiligt, sondern D. Sleupner und Andr. Osiander); Bd 2 Abt. 1 (1911) S. 90* f. (Jakob Schenk in Leipzig), 153 f. (Heinrich Salmuth in Leipzig); Bd 2 Abt. 2 (1911) S. 52 ff. (Auswahl von Paul Ebers Katechismuspredigten 1562), 162 ff. (Ägidius Hunnius); P. Bockmühl, Ein Brief aus Köln nach der zweiten Predigt bei Mechtern. Theol. Arb. a. d. Rheinisch-wiss. Predigerverein NF 11. Heft S. 118 ff. Des Urbanus Rhegius Formulae quaedam (s. Bd 15 S. 661, 57 ff.) sind neu hrsg. von A. Uckeley in Quellenschr. z. Gesch. d. Protestantismus 6. Heft (1908); angeschlossen ist die Predigtanweisung Herzog Ernst des Bekenners von 1529. Lehrreich: Joh. Lüthken, Materia corrasa ex variis auctoribus pro aliquali ruralium Praedicatorum instructione (1536), neu hrsg. in Bd 9 der Ztschr. d. Vereins f. lübeckische Gesch. und Altertumskunde, 1907.

b) Reformierte Kirche (Bd 15 S. 663 ff.). A. Lang, Johannes Calvin, 1909 S. 114 f.; J. C. Bowman, Calvin as a Preacher. Ref. Church Rev. 13 (1909), 245 ff.; E. Doumergue, Calvin le prédicateur de Genève, 1909; P. Lobstein, Zu Calvins Predigten über das Buch Hiob, Monatschr. f. Pastoraltheol. V (1908/09) 365 ff.

c) Katholische Predigt (Bd 15 S. 666 ff.). Einzelnes über Predigtzustände jener Zeit bei J. Schmidlin, Die kirchl. Zustände in Deutschland vor dem dreißigjähr. Kriege nach d. bischöfl. Diözesanberichten an d. hl. Stuhl. In: Erläuterungen u. Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Bd 7, 1908—1910; B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jahrh., 1907 S. 66 ff. (Canisius), 449 ff. (jesuitische Predigt im allgemeinen), 468 ff. (Volksmissionen), 555 ff. (Ausbildung zum Predigtamt), 755 ff. (J. Rethius), 780 ff. (P. Hoffaeus), 798 ff. (G. Scherer). Die Predigttätigkeit der Jesuiten wird hier vielseitig beleuchtet. Sie predigen in vielen Städten mehrmals wöchentlich; in Speier im 16. Jahrh., „um die gebildete Welt mehr anzuziehen", lateinisch (bis 1578); z. T. gegen die Absicht des Stifters eigentliche Kontroverspredigten; so 1594—1596 in Speier gegen die Augsburgische Konfession; der Zulauf des Volks vielfach sehr groß. Bei den Volksmissionen spielt die Predigt eine sehr wichtige Rolle. — W. Feierheil, Die Türkenpredigten des Wiener Bischofs Joh. Fabri a. d. Jahre 1532, 1907.

2. Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. a) Luthertum (Bd 15, 667 ff.). W. Diehl, Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstl. Handlungen in Hessen 1899, bes. S. 116—132; M. Schian, Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912, S. 3 ff.; Willkomm, Vier Leichenpredigten von P. Gerhardt, 1906; J. Winter, Johann Arndt, Der Verfasser des Wahren Christentums. Ein christl. Lebensbild 1910; Joh. Arndt, Pred. über die Evangelien des Kirchenjahrs, neu hrsg. von C. Bartels 1909; M. Schian, Caspar Neumann als geistlicher Redner, Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens Bd 12 S. 26—45 (1910); M. Schian, Caspar Neumanns Kometenpredigt, Ev. Kirchenbl. f. Schlesien 1910, 195 ff.

b) Reformierte und anglikanische Kirche (Bd 15 S. 674 ff.). M. Schian, s. zu a, namentlich S. 132 ff. (englische Predigt), 135 ff. (Darstellung der Predigtweise Tillotsons (Bd 15, 677 ff.), die das Abhandlungsmäßige, ja Gelehrte, aber auch zugleich die schlichte, rein den Inhalt zur Geltung bringende Art besonders betont; genaue Nachweisungen über das Hinüberwirken Tillotsons nach Deutschland); 141 ff. (französische evang. Predigt und ihr Einfluß auf Deutschland); Ch. Bost, Les prédicateurs protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc. 2 Bde, 1912.

3. Die katholische Predigt im 17. und 18. Jahrhundert (Bd 15, 679 ff.). L. Petit de Julleville (s. oben Allg. Lit.) T. V, 17. siècle, 1898, 260 ff. (Bossuet), 344 ff. (Allgemeines), 361 ff. (Bourdaloue); Jaquinet, Des prédicateurs du 17. siècle avant Bossuet, 1863; Freppel, Bossuet et l'éloquence sacrée au 17. siècle, 2 Bde; A. Bernard, Le Sermon au 18. siècle. Étude historique et critique sur la prédication en France, de 1715 à 1789, 1901. Das Buch ist eine der bedeutendsten Erscheinungen der letzten Jahre zur Geschichte der Predigt. Es bespricht in 5 Perioden (1718—1729, 1729—1750, 1750—1763, 1763—1774, 1774—1789) eine ungeheure Anzahl französischer katholischer Prediger, namentlich solcher, die in Paris gepredigt haben, doch mit regelmäßigen Seitenblicken auf die Provinz, und fügt allgemeine abschließende Betrachtungen an. Das 18. Jahrh. ist, im Vergleich mit der Zeit Ludwigs XIV., en décadence. Die Ursachen: l'état intellectuel du siècle, la pénurie naturelle des intelligences supérieures; la nécessité de l'imitation après la production des chefs-d'œuvre du grand siècle, et l'état religieux et moral de la

société qui fit abandonner les expositions trop théologiques et fit écarter de chaire de bons prédicateurs. Allgemeine Charakteristik dieser Predigt: sie ist moral, apologétique, en grande partie d'imitation, et n'est pas déparé par aucun défaut grossier. Zwei Anhänge geben Auszüge aus den Werken der Prediger Porée, Brumoy, Lebeau und Surian. Auf die umfassende Bibliographie sei besonders aufmerksam gemacht. Das Buch ist ein vorzügliches Repertorium für alle Fragen der französischen Predigt im 18. Jahrh. — Ferner: B. Gaudeau, Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIII. siècle, 1891; De Coulanges, La Chaire française au XVIII. siècle, 1901; J. Candel, Les prédicateurs français dans la première moitié du XVIII. siècle, 1904; für alle Einzelliteratur vgl. Lanson (s. o. Allg. Lit.); insbesondere für Bossuet: Revue B., seit 1900; Lebarq, Histoire critique de la prédication de B., 1889; Übersetzungen von Predigten B.s: Marienpredigten, übers. von Monsabrés und Montefeltro, Salzburg; Pred. auf die Feste der allerh. Jungfrau, übers. von J. Drammer; Fastenpredigten, nach d. neuesten frz. Originalen hrsg. v. J. Drammer Bd 1, 1906, Bd 2 u. 3, 1907; — für Bourdaloue: A. Feugère, B., sa prédication et son temps, 2. éd. 1874; Griselle, Histoire critique de la prédication de B., 1901; Castets, B., la vie et la prédication d'un religieux au XVII. siècle, 1901—1904; F. Brunetière, Éloquence de B. 1907; Übers.: B., Sonntagspredigten, übers. u. hrsg. v. Aug. Dietl, 2 Teile 1906; — für Fléchier: Fabre, F. orateur, 1885; — für Massillon: Brunetière, L'éloquence de M., 1852; Chazel, La prédication de Massillon, 1894; Pauthe, Études religieuses, historiques et littéraires: M., sa prédication sous Louis XIV et Louis XV; les maîtres de la chaire en France, 1908; für Mascaron: Lehanneur, M. d'après des documents inédits, 1878; — aus dem 18. Jahrh. seien zwei nicht im A. genannte Prediger hinzugefügt: der Jesuit Frey de Neuville (1692—1775), von dem Sermons 1778 und Oraisons funèbres du cardinal de Fleury et du maréchal de Belle-Isle aufbewahrt sind (Bezy, Un prédicateur apostolique au XVIII. siècle: le P. Frey de Neuville, 1904); und Jaques Bridaine (auch Brydaine, 1701—1767) mit 5 Bdn Sermons 1523, 2. Ausg. 1827 in 7 Bdn, 3. Ausg. 1861); er wird von Marc de Vissac, L'abbé Bridaine, 1909, den besten Predigern des 18. Jahrh.s zugezählt (s. auch Bernard S. 192 ff.); seine Art: populär, aber nicht trivial, kraftvoll. Über N. C. J. Trublet († 1770) s. Schian, Orthodoxie und Pietismus S. 174; von ihm Réflexions sur l'éloquence, en tête des Panégyriques des saints, 1755; neue Ausg. 1764. Kapuzinerpredigten aus d. vorigen Jahrhunderten auf alle Sonn- und Festtage d. Kirchenjahres, für uns. Zeit mundgerecht gemacht v. A. Müller. 4 Bde 1857—1865.

4. Evangelische Predigt vom Ende des 17. bis Anfang des 19. Jahrhunderts (Bd 15, 652 ff.).

a) Deutschland. *α*) Pietismus. M. Schian, Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912 (sucht den Einfluß des Pietismus auf die Umgestaltung der Predigt klarzustellen; Näheres z. B. über A. H. Francke und über die pietistische Predigtreformbewegung); P. Grünberg, Ph. J. Spener, Bd 2, Sp. als prakt. Theologe u. kirchl. Reformer, 1905; das ges. Material über Spener als Prediger und über seine Stellung zur Predigt ist gründlich verarbeitet; H. Hering, Der akademische Gottesdienst und der Kampf um die Schulkirche in Halle a. S. Ein Beitrag zur Geschichte der Friedrichs-Universität daselbst von ihrer Gründung bis zur Erneuerung durch Friedrich Wilhelm III., 1909, gibt wichtige Daten zur Predigt der Hallenser Pietisten; M. Schian, Johann Jakob Rambach als Prediger und Predigt-Theoretiker. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte 4 (1909) S. 89—146; M. Schian, Der Trausermon bei der Trauung des Grafen Zinzendorf (gehalten von Pred. Heinrich Schubert), Zeitschr. f. Brüdergesch. 1911, 117 ff.; J. Herzog, Was lernen wir von Zinzendorf für die Verkündigung des Evangeliums? Christl. Welt 1900, 488 ff. 508 ff.

β) Reform seit Mosheim und Rationalismus: Karl Heussi, Johann Lorenz Mosheim, 1906, S. 106—121; M. Peters, Der Bahnbrecher der modernen Predigt Johann Lorenz Mosheim in seinen homiletischen Anschauungen dargestellt und gewürdigt, 1910; M. Schian, Orthodoxie und Pietismus (s. o.); dort S. 143 f. Näheres über S. Werenfels, S. 144 ff. über Pierre Roques; S. 149 ff. Einfluß der Philosophie; Chr. Fr. Rinck, Studienreise 1783/4, unternommen im Auftr. des Markgrafen Karl Friedrich von Baden. Hrsg. von M. Geyer, 1897; J. Bauer, Zeitpredigten aus der Aufklärungszeit. Ev. Freiheit 1908 S. 16 ff., 62 ff., 103 ff. (über J. J. Stolz, J. G. Rosenmüller, Ch. L. Hahnzog; am Schluß einige allgemeine Bemerkungen); zu Herder: R. Beyer, Joh. G. Herder als Prediger, Teil 1. Seine religiösen Anschauungen, 1906; 2. Teil 1907; G. Freybe, Was gibt Schillers Urteil über H.s Predigt zu denken? Ev. Freiheit 1909, 266 ff.; K. Aner, Der Aufklärer Friedrich Nicolai, 1912; A. Nietzki, D. Joh. Jakob Quandt,

Generalsup. von Preußen u. Oberhofpred. in Königsberg (1686—1772), 1905 (als hervorragender Prediger geschildert); G. Hoffmann, Joh. Tim. Hermes, 1911 (S. 216—231: H. als Prediger; instruktive, auch auf die äußere Predigtverhältnisse eingehende Darstellung); W. Wendland, Ludwig Ernst von Borowski, Erzbischof der ev. Kirche in Preußen, 1910, S. 36 ff.

b) Andere Länder (Bd 15, 698 ff.). G. Dienig, Essai sur la prédication de Rabaut de Saint Etienne, d'après la collection de ses oeuvres manuscrites, 1907 (Rabaut, † 1794, Kämpfer für das Recht der Protestanten in Frankreich; keine gedruckten Predigten); — zu Wesley: F. L. Nuelsen, John Wesley. Ausgewählte Predigten. Mit einer einleitenden Monographie, 1905; enthält 6 Predigten und Wesleys Vorwort zum 1. Bd seiner Predigten 1747.

5. Evangelische Predigt des 19. Jahrhunderts (zu Bd 15, 708 ff.).

a) Deutschland. Allgemeines: P. Drews, Evang. Kirchenkunde Bd 3 (A. Ludwig, Baden), S. 70 ff.; Bd 4 (H. Beck, Bayern), S. 128 ff.; Bd 5 (P. Glaue, Thüringen), S. 185 ff. — F. Niebergall, Wie heute gepredigt wird. Christl. Welt 1911 Sp. 1162 ff., 1197 ff. — Einzelne Prediger. Zu Schleiermacher: F. Bauer, Sch. als patriotischer Prediger. Mit einem Anhang von bisher ungedruckten Predigtentwürfen Schleiermachers, 1908 (außerordentlich genaue, die einzelnen Predigten, namentlich die über Friedrich d. G., analysierende und allseitig würdigende Untersuchung); J. Smend, Die politische Predigt Schl.s, 1806—1808, 1906; J. Bauer, Ungedruckte Predigten Schl.s aus den Jahren 1820 bis 1828, 1909; Ders., Schl.s Predigten über den christl. Hausstand. Neu hrsg. u. eingeleitet, 1910; Ders., Schl.s letzte Predigt, mit Einl. hrsg. 1905; H. Roy, Christliche Gemeinschaft nach Schl.s Predigten, Monatschr. f. Pastoraltheol. V (1908/9) 256 ff.; F. Zippel, Klaus Harms und die Homilie, 1908; F. Plathner, Ludwig Harms. Der alte Glaube, 1908 S. 803 ff.; E. Chr. Achelis, Gottfried Menken. Die christl. Welt 1902 S. 345 ff.; W. Wendland, Tholuck in seiner Eigenart als Prediger. Monatschr. f. Pastoraltheol. III 1906/7, 348 ff., 407 ff.; P. Drews, Die Bedeutung Tholucks für die Predigt der Gegenwart, ThStK 1912, 62 ff. (betont Wirklichkeitssinn, psychologische Feinheit, Gemeindegemäßheit, Textgemäßheit „im höheren Sinn"); E. Haack, Theodor Kliefoth 1910; K. Eichner, Wilh. Löhe, 3. A. 1907; F. L. Steinmeyer, Letzte homiletische Gabe, 2 Bde 1905; Julius Rupp (Pred. d. Freien Gemeinde in Königsberg), Gesammelte Werke. Hrsg. von P. Chr. Elsenhans. 4. Bd, 1910/11: Christl. Predigten; für E. Frommel: Th. Kappstein, Psychologie der Frömmigkeit, 1908 S. 88 ff.; G. Kögel, Rudolf Kögel, sein Leben und Wirken, Bd 3, 1904, 1899—1903, S. 277 ff.; E. Cremer, Hermann Cremer. Ein Lebens- und Charakterbild, 1912 S. 327 ff.; D. v. Oertzen, Adolf Stoecker 1910 Bd 2 S. 287 ff.; G. Beyer, J. T. Beck als Prediger. Monatschr. f. Pastoralth. I, 1904/5, 437 ff.; A. Hausrath, Richard Rothe und seine Freunde, 1902—1906; J. Bauer, Zum Gedächtnis Heinrich Bassermanns. Monatschrift f. Pastoraltheol. V, 1908/9, 45 ff.; E. Foerster, D. Rudolf Ehlers. Ev. Freih. 1908 S. 419 ff.; R. Günther, Karl Weizsäcker als Prediger. Monatschr. f. Pastoraltheol. IV, 1907/8, 10 ff., 64 ff.; H. Meyer-Benfey, Friedrich Naumann, 1904 S. 60 ff.; F. Niebergall, Zwei mod. Prediger: Baumgarten und Frenssen. MkP 1904; Roiffs, Naumann und Frenssen. Theol. Rundschau 1904, 229 ff. Hinzuzufügen neue Sammlungen schon genannter Prediger: zu W. Walther: Der Wandel im Licht; Fahre fort; zu H. Cremer: Tröstet mein Volk. Alttestamentliche Predigten; zu W. Faber: Harte Reden; zu W. Bornemann: Bete und arbeite; zu P. Drews († 1912): Christus unser Leben 3. Bd; zu F. Gottschick († 1907): Dein Glaube hat dir geholfen; zu F. Loofs: Akad. Predigten, Über Selbsterlösung, Pantheismus und Lebensfreude; zu O. Baumgarten: Jesuspredigten, in der Form vielfach noch mehr als die früheren Predigten der modernen Ausdrucksweise angepaßt; Altes und Neues aus dem Schatz des Psalters; zu E. Foerster: Das Evangelium in der Großstadt; zu P. Kirmß: Die christlichen Hauptfeste, Predigten in der Neuen Kirche zu Berlin gehalten; zu B. Doerries: Das Evangelium der Armen; Die Welt Gottes.

b) Außerdeutsche Länder (zu Bd 15, 728 ff.).

Norwegen. M. Gjessing, Norwegische Kirchenkunde, übers. von B. Hölscher, 1911, S. 25 ff. beschreibt die Entwicklung der kirchlichen Verkündigung der letzten Zeiten: eine „im guten Sinn freie, frische, lebendige und volltönende Verkündigung des Christentums, im Geiste Jesu und den besonderen Bedürfnissen der Zeit entsprechend", ist in stetigem und sicherem Wachsen begriffen. In Deutschland ist in den letzten Jahren noch bekannter geworden der im A. schon genannte Th. Klaveneß: Evangeliet forkyndt for nutiden, 1901; Ders., Zwanzig Predigten, übers. von F. A. Selter, mit Vorwort von O. Baumgarten

(hier kurze Schilderung der Art); H. Linde, Rede an Björnsons Bahre. Ev. Freih. 1910 S. 256 ff.; Björnsons Tod und die norwegische Kirche. Christl. Welt 1910, 561 ff.

Schweden. E. Rodhe, Henrik Schartau såsom praedicant, 1909.

Siebenbürgen. Von freiem theologischen Standpunkt aus sind die praktisch-konkreten Predigten von Adolf Schullerus in Hermannstadt (Alltags-Christentum; Menschliche Freude) gehalten.

Schweiz. In jüngster Zeit sind eine ganze Reihe von sehr beachtenswerten deutsch-schweizerischen Predigern hervorgetreten. Bezeichnenderweise ist keiner darunter, der irgend ausgeprägte konfessionalistische oder traditionalistische Tendenzen hegte; wohl aber mehrere, die durchaus das Wesentliche des alten Evangeliums in vorzüglich geschickter Anpassung an die Bedürfnisse heutiger Gemeinden predigen: so G. Benz in Basel (In der Gewalt Jesu; Vom Leben erfaßt) in freier, überaus glücklicher, plastischer Formgestaltung; Robert Aeschbacher in Bern (Wir sahen seine Herrlichkeit; Seid Täter des Worts; Ich lebe und ihr sollt auch leben), etwas mehr als Benz in gewohnten Gedankengängen führend; so, wenn auch nicht alle mit gleicher Kraft, die Mitarbeiter der weiter fortgesetzten Sammlung „Aus vieler Zeugen Mund". Von ihnen unterscheiden sich erheblich der die Denkprobleme viel schärfer anfassende Ragaz in Zürich und erst recht der radikal enthusiastische, doch öfters recht wortreiche Hermann Kutter in Zürich (Weihnacht). Eine „Predigt bei den Sozialdemokraten" (von Sutermeister) Christl. Welt 1911 Sp. 210 ff.

Frankreich. E. Pillet, Les sermons de M. Wilfr. Monod. (Liberté Chrétienne 1905).

England-Schottland. L. O. Brastow, The Modern Pulpit. A Study of Homiletic Sources and Characteristics, 1906; für England und Amerika manches Wertvolle, während die Deutschland betr. Skizze unzureichend ist; J. Rauscher, Reiseeindrücke aus England, Christl. Welt 1909, 564 ff., 632 ff.; O. Baumgarten, Englische Predigtweise. Ev. Freiheit 1908, 522 ff.; O. Dibelius, Das kirchliche Leben Schottlands, Stud. z. prakt. Theol. 1911 S. 167 ff. (detaillierte Behandlung biblischer und praktischer Fragen; oft ganz bestimmter Einzelpunkte, gedanklich klare Resultate; häufig auch Predigten, bei denen das exegetische Moment überwiegt). Ein eigenes Urteil über die englische Predigt der Gegenwart bildet man sich am sichersten aus der regelmäßig in Heften erscheinenden Sammlung „The Christian World Pulpit" (1911: 80. Bd), die in jeder Nummer eine Anzahl wirklich in England (und Amerika) gehaltener Predigten aus Kirchen aller Denominationen enthält (London, 13 and 14 Fleet-street, E. C., James Clarke and Co.). Eigene Eindrücke in zahlreichen Gottesdiensten verschiedenster Denominationen in London und in Städten an der englischen Südküste zeigten mir, daß diejenigen Typen der Predigt, die wir in Deutschland haben, allerdings mit manchen Abweichungen, sich auch in England finden. — Lebhaftes Aufsehen erregte in jüngster Zeit durch seine auch in den Predigten im Londoner City Temple zum Ausdruck kommende „Neue Theologie" R. J. Campbell; bereits schlossen sich an seinen Namen lebhafte Auseinandersetzungen innerhalb der kongregationalistischen Gemeinden an; vgl. H. Hackmann, Die New Theology Union. Christl. Welt 1907, 287 ff. (zu J. Campbells Predigt); R. J. Campbell, New Theology Sermons, 1907. — Nachgetragen sei zu F. W. Robertson die 3. Aufl. seiner ins Deutsche übers. Religiösen Reden, 1911, und das Neuerscheinen eines weiteren Bandes „Gesetz und Gnade", deutsch v. L. Oehler 1911; Predigt des Erzbischofs von Canterbury über Mt 6, 9 anläßlich des Bergarbeiterstreits. Mon. f. Past. VIII (1911/12), 325 ff.

Nordamerika. W. Müller, Das religiöse Leben in Amerika, 1911, bes. 15 ff. (Channing), 198 ff. (Kirchlichkeit) u. sonst.; Henry van Dyke, The Gospel for an Age of Doubt, 1896; Albert J. Lyman, Preaching in the New Age, 1902; J. E. Metcalf, Literature and Modern Preaching. In: The Review and Expositor, 1909 S. 450–470; The American Sermon. The Expository Times, 1910, S. 356 ff. Hier werden moderne Prediger sehr verschiedener Denominationen (übrigens auch kath. und jüdische) geschildert und beurteilt, von den Methodisten z. B. L. A. Banks; L. O. Brastow s. zu England; H. Haupt, Die Eigenart der amerikanischen Predigt, 1907; A. Behrendt, Die Eigenart der amerikanischen Predigt. Dienet einander. 19. Jahrg. (1910/11) S. 25 ff.; F. Schwencker, Können wir aus der amerikanischen Predigtweise etwas lernen? Ebenda 16. Jahrg. (1907/08) S. 41 ff., 73 ff.; J. F. Hahn, Eindrücke aus d. amerik. Kirchenleben. Christl. Welt 1907, 354 ff. — Einzelne Prediger: Lutheraner: Von Ferdinand Walther († 1884) erschien 1911 eine Jubiläumsausgabe seiner „Goldkörner"; andere: V. G. Allen, Life and Letters of Phillip Brooks, 1900; von Ph. Brooks (bischöfl. Kirche) ward übersetzt: Ein Ruf in die Höhe. Deutsch durch R. Bolt 1907; Siegeskraft. Deutsch von K. Deggeller, 1911; A. Altherr, Theodor Parker. Christl. Welt 1910, 758 ff.; Lyman Abbott,

Henry Ward Beecher, 1903; John White Chadwick, William Ellery Channing, Minister of Religion, 1903; Th. T. Munger, Horace Bushnell, Preacher and Theologian, 1899. Zu den Kongregationalisten ist hinzuzufügen J. Edwards, (blühte Mitte des 19. Jahrhunderts), vgl. Alex. V. G. Allen, American Religious Leaders: J. Edwards, 1890; E. A. Park, Memorial Collection of Sermons, 1902.

6. Evangelische Predigt des 20. Jahrhunderts (vgl. Bd 15 S. 725 ff.). Allgemeine Schilderungen; F. Niebergall, Die Predigtkunst in Deutschland. Protok. des 5. Weltkongresses für freies Christentum und relig. Fortschritt 1. Bd 1910 S. 262 ff.; Ders., Die evang. Kirche und ihre Reformen, 1908; M. Schian, Die moderne deutsche Erweckungspredigt, ZThK 1907; P. Fleisch, Die deutsche Zeltmission, Der alte Glaube, 1907 S. 987 ff. 1011 ff.; K. Rieder, Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus. Eine Orientierung über moderne Evangeliumsverkündigung, 1910 (kritische Betrachtung vom kath. Standpunkt auf Grund reichlichen Materials); Laienzeugnis über die bisher übliche Predigtweise. Monatschr. f. d. kirchl. Praxis 1905 S. 171 f.; E. Schubert, Unsere Predigt vom auferstandenen Heiland, 1910 (beleuchtet mit reichlichen Proben die verschiedenen Typen der Osterpredigt); E. Sulze, Die evang. Gemeinde 2. A. 1912 S. 72 ff. (Erfindungspredigt, überzeugende Predigt).

Allgemeine Urteile und Vorschläge zur heutigen Predigt (vgl. Bd 15 S. 709, 40 ff.). Chalybaeus, Über zeitgemäße Heilsverkündigung. Monatschr. f. Pastoraltheol. III, (1906/07) S. 303 ff.; M. Schian, Neuzeitliche Predigtideale, ebenda I (1904/05) S. 88 ff.; A. Uckeley, Moderne Predigtideale, 1910; M. Schian, Praktische Predigtlehre, 2. A. 1911; K. Röhrig, Die Aufgabe der Predigt in unserer Zeit, 1909; H. Berg, Entspricht die heutige Predigt den Bedürfnissen unserer Gemeinden? 1908; F. Loofs, Über die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart. In: Akademische Predigten, 1908; G. Freybe, Laienwünsche für die evangelische Predigt der Gegenwart. Protestantenblatt 1904, 181 ff., 193 ff.; M. Peters, Ist die Forderung einer zeitgemäßen Predigt berechtigt, und wie kann sie in der Gegenwart erfüllt werden? NkZ 1909, 665 ff.; Herzog, Was muß das kirchl. Predigtamt von der modernen Heiligungsbewegung und Evangelisation lernen und was ablehnen? Monatschr. f. Pastoraltheol. II 1905/6, 94 ff.; K. Mack, Gedanken über die Predigtgemeinde unserer Zeit, ebenda VII (1910/11) S. 306 ff.; P. Gennrich, Religiöse Volkskunde und Predigt. Dienet einander, 19. Jahrg. (1910/11) S. 6 ff., 43 ff.; M. Reyländer, Die Hauptfehler der gegenwärtigen Predigtweise. Studierstube 1905 S. 543 ff.; S. Keller, Wie sollen wir predigen? (Vorwort zu der Predigtsammlung: In der Furche); F. Rittelmeyer, Der Pfarrer 1909 S. 33 ff. R. Schmidt, Wie müssen wir heut von Sünde und Gnade predigen? Ev. Freih. 1909 S. 294 ff.; E. Sulze, Die evang. Gmeinde 2. A. 1912 S. 72 ff.; P. Kirmß, Die Gemeindepredigt. In: Lebendige Gemeinden, Festschr. f. E. Sulze 1912 S. 47 ff.; K. Hackenschmidt, Die Christuspredigt für unsere Zeit 1909, bes. S. 124 ff. Vorbildliches und Methodologisches; J. Herzog, Die Probleme des inneren Lebens, 1908; O. Baltzer, Praktische Eschatologie, 1908. Dechent, Die Vorankündigung der Predigtthemata. Ev. Freih. 1909 S. 19 ff.; P. Wurster, Welche Aufgaben erwachsen der Predigt und dem Unterricht aus der historisch-kritischen Betrachtungsweise der Heil. Schrift?, 1911.

Dorf- und Stadtpredigt. K. Hesselbacher, Neue Bahnen für die Dorfpredigt. MkP 1904 S. 20 ff.; John, Die Dorfpredigt. Monatschr. f. Pastoraltheol. II 1905/6 S. 443 ff.; A. Uckeley, Die moderne Dorfpredigt, 1908; J. Boehmer, „Dorfpredigt". Studierstube 1908, 670 ff.; Wapler, Die wichtigsten Grundsätze einer guten Dorfpredigt. Die Reformation 1908 Nr. 41—45; A. Eckert, Das Problem der Dorfpredigt. Die Reformation 1908 Nr. 19—22; J. Bauer, Dorf- und Stadtpredigt. Monatschr. f. Pastoraltheol. V 1908/9, 179 ff.; J. Boehmer, Dorfpfarrer und Dorfpredigt, 1909; A. l'Houet, Stadtpredigt und Landpredigt. In: Zur Psychologie der Kultur, 1910 S. 128 ff.; P. Grünberg, Die ev. Kirche in der Großstadt, 1910 S. 80 ff.

Dichterpredigt. W. Frühauf, Zur Wertung der Dichterpredigt. Kirchl. Gegenwart 1912 Sp. 116 ff., 133 ff.; G. Freybe, Wagnerpredigten. Monatschr. f. d. kirchl. Praxis 1906 S. 417 ff.; O. Frommel, J. Burggrafs Carolathpredigten, ebenda 1910 S. 352 ff.; E. Felden, Henrik Ibsen als Prediger. Ev. Freih. 1911 S. 484 ff.; J. Kübel, Burggrafs Carolath-Predigten. Christl. Welt 1910, 830 ff.; dazu J. Burggraf, ebenda 857 ff.; E. Sulze, Schillerpredigten. Christl. Welt 1906, 1233 ff.

Neu sind hervorgetreten von der theologisch-konservativeren Seite: als eigenartiger Prediger mehr biblizistischer Stimmung u. a. Adolf Schlatter (Pred. in der Stiftskirche zu Tübingen); mit feingeformten, gedankenreichen Universitätspred. H. Hering (In ihm

war das Leben); mit in der Form anspruchslosen, inhaltlich zum Nachdenken reizenden akademischen Pred. und Pred. über ausgewählte Evang. Carl Stange; mit illustrativ reich geschmückten, rhetorisch eleganten Pred. Franz Dibelius; in biblisch-praktischer Art H. Josephson (Nicht sehen und doch glauben, über das Apostolikum; Vaterunserpredigten), Paul Wurster (In seinem Dienst), Friedrich Lahusen (Das apostolische Glaubensbekenntnis); — aus dem evangelistisch gerichteten Lager: W. Olschewski (Jesus und du), vgl. hierfür auch die Sammlung: Die Frohe Botschaft; aus dem theologisch A. Ritschl am nächsten stehenden Kreis Theodor Häring (Unser Glaube an Christus im täglichen Leben); Hermann Scholz (25 Jahre an St. Marien in Berlin); Julius Smend (Evang. Predigten samt den zugehörigen Gottesdienstordnungen; Festpredigten); an diese Gruppe schließen sich mit stärker modernem Akzent die Nürnberger Christian Geyer und Friedrich Rittelmeyer mit ihren gemeinsamen Predigtbänden an (Gott und die Seele; Leben aus Gott), denen Ph. Bachmann (Gott und die Seele, Untersuchungen zur Lage der ev. Kirche und Theologie in der Gegenwart, 1. Heft 1911) eine besonders ausführliche Prüfung auf den religiösen Erkenntnisgehalt hin gewidmet hat, und die infolge ihrer praktischen, anschaulichen und innerlichen Art sich einen besonders weiten Leserkreis erworben haben. Mit besonderer dichterischer Kraft konnte Adolf Schmitthenner († 1907) in Heidelberg predigen (Herr, bist du's?); aber auch psychologisch feine Textauslegung war ihm nicht fremd (Die Seligpreisungen unseres Herrn, hrsg. von H. Bassermann). Formschön und gedankenklar: Walter Nithack-Stahn, Das apostolische Glaubensbekenntnis in Predigten; einzelne Gegenwartsfragen erörtert eingehend und doch anfassend unter vorheriger Ankündigung der Themata H. Dechent (Die Religion im Leben der Gegenwart). Noch mehr kommen dem Empfinden der im besonderen Sinn Modernen in Sprache und Inhalt entgegen H. Hackmann mit textlosen Predigten „Am Strand der Zeit" und G. Traub (Gott und wir). Die Verbindung mit dem geschichtlichen Christentum hat in zunehmendem Grad verloren der rednerisch hochbegabte Karl Jatho (Predigten; Persönliche Religion).

Zwei Gruppen von Predigten verdienen besondere Erwähnung. 1. Die „Dorfpredigten", in denen Prediger aller theologischen Gruppen recht verschiedene Wege gegangen sind: K. Eckert (Bauernpredigten in 3 Bdn); Karl Hesselbacher (Aus der Dorfkirche; zu vgl. seine Betrachtungen „Glockenschläge aus meiner Dorfkirche"), sowie Erwin Gros (Auf der Dorfkanzel, Betrachtungen), H. Keil (Dorfpredigten aus dem Thüringer Wald); 2. Die Dichterpredigt, die bisher nur von Angehörigen der freieren Richtung gepflegt worden ist, und zwar, indem ganzen Predigtreihen Werke eines Dichters zugrunde gelegt wurden; natürlich so, daß an diesen Werken Christentum gepredigt werden soll, aber freilich mit einer Genauigkeit des Eingehens auf die Dichtungen, die diese Aufgabe in ihrer gottesdienstlichen Bestimmtheit allzu stark zurücktreten läßt; so besonders Julius Burggraf († 1912; Schillerpredigten; Carolathpredigten); auch Emil Felden (Alles oder nichts, Ibsenpredigten); A. Ziegler (über Wagner). — Eine Sonderart unerfreulichen Charakters scheint sich aus den kirchlichen Kämpfen unserer Zeit entwickeln zu wollen: die kirchenpolitische Kampfpredigt, die aus Anlaß des Falles Jatho mehrfach geübt worden ist und u. a. zum „Fall Kraatz" geführt hat. — Endlich sei erwähnt, daß auch wieder kirchengeschichtliche Pred. (M. Kreutzer, Kirchengesch. Pred. über D. Luther) und Kirchenliederpred. (F. Horn, Sang und Klang im Kirchenwald) gehalten werden, und daß wir wenigstens den Anfang evangelischer Frauenpredigt in Deutschland erlebt haben (Christl. Welt 1909, 501).

7. Katholische Predigt des 19. und 20. Jahrhunderts (zu Bd 15, 743 ff.).

F. Stingeder, Wo steht unsere heutige Predigt? 1911; P. W. v. Keppler, Homil. Gedanken u. Ratschläge, 1911, schon 5. u. 6. Aufl.; A. Rösler, Der 1. homil. Kurs zu Ravensburg. Der Katholik 90 S. 446 ff.; Ders., Der 1. homil. Kurs d. Österreicher in Wien. Der Katholik 91, 294 ff.; A. Stolz, Homiletik, als Anweisung den Armen das Evang. zu predigen. — Regelmäßige Übersicht über die Erscheinungen auf dem Gebiet der kath. Predigt im ThJB Bd II durch F. Keller.

Auf katholisch-homiletischem Gebiet hat, namentlich durch die Tätigkeit des Bischofs Keppler, in der letzten Zeit eine sehr lebhafte Reformarbeit eingesetzt. Seiner Anregung verdankt der Sept. 1910 zum erstenmal in Ravensburg gehaltene homiletische Kurs seine Entstehung, bei dem er selbst über die Predigt der Gegenwart referierte (s. o.). Er kämpft ebenso wie Stingeder nachdrücklich gegen Verflachung der Predigt, der er in der sittlichen Erziehung des Volks und in der Heranbildung wahrhaft christlicher Persönlichkeiten, dazu in der sozialen Durchdringung der Gesellschaft hohe Ziele steckt. Stingeders umfassende Studie geht den gleichen Weg; sie schildert rückhaltlos die herrschenden Fehler: Zerfahrenheit und Verflachung des Inhalts, loses Verhältnis zur Schrift, Uniformität. „Nur zu häufig

herrscht noch in bezug auf unsere Predigtliteratur das „Dormi secure“ (vgl. F. Keller, ThJB 1910 II S. 315). Er wünscht vor allem, daß die Predigt danach trachte, „mehr Wirklichkeit unter die Füße zu bekommen“.

Einzelne Prediger. Deutschland. Zu dem Bd 15 S. 747, 21 genannten Rottmanner: Pred. u. Ansprachen, 2. Bd, 2. Aufl. 1908; A. Donders, Odilo Rottmanner O. S. B., ein eigenartiger Prediger unserer Tage. Pred. u. Kat. 1908 S. 1 ff. Ferner ist hervorzuheben Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg: Die Adventsperikopen exeg.-homil. erklärt. 4. Aufl. 1910; Homilien u. Predigten 1912. Er vermag in freier Form und gut durchgebildeter, gelegentlich modern-lebhaft gestalteter Sprache ernste religiöse Gedanken zu entwickeln, ohne immer aufs neue die gleichen katholischen Spezialthemata zu behandeln und ohne in den dozierenden pädagogischen Ton anderer katholischer Prediger zu verfallen. Ganz hat freilich auch er noch nicht jene Umständlichkeit des Stils überwunden, die vielen mit der Kanzel notwendig verbunden scheint. — Predigten von Alban Stolz († 1883) sind in 2 Bdn aus dem Nachlaß herausgegeben; sie reden schlicht, gelegentlich derb, aber auch anschaulich. Interessant ist, daß Karl Rieder (seine Kritik der heutigen evang. Predigt s. oben) sich selbst auf dem Gebiet der Dorfpredigt versucht hat: Frohe Botschaft in der Dorfkirche. Der bekannte Freiburger Stadtpfarrer H. Hansjakob (Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage; Zeit und Kirche) lehnt es ausdrücklich ab, nach den Regeln der Homiletik zu arbeiten; er redet, wie es ihm das Herz diktiert. Übrigens zeigt er eine starke apologetische Ader.

Aus Frankreich seien genannt: P. Monsabré mit seinen Predigten an Notre-Dame in Paris (A. Donders, J. M. L. Monsabré, ein Kanzelredner u. Apologet Frankreichs. ThQS. 1909 S. 15 ff.; Ders., Erinnerungen an P. Monsabré, einen Prediger u. Katecheten d. Gegenwart. Pred. u. Kat. 1907 S. 25 ff.); er behandelte im Zusammenhang den kathol. Glauben. Sein Nachfolger, E. Janvier, hat in einer langen Serie von Fastenpredigten eine Exposition de la Morale catholique gegeben. I. La béatitude 1903. II. La liberté 1904. III. Les passions 1905. IV. La vertue 1906. V. Le vice et le péché 1907; Aus England sei erwähnt die deutsche Ausgabe von J. H. Newmans Pred.: Ausgew. Pred. auf d. Sonntage des Kirchenjahres u. für d. Feste d. Herrn, übers. v. G. M. Drewes, 1907.

S. 624 Z. 13 l. Leonhardi st. Leonahrdi. **M. Schian.**

S. 624 Z. 63 l. vierzehnten st. neunzehnten. S. 650 Z. 28 l. Johann st. Heinrich.
S. 656 Z. 7 l. Olivier st. Olivivier. S. 669 Z. 34 l. Weise st. Waise.
S. 671 Z. 15 l. Artomedes st. Artomades. S. 679 Z. 49 l. Gaudar st. Gandar.

S. 728 Z. 11 u. 12 l. O. Stockmayer st. J. Stockmeyer u. streiche die in der Klammer genannten Titel von Predigtwerken.

S. 732 nach Z. 18 füge ein: J. Stockmeyer (Festpredigten, Bergpredigt Jesu Christi in 35 Predigten, das Gebet Jesu Christi in 9 Predigten).

S. 732 Z. 22 l. N. Haur st. A. Hauri.

Pregizerianer. — Die Zahl der Gemeinschaften beträgt in Württemberg nur noch 42, im badischen Schwarzwald 3. Die Zahl der Mitglieder ist nicht bekannt.

Ein linksradikaler Flügel hat sich in Fellbach von den Pregizerianern im letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts abgetrennt unter dem Namen der Schür'schen Gemeinschaft.

Kolb.

Presbyter (in der alten Kirche). — Zur Literatur: A. Varenius, De episcopis, presbyteris et chorepiscopis. Rostock 1682. — Heinr. Bruders S. J., Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte Bd 4 Heft 1, 2). Mainz 1904. — H. Weingarten in der HZ 45, 441 ff. — Harnack, s. d. A. Verfassung Bd 20 S. 508 ff. und: Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig 1910. — H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde. Leipzig 1912; vgl. das Register am Schluß des zweiten Bandes.

H. Achelis.

Preßverbände, evangelische. — Literatur: Mettin, Überblick über die Geschichte der Preßarbeit des Central-Ausschusses für Innere Mission (in „Die Innere Mission im evangelischen Deutschland“, Juli 1910). — Katsch, Die Presse und der Essener Kongreß für Innere Mission (in „Die Innere Mission im evangel. Deutschland“, 1908“ Heft 1 und 2). — Swierczewski, Wider Schmutz und Schwindel im Inseratenwesen. 3. Aufl., Leipzig 1907. — Derselbe, Die Arbeit an der Tagespresse und die Innere Mission, Hamburg 1901. — Ders., Die Stellung zum biblischen Gottesglauben im Zeitungswesen der Gegenwart, Berlin 1901. — Ders., Der evangelische Christ und seine Zeitung, Braunschweig 1903. — König Die evangelische Kirche und die Tagespresse, Vortrag Witten 1909.

— 17 Jahrbücher des Evangelisch-sozialen Preßverbandes für die Provinz Sachsen, seit 1898, Halle, das letzte von 1912. (Diese berichten nicht bloß über die Tätigkeit des sächsischen Verbandes, sondern über die gesamte Preßarbeit, über Preßbestrebungen und Hoffnungen in ganz Deutschland). 3 Jahrbücher des Evangelischen Preßverbandes für Westfalen, Witten a. d. Ruhr 1908, 1910, 1911. Wolf, Arbeit und Fortschritt evangelisch-christlicher Presseearbeit in Westdeutschland, Witten a. d. Ruhr 1912 (auch enthalten in dem Sammelwerk „Evangelium und Presse" Serie I, Heft 1, Witten a. d. Ruhr 1912). Mitteilungen des evangelischen Preßverbandes für die Provinz Pommern Nr. 1 (1. August 1908), Nr. 2 (4. Oktober 1908), Nr. 3 (April 1912). 2 Jahrbücher des Evangelischen Preßverbandes für die Provinz Posen über 1910/11, 1911/12, Posen 1911 bzw. 1912. Der Zeitungsspiegel, Mitteilungen des Ev. Preßverbandes für Württemberg, 1. Heft, Juni 1912, Stuttgart. — Katich, Der Evangelische Preßverband für Deutschland (E.P.D.) (in „Monatsschr. f. Innere Mission", 1911, 7. Heft). — Spiecker, Mitteilungen des Evangelischen Preßverbandes für Deutschland, Berlin-Steglitz 1911. Evangelischer Preßverband für Deutschland, 1. Jahresbericht 1910/11, Berlin-Steglitz 1912. Winke für evangel. Preßarbeiter, herausgegeb. vom E.P.D., Berlin-Steglitz 1912. Stark, Welcher Dienste kann der E.P.D. den Vereinen, Anstalten und Korporationen der Innern Mission leisten? (in „Die Innere Mission im evangel. Deutschl."). Stark, Die Notwendigkeit organisierter christlicher Preßarbeit, (in „Bausteine, Monatsbl. f. J. M. im Königr. Sachsen", August 1912). Stark, Christliche Preßarbeit (in „Mitteilungen aus dem Gebiet der Innern Mission für Brandenburg", Juli 1912). — Leitsätze und Gedankengänge der Vorträge und Vorlesungen vom 1. Instruktionskursus für evangelische Preßarbeiter in Halle (hier Swierczewski: Geschichte der Evangel. Preßbestrebungen), Halle 1911; desgleichen vom 2. Instruktionskursus (hier Swierczewski, Geschichte der Evangel. Preßverbände) Halle 1912. Jahresbericht des Christlichen Zeitschriftenvereins über 1911. Roth, Zeitungswesen in Deutschland, Halle 1912.

Erst in den letzten Jahrzehnten hat die politische Tagespresse sich zu einer Macht entwickelt, deren Einfluß bis in die entlegensten Dörfer und Gehöfte reicht, so daß Rosegger mit Recht von ihr sagt: „Ach ja, du bist der Kanzelredner, der große Prediger unserer Zeit". Es gibt in Deutschland jetzt ungefähr 4000 politische Zeitungen, von denen 2306 auf Preußen, 438 auf Bayern, 254 auf Sachsen, 201 auf Württemberg, 149 auf die thüringischen Staaten, 169 auf Baden, 115 auf Hessen usw. entfallen („Der Zeitungsspiegel" S. 24). Aber kein Geringerer als Johann Hinrich Wichern hat bereits die Bedeutung der Presse erkannt und auf die Notwendigkeit ihrer Beeinflussung im christlichen Geiste hingewiesen.

1. Johann Hinrich Wichern und die Preßarbeit des Centralausschusses für Innere Mission (abgekürzt CA.). Wichern nennt (vgl. zum Folgenden: Swierczewski „Wicherns Stellung zur Tagespresse" in seinem Jahrbuch 1907, S. 65—82; hier S. 10—64 auch von demselben eine Übersicht „Die Stellung der Tagespresse zu Wichern" 1848, 1881 und 1908), im Jahre 1871 die Presse eine der anerkannten Großmächte der Zeit. Aber schon in seinem „ersten Bericht über die Wirksamkeit des Centralausschusses für Innere Mission in den Jahren 1849—1852" weist er auf sein Rundschreiben vom 5. Juli 1849 an seine Agenten hin, die er auffordert, der Presse „alle Aufmerksamkeit zu widmen und mit den Redaktionen der größeren und kleineren Tagesblätter ..... deßfallsige Verhandlungen zu eröffnen, indem denselben zugleich der Stoff geboten würde." Die Agenten haben darauf sich Mühe gegeben, eine evangelische Auffassung der Dinge in den Zeitungen zur Geltung zu bringen, und die Arbeit ist „an vielen Stellen" von Erfolg gekrönt gewesen.

Eine Frucht der Bemühungen Wicherns war es, daß im Jahre 1875 der CA. auf dem 17. Kongreß für Innere Mission in Dresden in einer bedeutungsvollen Sonderkonferenz die Preßarbeit behandeln ließ. P. Krummacher-Brandenburg als Referent forderte, daß das ganze evangelische Deutschland mit einem zusammenhängenden Netz von Preßvereinen überzogen werde, die gesondert und gemeinsam die schlechten Einflüsse der Presse bekämpfen und die gute Presse fördern sollten. Die Einrichtung einer Centralstelle für Preßarbeit in ganz Deutschland, die der schlesische Provinzialverein für Innere Mission beim CA. angeregt hatte, bezeichnet er auch für ungemein wichtig. Die Zentralinstanz, die an den CA. angeschlossen, aber selbständig sein müsse, dürfe jedoch „nichts anderes tun und wollen, als die Verbindung der für die Presse tätigen Vereine zu vermitteln und ihnen mit Hilfe und Rat dienend an die Hand geben." Eine solche Hilfe sei die Herausgabe einer Korrespondenz. Für die Arbeit seien große Mittel nötig, die die angeschlossenen Vereine, und zwar gleich auf zehn Jahre, zeichnen müßten. Die Zentralstelle solle ohne politische Parteifarbe das evangelisch-kirchliche und das soziale Gebiet behandeln und ethisch-religiöse Grundsätze auch in der politischen Debatte nach Kräften fördern. Der Dresdener Kongreß gab auf diese weit vorausschauenden Ausführungen Krummachers dem CA. zur Erwägung, erstens, ob er nicht eine Zentralstelle für Preßarbeit gründen, zur Zeichnung von

Beiträgen auffordern und einen Berufspreßarbeiter anstellen wolle; es wurde zweitens der Wunsch ausgesprochen, die Arbeit für die Presse unter die Tätigkeit der Vereine für Innere Mission aufzunehmen und nötigenfalls besondere Orts-, Provinzial- und Landespreßvereine zu bilden; auch sollte drittens das Thema der Preßarbeit auf dem nächsten Kongreß für Innere Mission behandelt werden.

Von diesen Wünschen des Kongresses wurde zunächst nichts erfüllt. Doch gab der CA. vom 1. April 1876 unter Leitung von P. Krummacher-Brandenburg eine alle 14 Tage erscheinende „Evangelische Korrespondenz für Deutschland" heraus, die nach den Ausführungen der ersten Nummer, ohne sich in die innerkirchlichen Debatten über Lehre, Verfassung und Liturgie zu mischen, der Inneren Mission im weitesten Sinne des Wortes dienen wollte, so daß „alles in ihren Gesichtskreis fällt, was die religiöse und sittliche Gesundheit unseres evangelischen Volkes zu schädigen und zu untergraben droht oder zu schützen und zu fördern geeignet ist". Nach dem 18. Berichte des CA. vom Juli 1875—76 ist die Korrespondenz der christlichen, aber auch der politischen und besonders der Lokalpresse angeboten worden, und eine „erhebliche Reihe von Redaktionen in allen Teilen Deutschlands" hat von ihr „Gebrauch gemacht". Doch scheint diese Korrespondenz, da sie in den Berichten des CA. seit 1880 nicht mehr erwähnt wird, nach etwa drei Jahren eingegangen zu sein.

Nach dem Eingehen dieser Korrespondenz hören wir jahrelang nichts von evangelischer Preßarbeit des CA. Kostbare Zeit ging wieder verloren. Im Jahre 1890 aber wurde nach einem Referat von P. Kayser-Karlsruhe auf dem Kongresse für Innere Mission in Nürnberg über die Versorgung der Gemeinden mit den Erzeugnissen christlicher Presse die Aufmerksamkeit des CA. abermals auf die christlich-patriotische Tagespresse gerichtet und der CA. wurde gebeten, eine aus Fachkreisen zu vermehrende Kommission zu bilden, die eine Verbindung der Provinzial- und Landesvereine der christlichen Schriftenverbreitung anzustreben hätte.

Darauf wurde vom CA. 1891 der „Ausschuß für Schriftenwesen" begründet zur Übernahme aller Preßarbeit: Flugblätter, Feuilletons und Festartikel. Doch wurde die Herausgabe der Feuilletons, die den Zeitungen umsonst geliefert wurden, als zu kostspielig bald wieder eingestellt. Aber die seit 1892 herausgegebenen Festartikel mit Sonntagsbetrachtungen sind dagegen eine bleibende und verdienstvolle Arbeit: jetzt sind sie, die übrigens nicht bloß von Theologen geschrieben werden, in 3000 Exemplaren, die Festartikel in fünffacher Fassung (um den verschiedenen Konkurrenzblättern einer Stadt oder benachbarter Orte gerecht zu werden) verbreitet und haben die früheren naturalistischen Festartikel vielfach verdrängt.

Ein weiterer wesentlicher Fortschritt evangelischer Preßarbeit war es, daß gelegentlich des Kongresses für Innere Mission in Bremen 1897 eine Preßkonferenz stattfand, die den wichtigen Beschluß faßte, durch den Ausschuß für Schriftenwesen eine Korrespondenz für Innere Mission für ganz Deutschland herauszugeben, die dann erstmalig 1898 einige Tage vor dem Wittenberger Jubiläum erschien. Diese verdienstvolle „Korrespondenz für Innere Mission" ist dann regelmäßig seitdem vom Ausschuß für Schriftenwesen, der durch Vertreter verschiedener Preßverbände verstärkt worden war, der auch auf dem Kongreß in Stuttgart (Referat von P. Scheffen über Preßarbeit) als Mittelpunkt der gesamten Preßarbeit bezeichnet wurde, der einen theologischen Berufsarbeiter hauptsächlich für die Preßarbeit angestellt hat, herausgegeben worden, bis die Korrespondenz und der ganze Ausschuß für Schriftenwesen im Jahre 1910 in den Evangelischen Preßverband für Deutschland (E. P. D.) überging, s. Nr. 3. Im Jahre 1906 wurde die Korrespondenz, für die 32 Mitarbeiter 113 Artikel schrieben, an 839 Vertrauensmänner (1908: 948) versandt; im ganzen brachte sie 218 Artikel und 261 kurze Nachrichten; außerdem hatte sie 11 feuilletonistische Beilagen (meist im Umfange von einer Seite). Ferner hat der Ausschuß ein Verzeichnis der großen Presse hergestellt, auch die Arbeit an dieser aufgenommen (die Korrespondenz dient wesentlich der mittleren und kleineren) bei der Hundertjahrfeier Wicherns, Kongressen für Innere Mission, apologetischen Instruktionskursen des CA. und ähnlichen Gelegenheiten.

2. Die evangelischen Preßverbände Deutschlands. Die Arbeit an der Presse in evangelischem Sinn wurde auch in den einzelnen Ländern und Provinzen Deutschlands zumeist von den Vereinen oder Ausschüssen für Innere Mission angeregt und begonnen, ist dann im Laufe der Zeit zum Teil von den evangelischen Pfarrervereinen unterstützt und ergänzt worden. Jetzt bestehen in allen größeren Landesteilen mit Ausnahme von Schlesien und der Rheinprovinz Preßverbände, die die Arbeit übernommen haben. Ins Leben gerufen von der Inneren Mission, sind sie im Laufe der Zeit mehr oder weniger selbständig geworden, wie es ja stets die Art der Inneren Mission ist, die von ihr geschaffenen Einrichtungen selbständig zu machen und auf eigene Füße zu stellen.

Evangelische Preßverbände sind (nach Swierczewski, Thesen 1912) Vereinigungen gleichgesinnter Männer und Frauen, die, auf dem Evangelium fußend, Ehrfurcht vor dem Evangelium und Verständnis für seine irdische Ausgestaltung, die Kirche, (aufbauend und abwehrend) in der politischen Tagespresse durch persönliche und regelmäßige Handreichung wecken und vertiefen wollen, um zwischen diesen beiden großen Kultur- und Erziehungsmächten, Presse und Kirche, zum Segen des Volksganzen eine immer fruchtbarere Verständigung anzubahnen. Die Aufgabe der Preßverbände ist also eine zweifache, eine negative und eine positive; doch gehören beide in der Praxis durchaus zusammen; die evangelischen Preßarbeiter suchen alles Anstößige, Falsche, Schwindelhafte und Unsittliche in redaktionellen und besonders im Inseratenteil, der besondere Aufmerksamkeit erfordert (vgl. Swierczewski „Wider Schmutz und Schwindel im Inseratenwesen"), zu beseitigen; und um das Ziel zu erreichen, aber vor allem auch um die evangelische Weltanschauung in der Öffentlichkeit zu vertreten, ist Fühlungnahme mit der Redaktion und positive Mitarbeit am Ausbau des Blattes erforderlich: je mehr der Preßarbeiter seine Zeitung besonders mit heimatlichen und lokalen Nachrichten versorgt, desto größer ist sein Einfluß auf die Richtung des ganzen Blattes.

Der älteste und verdienstvollste Evangelische Preßverband ist der Evangelisch-soziale Preßverband für die Provinz Sachsen (= Esp.), der von Anfang an in vollster Unabhängigkeit von der Inneren Mission (trotz finanzieller Unterstützung durch diese) seine Arbeit getrieben hat, die für die meisten andern Verbände vorbildlich geworden ist. Der Esp. wurde im Jahre 1891 vom Provinzialausschuß für Innere Mission auf Anregung der Provinzialsynode von 1890 gegründet und hat jetzt etwa 2000 Mitglieder. Er wurde anfangs unterstützt vom Provinzialausschuß für Innere Mission, dann von der Provinzialsynode. Seit 1908 erhielt er statt der früheren 2000 M. jährlich 3000 M., und zwar direkt von der Provinzialsynode; und am 27. Oktober 1911 hat die Provinzialsynode beschlossen, durch eine Beihilfe von jährlich 12 000 M. dem Esp. die Anstellung seines unermüdlichen und erfolgreich tätigen Geschäftsführers, P. Swierczewski, der diese umfangreiche Arbeit bisher nebenamtlich leistete, als Direktor des Esp. im Hauptamte zu ermöglichen. Damit ist die erste Preßpfarrstelle in Deutschland unter direktem Anschluß an die kirchlichen Kassen geschaffen worden. Die Geschäftsstelle wurde von St. Ulrich bei Mücheln nach Halle verlegt.

Nach der ersten Satzung vom 9. März 1891 ist der Zweck des Verbandes: a) die durch alle Stände verbreitete Gottesentfremdung und Unsittlichkeit zu bekämpfen; b) die durch die Sozialdemokratie verführten bzw. gefährdeten Volkskreise für die evangelische Kirche, für Vaterlandsliebe und soziale Ordnung wieder zu gewinnen; c) das Interesse aller Stände für die soziale Reform zu erwecken. In der neuen Satzung vom 4. November 1908, die hauptsächlich die Eintragung in das Vereinsregister ermöglichen sollte, ist die Betonung des sozialen Moments zurückgetreten; nach § 1 dieser Satzung verfolgt der Verband, ähnlich den übrigen Preßverbänden in Deutschland, den Zweck, durch die Tagespresse und durch eigene Veröffentlichungen die evangelische Weltanschauung zur Geltung zu bringen und die in der Presse erscheinenden Äußerungen der Gottlosigkeit und Unsittlichkeit zu bekämpfen. Wegen der Eintragung in das Vereinsregister, die der Esp. als erster (1909) vornahm, hörte auch die enge Zusammenarbeit mit Anhalt (seit 1894) und Thüringen (seit 1902) auf.

Anfangs wurde die Arbeit in aller Stille getan. Für die einzelnen Zeitungen wurden Vertrauensmänner gewonnen, die mit den Redaktionen persönliche Fühlung suchten. Die ganze Provinz wurde in Bezirke (jetzt 28) geteilt, die je unter Leitung eines Obmanns stehen, der mit seinen Vertrauensmännern Bezirkssitzungen zur Besprechung der vorliegenden Preßfragen abhält. Seit 1894 gibt der Esp. ein Korrespondenzblatt heraus. Die Artikel des Korrespondenzblattes sind aus allen Gebieten entnommen, in denen der christliche Gedanke eine Rolle spielt (Äußere und Innere Mission, Evangel. Bund, Gustav Adolf-Verein, soziale Frage, humanitäre Bestrebungen, ländliche Wohlfahrtspflege, kirchliche Angelegenheiten und sittliche Fragen, Fortbildungsschule, Jugendpflege usw.). Die Vertrauensmänner haben die Aufgabe, die Artikel der Korrespondenz (nicht aber die ganze Korrespondenz) ihren Zeitungen möglichst überarbeitet zu übermitteln; die Aufnahme wird kontrolliert. 1910 brachte das Korrespondenzblatt, das 31 Mitarbeiter (mit zwei Ausnahmen Geistliche) zählte, in 12 Nummern mit 11 Beilagen, zusammen 35 Seiten, 255 Artikel und 75 kurze Nachrichten; 114 Artikel waren von den Mitarbeitern, 141 und die 75 Kurzen Nachrichten von der Schriftleitung. — 1909 erschien es in einer Auflage von 500—600 zweimal monatlich zu 2 Seiten, brachte in 24 Nummern, von denen 12 eine Beilage hatten, also auf 60 Seiten, 219 Artikel und 100 Kurze Nachrichten. Seit 1909 tritt der Esp. mehr in die

Öffentlichkeit und gibt, dem Vorbilde Westfalens und des Königreichs Sachsen folgend, neben seinem alten Korrespondenzblatt eine zweite Korrespondenz heraus, die Berichte und Artikel direkt an die Schriftleitungen der Blätter übermittelt.

Außerdem gibt der Esp., um längere Artikel mit christlicher Tendenz unterzubringen, unter dem Titel „Wegweiser" Flugblätter heraus, zuerst unentgeltlich den Zeitungen beigelegt (etwa 65 000 Exemplare), jetzt gegen Bezahlung verbreitet: im ganzen 1 700 000 Exemplare. Ähnliche Zwecke verfolgt die Pflege der Gemeindeblätter, von denen es 1911 61 in Sachsen gab; es ist eine Austauschstelle errichtet worden, damit jeder Herausgeber erfährt, was andere geschrieben haben. Ferner gibt der Esp. seit acht Jahren den Sozialen Volkskalender heraus, der 1911 in 2 000 000 Exemplaren verbreitet wurde. Eine Zusammenfassung seiner Arbeiten bietet in gewissem Sinne das seit 1895 herausgegebene Jahrbuch, seit 1901 unter dem Titel „Evangelische Preßbestrebungen und Hoffnungen", von dem 1908 3000 Exemplare gedruckt wurden; dieses ist, sowie auch das Korrespondenzblatt und die übrigen Veröffentlichungen, weit über den Umfang der Provinz verbreitet. Seine und auch andere Preßarbeiter sucht der Esp. zu bilden und für die Arbeit zu rüsten durch Instruktionskurse: 1911 (etwa 90 Teilnehmer) und 1912 (etwa 100 Teilnehmer). Endlich sucht er, dem Vorgange Westfalens und Württembergs folgend, auf seine Mitglieder seit Oktober 1912 durch Vierteljährliche Mitteilungen einzuwirken. So hat der Esp. eine vorbildlche Arbeit geleistet. Nach und nach sind ihm andere gefolgt (der erste neun Jahre später), zum Teil selbständige, eigene Wege gehend.

In Schleswig-Holstein ist als Wirkung eines Vortrages von P. Lucht-Föhr (gelegentlich der am 18. November 1900 in Neumünster tagenden schleswig-holsteinischen Gruppe der kirchlich-sozialen Konferenz) über die Frage: „Was kann geschehen zur Beeinflussung der Presse im christlichen Sinne?" zum 1. Januar 1901 in enger Fühlung mit dem Landesvereine für Innere Mission, der die Mittel gewährt, ein Preßverband begründet worden, der ein monatlich zweiseitig erscheinendes Korrespondenzblatt in 100 Exemplaren herausgibt, außerdem nach Bedarf Extrablätter (Fähnchen) besonders mit Berichten von evangelischen Festen. Von 104 Zeitungen versorgten bereits 1902 80 Vertrauensmänner 69, in die 740 Artikel aus der Korrespondenz und 240 eigene Artikel untergebracht wurden. Seit 1912 gibt der Verband gern aufgenommene Sonntagsandachten heraus; sein Antrag, ihm synodale Gelder für Berichterstattung über die Tagung der 9. schleswig-holstein. Gesamtsynode zu bewilligen, wurde abgelehnt. Er sammelt keine Mitglieder.

Für das Großherzogtum Hessen wurde am 19. November 1902 in Frankfurt a. M. unter dem Vorsitz eines Nichtgeistlichen, des Oberkonsistorialsekretärs Sonne, ein Preßausschuß, seit 1909 Nachrichtenverband genannt, begründet, dem fast sämtliche evangelische Vereine des Landes angehören, die die Arbeit finanziell unterstützen (1906 mit 900—1000 M.), besonders der Landesausschuß für Innere Mission. Für die 18 Dekanate des Großherzogtums wurden gleich 18 Synodalvertreter für die Presse gewählt. Etwa 50 Vertrauensmänner versorgen 335 Blätter, darunter 95 im Großherzogtum; benutzt wird die Korrespondenz für Innere Mission (jetzt Ev. Preßverb. f. Deutschl.), die Korrespondenz des Esp. u. a.; außerdem werden lose Korrespondenz-Originalartikel nach Bedarf herausgegeben. Der Verband hat keine Einzelmitglieder; seine Arbeit wurde auf der Landessynode 1906 mit warmen Worten anerkannt.

Für das Großherzogtum Baden wurde 1903 ein Badischer Preßverband begründet, der auch eine eigene „Korrespondenz für Stadt und Land" herausgab (150 Exemplare). 60 Vertrauensmänner, in 11 Obmannsbezirke geteilt, wurden gewonnen. Die Korrespondenz erschien jedoch wegen Mangels an Mitteln (der Landesverein für Innere Mission gab 100 bis 150 M.) nur unregelmäßig und seit 1911 überhaupt nicht mehr. Die Generalsynode 1909 forderte die Geistlichen zur Mitarbeit auf, lehnte aber die Bewilligung von Mitteln ab. Doch hat nunmehr der Landesverein für Innere Mission alle evangel. Preßarbeiter zu geordneter gemeinsamer Preßtätigkeit aufgerufen, und die Herbstversammlung der kirchlich-liberalen Vereinigung hat beschlossen, die Tagespresse planmäßig und regelmäßig mit kirchlichen Nachrichten zu bedienen.

Mit Anhalt stand der Esp. seit 1894 in Verbindung; aber erst 1900 wurden die fünf Synodalvertreter für Innere Mission als Obmänner übernommen, die in gleicher Weise wie in Sachsen eine Anzahl von Vertrauensmännern zur Hand haben sollen. Von 25 Zeitungen werden 23 durch ebenso viele Mitarbeiter regelmäßig bedient. Seit 1908 ist der evangelisch-soziale Preßverband für Anhalt selbständig, doch hat er bis jetzt keine Mitglieder gesammelt. Er benutzt besonders die Korrespondenz des Esp. und die Festartikel des CA. (E.P.D.).

Der Evang. Preßverband für Thüringen ist auf dem Boden des Evang. Bundes erwachsen (s. Jahrbuch des Esp. 1908 S. 94 ff.), bei dessen Hauptversammlung für das Großherzogtum Sachsen 1900 eine Preßkommission gewählt wurde, die alle Zeitungen des Landes mit Nachrichten versehen sollte; ein Vertrauensmann wurde für jedes Blatt gewonnen. Eine Verbindung mit der Inneren Mission erfolgte dann am 11. Juni 1902 in Schleusingen bei der Gründung des E.P., der sich dem Esp. anschloß. Die in Thüringen zum Teil schon vorhandenen Preßorganisationen haben sich in den Preßverband eingegliedert, in anderen Gebieten wurden solche neu begründet. Für jedes Land wurde ein Obmann gewählt, dem Vertrauensmänner zur Seite stehen. 89 Zeitungen mit einer Abonnentenzahl von 130 000 bis 140 000 werden von 74 Vertrauensmännern bedient. Seit 1908 arbeitet der Thüringer Verband selbständig; doch benutzt Thüringen nach wie vor das Korrespondenzblatt des Esp., außerdem aber das des CA. (E.P.D.), sowie dessen Festartikel, ferner die „Neuesten Nachrichten aus der Heidenmission", die Korrespondenz des Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke, Blätter des Gustav-Adolf-Vereins und des Ev. Bundes.

Besonders erfolgreich arbeitet der Evang. Preßverband für Pommern. Hier hatte das Königl. Konsistorium im Jahre 1906 für die Kreissynoden das Thema „Was kann in dem Synodalbezirke zur Förderung der die christliche und vaterländische Gesinnung pflegenden Presse geschehen?" gestellt und dadurch weithin Interesse für die Preßarbeit geweckt. In mehreren Synoden wurden Ausschüsse oder Agenten für die Arbeit an den Lokalzeitungen gewählt. Und dann wurde am 30. Oktober 1907 der Evang. Preßverband für Pommern gegründet. 31 Synoden bewilligten sofort für den E. P. insgesamt 930 M., die Provinzialsynode jährlich 3000 M., seit 1912 4000 M. Bereits in kurzer Zeit wurden 159 Mitarbeiter und 68 Vertrauensmänner gewonnen. — Der E.P. Pommern hat das Verdienst, besonders auf die Pflege der Lokalpresse durch Heimatsartikel und damit auf die Bedeutung Sohnreyscher Gedanken für die Ortspresse hingewiesen zu haben (vgl. auch den trefflichen Aufsatz von Splittgerber „Die Ortsgeschichte in der Lokalpresse mit 2 praktischen Beispielen" in Nr. 2 der Mitteilungen des E.P.). Auch ist er besonders eifrig und erfolgreich in der Versorgung der gesamten Presse Pommerns mit Berichten über kirchliche Jahresversammlungen, die zum Teil journalistische Musterleistungen sind. Die Geschäftsstelle versandte 1910 60 Exemplare der Korrespondenz des Esp., 50 von der des CA., 71 der Festartikel, 11 der Sonntagsbetrachtungen des CA. (jetzt E. P. D.), 50 der Neuesten Nachrichten aus der Heidenmission, 25 der Korrespondenz des Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke, außerdem eine eigene, 1910 viermal herausgegebene Korrespondenz mit 36 Artikeln, die freilich 1911 vorläufig nicht wieder erschienen ist; außerdem wurden 75 Artikel (1911: 104) direkt an Zeitungen versandt. Nach einer Statistik brachten 65 Zeitungen (mit 160 000 Abonnenten) 1364 Artikel, die entweder vom Geschäftsführer direkt gesandt oder aus der pommerschen Korrespondenz entnommen waren; die Statistik betraf also nicht die obigen auswärtigen Korrespondenzen, auch nicht die Originalartikel der Vertrauensmänner. Der Geschäftsführer hatte Gelegenheit, auf der Hauptversammlung des Vereins vorpommerscher Zeitungsverleger am 30. Oktober 1910 einen Vortrag zu halten über die Frage: „Was will der pommersche Preßverband?" Hier wurde von den Verlegern die Art der Geschäftsführung und Berichterstattung anerkannt, für Übersendung der Berichte über die kirchlichen Konferenzen wurde gedankt und festgestellt, daß jegliches Mißtrauen geschwunden sei. Zum zweiten allgemeinen pommerschen Redakteurtage in Köslin wurde der Geschäftsführer offiziell eingeladen. Die Geschäfte wurden zuerst von einem Geistlichen im Nebenamte geleitet, jetzt vom zweiten Geistlichen des Vereins für Innere Mission, so daß die Centrale nunmehr in der Provinzialhauptstadt Stettin ist. Der E.P. Pommern arbeitet in engster Fühlung mit dem evang. Pfarrervereine, der sich seit 1910 regelmäßig auf seinen Jahresversammlungen Bericht erstatten läßt.

In Braunschweig wurde, nachdem der Evang. Verein für Innere Mission und der Landespredigerverein schon vorher Preßarbeit getrieben hatten, am 15. April 1907 ein „Christlicher Preßverband für das Herzogtum Braunschweig" begründet, für den 27 Vertrauensmänner an 25 Zeitungen arbeiten. Verbreitet wurde die Korrespondenz des CA. und verschiedene andere, vor allem aber schon 1908 eine eigene in 12 Nummern mit 36 Artikeln, die jetzt monatlich zweimal erscheint. Die Erfolge konnten bereits 1908 befriedigend genannt werden und haben sich seitdem von Jahr zu Jahr durch fleißige Arbeit gemehrt; auch werden jetzt Mitglieder gesammelt. (Näheres s. „Die Innere Mission im evang. Deutschl." 1912, 3. Heft.)

Für den Konsistorialbezirk Wiesbaden wurde auf Beschluß der Bezirkssynode im Jahre 1907 ein „Ausschuß für Schriftenwesen" begründet und diesem 1500 M. (jetzt

2000 M.) für Pressearbeit und Kolportage zur Verfügung gestellt. In allen Kreissynoden wurden darauf „Kreissynodalausschüsse für Schriftenwesen" eingerichtet, denen die Arbeitsmethode des Esp. empfohlen wurde. Auf dieser dezentralistischen Grundlage ist dann die Pressearbeit, für die immer weitere Kreise interessiert worden sind, fleißig und mit Erfolg getrieben worden. Auf sämtlichen Kreissynoden wird alljährlich regelmäßig über Pressetätigkeit berichtet; 7 Synodalblätter erscheinen im Bezirk Wiesbaden.

Die vielseitigste Pressearbeit treibt der Evang. Preßverband für Westfalen und Lippe, der in den fünf Jahren seines Bestehens eine solche Fülle von Unternehmungen begonnen hat, daß er genötigt war, für Bureauzwecke und Dienstwohnungen in Witten a. d. Ruhr ein eigenes Haus zu übernehmen, das mit Grund und Boden 36 000 M. gekostet hat, aber einen erheblich höheren Wert besitzt. Der E.P. beschäftigt außer dem Direktor 1 akademisch gebildeten Chefredakteur, der die ganze literarische Korrespondenz leitet, ferner 1 Bureauvorsteher in der kaufmännischen Abteilung, 1 Buchhalter, 2 Stenographinnen und Maschinenschreiberinnen und 3 Lehrlinge. Der Etat beträgt ca. 30 000 M. Das Bureau ist geteilt in eine kaufmännische und eine journalistische Abteilung, wozu später noch eine für Provinzialkolportage und apologetische Arbeit kommen soll. Aus Geschichte und Arbeit des Evangelischen Preßverbandes für Westfalen und Lippe, der ins Vereinsregister eingetragen ist, sei folgendes mitgeteilt.

Nachdem die Provinzialsynode 1905 dem Verein für Innere Mission in der Grafschaft Mark zur Anstellung eines zweiten Geistlichen 6000 M. bewilligt hatte, wurde dieser, der jetzige Direktor P. Wolf, längere Zeit als stellvertretender Schriftleiter der Redaktion einer großen Berliner Tageszeitung überwiesen. Dann folgte am 20. September 1907 die Gründung des E. P., am 15. November des Jahres die Konstituierung des Provinzialausschusses des E. P. und der Beschluß, ein eigenes Bureau zu schaffen. Und nun begann der E. P. seine Arbeit in voller Öffentlichkeit im Interesse der evangelischen Kirche und der westfälischen Presse, auch um daran für sein Gebiet mitzuhelfen, daß gegenüber der im katholischen Volksverein (1908: 610 800 Mitglieder) zusammengefaßten Preßarbeit mit ihrer Zentrale in München-Gladbach (die 16 literarisch tätige Vereinsbeamte beschäftigt, eine Druckerei mit 30 Arbeitsmaschinen und 50 Mann Personal besitzt, 20 000 Vertrauensmänner in ganz Deutschland hat, 2 größere Korrespondenzen, die sozialpolitische und die apologetische an über 400 katholische Zeitungen versendet) von evangelischer Seite in ähnlicher Weise gearbeitet werde. Vom westfälischen Preßverband werden 122 westfälische politische Zeitungen verschiedener Parteirichtung bedient; 67 Zentrums- und 4 sozialdemokratische Blätter ließ man von vornherein unberücksichtigt. 80 % der versorgten Blätter stellten sich dem Unternehmen freundlich gegenüber. Die Provinzialsynode bewilligte eine Beihilfe von 1000 M., auch die Abhaltung einer Beckenkollekte, der aber der Oberkirchenrat in Berlin die Genehmigung versagte. Der geschäftsführende Direktor hatte zunächst auch das Martineum, eine Anstalt zur Ausbildung von Gemeindehelfern und Jugendpflegern, zu leiten, kann aber seit 1. Januar 1910 seine Kräfte ausschließlich der Preßarbeit zuwenden.

Der E. P. hatte am 1. Januar 1912 1653 zahlende Mitglieder, außerdem gehören ihm 35 Vereine an. Er treibt seine Arbeit durch die Vertrauensmänner, die Preßkommissionen und das Zentralbureau. 114 Vertrauensmänner suchen und halten Fühlung mit den Redaktionen und senden die Artikel der Korrespondenz des CA., möglichst in lokalem oder provinziellem Sinne überarbeitet, an die Redaktionen; dagegen wird die seit Oktober 1907 besonders für provinzielle Angelegenheiten und apologetische Artikel herausgegebene eigene Korrespondenz des E. P. den Zeitungen direkt zugesandt, und nebenher nur zur Kontrolle auch den Vertrauensmännern. — In 20 von 23 Synoden sind synodale Preßkommissionen mit ca. 250 tätigen Mitarbeitern gebildet, die die an der Tagespresse arbeitenden Kräfte zusammenfassen und anregen, die Presse beobachten und beeinflussen, besonders durch originale Artikel, die auch Versammlungen halten und Ortsgruppen bilden zur Gewinnung neuer Mitglieder. Das Zentralbureau selber leistet literarische, Aufklärungs- und Organisationsarbeit. Es versandte 1910 45 600, 1911 51 000 meist druckfertige Drucksachen eigener literarischer Arbeit, und zwar 1911: 1. 12 Nummern des eigenen Korrespondenzblattes (mit 107 Artikeln) à 750 Stück; 2. 46 Sonderausgaben des Korrespondenzblattes (sofortige Berichte über sämtliche größeren Provinzialversammlungen) à 250 Stück; 3. 2 Nummern der „Nachrichten über die Ausbreitung des Evangeliums in römischen Landen" (10 Artikel) à 750 Stück; 4. 8 Nummern der „Westdeutschen Missionsrundschau" über die im Westen Deutschlands einheimischen Missionsgesellschaften (47 Artikel) à 750 Stück; 5. 24 Nummern der Korrespondenz des E. P. D. à 100 Stück (diese aus-

schließlich an die Vertrauensmänner, alles andere an die Redaktionen, die auf die Korrespondenzen abonnieren [jährlich 1.50 M.], nur zur Kontrolle an die Vertrauensmänner); 6. 13 Festartikel à 200 Stück; 7. 12 Heimatartikel aus der westfälischen Geschichte, Volkskunde, Naturbeschreibung à 70 Stück (ebenfalls gegen festes Abonnement); 8. 4 Nummern Mitteilungen à 1800 Stück: über die evangelische Preßarbeit in Westdeutschland, vierteljährlich an die Mitglieder, zugleich Organ des E. P. Westfalens und Lippe; 9. 12 Monatsblätter der Inneren Mission im evangelischen Deutschland, Sonderausgabe für Westfalen, à 440 Stück; 10. 1500 Jahresberichte; 11. 1500 Rundschreiben in Berichtform; 12. 3 Nummern Bote der Ausbreitung des Evangeliums à 600 Stück. 120000 Flugblätter wurden verbreitet. Die früher vom E. P. vertriebenen Broschüren, jährlich etwa 7000, sind in den eigenen Verlag des Preßverbandes, den Westdeutschen Lutherverlag in Witten, übergegangen; bis 18. Februar 1912 wurden im ganzen 43135 Bücher und Schriften eigenen Verlags abgesetzt. Ferner wurde eine Zeitungsausschnittsregistratur eingerichtet und ausgebaut und der Kampf gegen die Schundliteratur aufgenommen. Außerdem wurden von der Zentrale verschiedene Angriffe auf die Kirche, ihre Einrichtungen und ihre Diener, mit Erfolg zurückgewiesen und die Organisation fortgesetzt: der geschäftsführende Direktor hat 1910 50 Referate, 28 Festpredigten, 1911 49 Referate und 26 Festpredigten gehalten.

Endlich hat der E. P. Westfalen und Lippe, dem Vorgange Pommerns folgend, auch mit Erfolg Beziehungen zu den Redakteuren und Verlegern gesucht. Auf einer vom E. P. einberufenen Redakteurversammlung in Dortmund am 4. Juni 1909 wurden die Bestrebungen des Preßverbandes anerkannt, ebenso in einer Verhandlung mit den Zeitungsverlegern am 5. November 1910 in Dortmund; zwei Verleger wurden in den Vorstand des E. P. gewählt.

Nach Vorarbeit durch den Landesverein für Innere Mission wurde am 6. Mai 1909 der Evang. Landespreßverband für das Königreich Sachsen gegründet, der Ende 1911 146 Mitglieder hatte und eine monatlich zweimal erscheinende Korrespondenz herausgibt, die den Redaktionen (jetzt 250) direkt zugesandt wird. Die Vertrauensmänner, von denen es nur 151 gibt (99 Zeitungen sind ohne Vertrauensmann!) beobachten und berichten über die Benutzung der Korrespondenz, bringen diese auch, wenn nötig, bei den Redaktionen in Erinnerung. Außer der regelmäßig erscheinenden Korrespondenz werden Extranummern für Berichterstattung über Versammlungen und Tagungen ausgegeben. Die Korrespondenz wurde, soweit dies beobachtet werden konnte, gut benutzt.

Der Evang. Preßverband für Posen wurde am 21. März 1910 als Zweig des Posener Provinzialvereins für Innen Mission, der schon früher regelmäßig über Lebensäußerungen der evangelischen Kirche und der Inneren Mission Bericht erstattet hatte, begründet. Vertrauensmänner für die ganze Provinz wurden bestellt, jetzt 60. Im ersten Jahr wurden bereits 352 Berichte an die Presse versandt, von denen nach den Belegen 80% aufgenommen wurden; bei einer Stichprobe im Sommer 1911 waren sogar 97% der Artikel benutzt. Lebensbilder verdienter Männer der Kirchengeschichte und Festartikel wurden ebenfalls untergebracht. Endlich wurden Gesinnungsartikel durch die neu herausgegebene Korrespondenz, die 15 Mitarbeiter hat, in 150 Exemplaren halbmonatlich an sämtliche Redaktionen der Provinz und sonstige Interessenten versandt. Ein Zeitungsausschnittsarchiv mit 67 Katalognummern ist eingerichtet worden und auf Grund davon eine Berichtigungs- und Informationsstelle. Der E. P. Posen hat in der kurzen Zeit seines Bestehens 886 Einzelmitglieder und 135 korporative Mitglieder gewonnen, darunter 57 Kirchengemeinden, 16 Synoden (von 23 der Provinz), 25 Vereine und Anstalten. Durch Mitgliederbeiträge wurden in einem Jahre 4306,60 M. aufgebracht. Mit 7 Redaktionen, die Beiträge in Höhe von 863 M. sandten, ist ein festes Kontraktverhältnis abgeschlossen. Die Provinzialsynode unterstützt die Arbeit mit jährlich 2000 M.

In Hannover war schon lange Preßarbeit getrieben worden durch den Evang. Verein. Dieser gab seit 1893 bis Ende 1902, eine Korespondenz heraus, zuerst wöchentlich, dann zweimal monatlich erscheinend, mit fertigen Artikeln, Berichten und Erörterungen, die den Provinzblättern und den Vertrauensmännern des Vereins gesandt wurde. Nachdem diese 1902 hauptsächlich infolge zu geringer Benutzung eingegangen war, erschien seit 1. April 1904 die „Neue Korrespondenz aus dem Evang. Verein", die nicht fertige Artikel, sondern nur Rohstoffmaterial bringen sollte und darum nicht an die Zeitungen, sondern an die Vertrauensmänner (160, darunter auch Lehrer) gesandt wurde, die 102 Zeitungen bedienten. Außerdem hatte der hannoversche Pfarrerverein eine wirksame Preßbeobachtung eingerichtet, beteiligte sich seit 1907 auch an Herausgabe und Verwertung der „Neuen

Korrespondenz". Diese ist dann am 1. November 1910 an den am 3. Oktober d. J. gegründeten Evang. Preßverband für die Provinz Hannover übergegangen, bringt jetzt aber wieder fertige Artikel, die jedoch nur den Vertrauensmännern zugehen. Außerdem werden wichtige Nachrichten und Mitteilungen direkt der Presse zugesandt. Fast alle Zeitungen sind mit Mitarbeitern besetzt; ein Verzeichnis der Zeitungen und ihrer Mitarbeiter ist in vermehrter Auflage soeben erschienen. Die Auflage der Korrespondenz, die regelmäßig einen Versammlungskalender und eine Gedächtnistafel enthält, ist 325. Die Zahl der Mitglieder beträgt 155, darunter 16 Korporationen. Die Landessynode hat bis jetzt keine Beihilfe bewilligt.

In Ostpreußen wurde als Fortsetzung der Arbeit des Provinzialvereins für Inneren Mission, der schon seit 1. April 1906 eine eigene hektographierte Korrespondenz herausgegeben hatte, am 6. Dezember 1910 ein Evang. Preßverband begründet, dessen Arbeit auch die Zeitungen willkommen heißen: Artikel und Zusendungen werden aufgenommen, Freiabonnements gewährt und Mitgliederbeiträge von den Zeitungen gezahlt. Zahlreiche Mitgliederbeiträge von Einzelpersonen und Kirchenkassen wurden gewonnen; die Provinzialsynode, die die Gründung des E. P. begrüßte, konnte zunächst nur eine Beihilfe von jährlich 100 M. bewilligen.

In Brandenburg ist im Dezember1910 aus der alten Schriftenkommission des Provinzialausschusses für Innere Mission ein Evang. Preßverband begründet worden, der jetzt 150, in Obmannschaften gegliederte Vertrauensmänner, Geistliche und Lehrer hat, die 120 Zeitungen der Provinz (nicht Berlins, die der E. P. D. versorgt) bedienen; 52 Mitglieder haben sich angeschlossen. Die Provinzialsynode hat mit Erfolg eine jährliche größere Unterstützung vom Königl. Konsistorium erbeten. Geschäftsführer ist nach häufigem Wechsel jetzt zugleich der Direktor des E. P. D., Pastor Stark-Steglitz.

In Württemberg hatte die Evang. Gesellschaft (Stuttgart) die Preßarbeit zusammengefaßt, auch seit 1. Januar 1903 eine Korrespondenz herausgegeben., die jedoch nach 3 Jahren wieder einging. Dann aber wurde am 26. April 1911 ein Evang. Preßverband für Württemberg begründet, der in der kurzen Zeit seines Bestehens bis jetzt Großes geleistet hat. Er sucht die öffentliche Meinung zu beeinflussen durch 1. die Evang. Preßkorrespondenz, die drei bis fünfmal wöchentlich der „großen Presse" direkt im Abonnement zugeht; 2. direkte Zusendung von Nachrichten und Artikeln an 15 mittelgroße Zeitungen; 3. das Korrespondenzblatt (seit 1. April 1912 halbmonatlich), das an die Vertrauensmänner (130) geschickt wird; 4. den Zeitungsspiegel (drei bis viermal jährlich), der Mitteilungen und Fingerzeige für Preßarbeiter bringt. Das neueingerichtete Preßbureau hat 16 000 Sendungen verschickt; das Ausschnittarchiv, das 80 Sammelmappen hat, ist 22mal, die Auskunftsstelle 15mal benutzt worden; 15 Berichtigungen wurden untergebracht. Mit dem Preßbureau ist eine Inseratenvermittlungsstelle für die angeschlossenen Vereine und Verbände und Anstalten verbunden. 500 Einzelmitglieder wurden im ersten Jahre gewonnen, dazu 88 Landes-, Bezirks- und Ortsvereine mit einer Mitgliederzahl von 90 000. Mit den Zeitungen sämtlicher Parteirichtungen, auch den ultramontanen und sozialdemokratischen, ist die Verbindung hergestellt. Insgesamt wurden 301 Artikel versandt, von denen 60—75% benutzt wurden. Die Landessynode hat dem E. P. D. und dem für Württemberg herzliche Anteilnahme an den Bestrebungen kundgegeben.

Nachdem in Bayern der rechtsrheinische (seit 1892) und der pfälzische Pfarrerverein (seit 1901) Preßarbeit getrieben hatten, ist am 17. Juli 1911 in Nürnberg die Gründung eines dem Landesverein für Innere Mission eingegliederten Preßverbandes für das rechtsrheinische Bayern beschlossen worden, der 72 Vertrauensmänner für 80 Zeitungen gewonnen hat, und seit März 1912 monatlich ein Korrespondenzblatt herausgibt. — Außerdem gibt es in Bayern seit einigen Jahren eine Vereinigung zur Verbreitung evangelischer Tagespresse, die eine eigene Tageszeitung, den „Bayrischen Volksfreund" übernommen hat; Auflage etwa 4000.

In Westpreußen endlich wurde, nachdem 1910 auf den Kreissynoden die Mitarbeit der Kirche an der Tagespresse behandelt worden war, am 21. Juni 1912 ein Evang. Preßverband gebildet, der mit 36 Vertrauensmännern an 42 (von 44) Zeitungen der Provinz arbeitet. Mehrere Kreissynoden haben Beiträge bewilligt, die Provinzialsynode jährlich 1000 M.

In den übrigen Gebieten des Reiches wird die Preßbeeinflussung meist von den Vereinen für Innere Mission getrieben, so in Schlesien, Mecklenburg, Oldenburg, Elsaß Lothringen (seit 1912), auch im Rheinlande, wo 1876/77 eine rheinisch-westfälische Korrespondenz herausgegeben wurde, die Mitte der achtziger Jahre für kurze Zeit zu neuem Leben erweckt wurde durch D. Weber. Dieser versuchte 1902 einen rheinisch-westfälischen Preß-

verband zu gründen, was aber mißlang. Der geplante Anschluß an den inzwischen (s. o.) gebildeten selbständigen westfälischen Preßverband hat sich bis jetzt auch nicht durchführen lassen. Jetzt versucht der rheinische Provinzialausschuß für Innere Mission die Preßarbeit durch Herausgabe einer neuen Korrespondenz (ohne Preßverband) zu fördern. — In Hessen-Kassel wurde seit 1. Januar 1902 Preßarbeit gemeinsam vom Preßausschuß des Pfarrervereins und der kurhessischen Gruppe der kirchlich-sozialen Konferenz unter Leitung des Vereinsgeistlichen P. Francke getrieben, auch, direkt an die Blätter, eine eigene Korrespondenz „Nachrichten aus Kurhessen" versandt, die aber aus Mangel an Mitarbeitern wieder einging. So zeigt sich überall, daß Preßarbeit auf die Dauer und mit Erfolg nur geleistet werden kann im Rahmen eines Preßverbandes, der tüchtige Vertrauensmänner und zahlreiche Mitglieder (zur Mitarbeit, als Rückenstärkung und Resonanzboden), sowie die erforderlichen finanziellen Mittel (durch Mitgliederbeiträge und durch Bewilligung der Synoden) besitzt.

3. Evangelischer Preßverband für Deutschland (E. P. D.). Die Krönung aller Arbeit der einzelnen Provinzial- und Landespreßverbände ist die **Wirksamkeit des Evangelischen Preßverbandes für Deutschland. Manche Vorarbeiten mußten getan werden, manches Hindernis aus dem Wege geräumt werden, bis die Gründung des E. P. D. vollzogen werden konnte. Insbesondere hat der unermüdliche Geschäftsführer des Esp., P. Swierczewski, trotz Abweisung seiner Vorschläge — die Mehrzahl der eingeforderten Berichte erklärten sich noch 1903 gegen die Einrichtung einer Preßzentrale, weil überflüssig oder zu kostspielig — immer wieder auf die Notwendigkeit der Einrichtung einer selbständigen Preßzentrale (mit Preßbureau und preßtechnisch vorgebildetem Generalsekretär) hingewiesen (s. 15. Jahrbuch des Esp., S. 75 ff.). Aber auch der CA. hat manche Konferenz in der Sache abgehalten, manche Beratung gepflogen (s. Mettin, Überblick). P. Swierczewski selbst sprach 1903 auf dem 32. Kongreß für Innere Mission in Braunschweig, zwar nicht in der Hauptversammlung, sondern in einer Sonderkonferenz über das Thema: „Der evang. Christ und seine Zeitung", derselbe neben P. Remé 1906 in einer Konferenz des Ausschusses für Schriftenwesen über die Arbeit an der großen Tagespresse; auf letzterer wurde dem Ausschuß für Schriftenwesen die Arbeit an der großen Presse und die Anstellung eines journalistischen Berufsarbeiters aufgetragen, doch kamen die Aufträge nicht zur Ausführung, da man sich über die Person nicht einigen konnte.**

Ins Rollen kam die Frage der Gründung einer Preßzentrale durch den Antrag des E. P. Pommern an den Esp., dieser möchte als ältester und bekanntester Preßverband die so notwendige Schaffung eines E. P. D. in die Hand nehmen. Der Esp. lud darauf 11 einigermaßen selbständig arbeitende Preßverbände zu einer konstituierenden Versammlung gelegentlich des Kongresses für Innere Mission (4.—7. Oktober 1909) nach Stuttgart. Diese Versammlung wurde abgesagt, weil auch der CA. auf die Kunde von dieser Versammlung zu einer Preßkonferenz eingeladen hatte. Doch fand auf Anregung von Hessen-Darmstadt am 6. Okt. 1909 in Stuttgart eine Vorbesprechung statt, in der die Gründung des E. P. D. beschlossen, provisorisch ein geschäftsführender Ausschuß und P. Swierczewski als Geschäftsführer gewählt wurde. Es traten bei die Verbände von Anhalt, Hessen-Darmstadt, Pommern, Sachsen, Schleswig-Holstein, Thüringen, Westfalen. Die neue Organisation suchte nun Verbindung mit dem CA., und dieser hielt dann, um eine große einheitliche Organisation aller evang. Preßarbeit in Deutschland zu schaffen, mit der neuen Centrale am 11. November 1909 in Berlin eine Sitzung ab, in der er erklären ließ, daß er bereit sei, an ein zu gründendes selbständiges Preßbureau seine eigene Preßarbeit abzugeben, daß aber zuvor eine Versammlung mit den Vereinen für Innere Mission, die den CA. mit der Preßarbeit beauftragt hätten, nötig sei.

Diese Versammlung, zu der alle evang. Vereine, die Arbeit an der politischen Tagespresse trieben, eingeladen wurden, fand in Wittenberg am 3. Februar 1910 statt. Hier wurde die eigentliche Gründung des heute bestehenden E. P. D. in der erweiterten Form, daß alle evang. Organisationen, die selbständige Preßarbeit treiben, sich anschließen können, vollzogen und neue Satzungen angenommen. Zweck und Aufgabe war nach § 2 die Ermöglichung eines einheitlichen Vorgehens in den allen Preßverbänden gemeinsamen Bestrebungen zur Vertretung der evang. Weltanschauung durch das gedruckte Wort, insbesondere: a) Bedienung der gesamten Presse, in erster Linie der politischen Tagespresse und der belletristischen Zeitschriften; b) zentrale Berichterstattung, Bearbeitung zentraler Fragen; c) Herausgabe von Mitteilungen für Preßarbeiter und Beschaffung einer Übersicht über die gesamte evang. Preßarbeit Deutschlands (Jahrbuch); d) Ausbildung von Preßarbeitern; e) Zusammenarbeiten mit den Berufsorganisationen der Redakteure und Verleger. In den elfgliedrigen

Vorstand entsendet der CA. zwei Vertreter, in den fünfgliedrigen geschäftsführenden Ausschuß einen. Zur Beschaffung der Geldmittel haben die angeschlossenen Verbände 10% ihrer Einnahmen an den E. P. D. abzuführen. In den Vorstand des E. P. D. wurden im Juni außer den beiden Vertretern des CA. 9 Mitglieder gewählt, darunter 5, die nicht Vertreter von Preßverbänden waren. Darauf erklärte der Esp. am 28. Juli 1910 seinen Austritt aus dem E. P. D., die vorhandenen Mittel schienen ihm für die Zentrale als zu gering (Sachsen hatte früher jährlich 30 000 M. als Minimum, jetzt 15 000 M. als erste Anfangseinnahme für nötig erachtet); insbesondere aber erschien ihm die Selbständigkeit des E. P. D. gegenüber dem CA. nicht genügend gewahrt und die Vereine neben den Preßverbänden zu stark vertreten zu sein.

Dagegen traten dem E. P. D. gleich oder bald folgende 15 Preßverbände bei: Ostpreußen, Westpreußen, Brandenburg, Pommern (erst später), Posen, Thüringen, Anhalt, Schleswig-Holstein, Westfalen und Lippe, Württemberg, Königreich Sachsen, Baden, Hessen-Darmstadt, Braunschweig, Sachsen-Meiningen; ferner 4 Preßausschüsse: Schlesien (Innere Mission), Bezirk Kassel (Pfarrervereine und kirchlich soziale Konferenz), Wiesbaden (Ausschuß für Schriftenwesen), Elsaß (Evang. Gesellschaft); außerdem 37 Vereine: Centralausschuß für Innere Mission, die Vereine für Innere Mission von Pommern, Pfalz, Hamburg und Oldenburg, der rheinische Prov.-Ausschuß für Innere Mission, Christlicher Zeitschriftenverein Berlin, Allg. Fürsorge-Erziehungstag — Brandenburg, Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums, Bund der Freunde für Volkskunst – Stuttgart, Deutsch-evang. Verein zur Förderung der Sittlichkeit, Deutsch-evang. Frauenbund — Hannover, Evang. kirchlicher Hilfsverein, Evang. Hauptverein für deutsche Ansiedler und Auswanderer — Witzenhausen a. W., Kirchl. soz. Konferenz, Gesamtverband der evang. Arbeitervereine Deutschlands, Gesellschaft zur Fürsorge für die zuziehende Jugend, Ostdeutscher und Westdeutscher Jünglingsbund, Christl. Verein junger Männer — Berlin, Jugendbund für entschiedenes Christentum, Internationaler christl. Kellnerbund, Nationalkonferenz für Bibelkränzchen unter Schülern, Verband der evang. Jungfrauenvereine, Soz. Geschäftsstelle für das evang. Deutschland, Preßausschuß der evang. Missionen — Bremen, Verein für christl. Volksbildung in Rheinland und Westfalen, Verein zur Pflege deutsch-evang. Lebens im Auslande — Breslau, Verein für religiöse Kunst in der evang. Kirche — Berlin, Berliner Kreisverband der Blaukreuzvereine, Deutscher Sittlichkeitsbund vom Weißen Kreuz, Verein zur Förderung der Sonntagsschule in Deutschland, Berufsarbeiterkonferenz, Evang. Diakonieverein, Diakonissenhaus Ev. Magdalenenstift Teltow bei Berlin, Diakonenanstalt Duisburg, Vereinigung zur Fürsorge für Fluß- und Kanalschiffer. Noch nicht angeschlossen sind vor allem der Gustav-Adolf-Verein und der Evang. Bund.

Zum Geschäftsführer des E. P. D. wurde zum 1. Oktober 1910 Direktor Spieker, Bruder des Präsidenten des CA., auf ein Jahr gewählt; zum Vorsitzenden Admiral à la suite des Seeoffizierkorps Büchsel, ein Neffe des Kanzelredners P. Büchsel, der in der Mitgliederversammlung am 10. November erklärte: „Ich habe nur ein Programm, das heißt, Ihnen gegenüber meine Pflicht zu tun und meine ganze Kraft dafür einzusetzen, daß der Evang. Preßverband seinem hohen Ziele näher geführt werde". Der geschäftsführende Direktor wird seit 1. Dezember 1910 vormittags einige Stunden von Chefredakteur Katsch unterstützt, der schon bisher in gleicher Weise im Ausschuß für Schriftenwesen gearbeitet hatte.

Die am 1. Oktober 1910 aufgenommene Arbeit des E. P. D. hatte unter verschiedenen, besonders finanziellen Schwierigkeiten zu leiden. Doch ist es dem Geschäftsführer des ersten Jahres gelungen, den Grund für die Zukunft zu legen. Er konnte in seinem Jahresbericht 1910/11 von mancherlei Erfolgen berichten und feststellen, daß mehr und mehr der E. P. D. von Verbänden, Vereinen und Anstalten, auch Behörden als eine Instanz anerkannt wird, an die sie sich beim Verkehr mit der Presse mit Aussicht auf Erfolg wenden können. Der CA. hat seine gesamte Preßarbeit, also besonders die Korrespondenz für Innere Mission, Festartikel und Sonntagsbetrachtungen, am 1. Februar 1911 an den E. P. D. abgegeben. Dieser hat dann die seitherige Arbeit selbständig weitergeführt, außerdem zur direkten Versendung an die Presse eine Korrespondenz herausgegeben für die Preßverbände und auch für die Berliner Presse, die jedoch so bedient wird, daß ein Vorsprung ausgeschlossen ist, wenn die Preßverbände die Korrespondenz sofort weitergeben (Form. A), ferner eine dritte Korrespondenz, die der E. P. D. allein an die großen Zeitungen versendet (Form. C), endlich eine Korrespondenz als Signal- und Berichtigungsdienst, wodurch auf aktuelle Zeitfragen aufmerksam gemacht wird, die die Preßverbände selbständig bearbeiten.

sollen, damit die Uniformität vermieden wird (Form. D). Der E. P. D. leistete die Berichterstattung über den 16. kirchlich-sozialen Kongreß in Nürnberg, die Kolonialmissionstagung in Dresden, ferner wurde u. a. in den Korrespondenzen behandelt: Der 3. deutsche Kolonialkongreß, der 4. apologetische Instruktionskursus, Fürsorgeerziehung und Jugendpflege, Schundliteratur, soziale Frage, Fall Jatho, Alkoholfrage, Fragen der Inneren und Äußeren Mission, das Drama „Glaube und Heimat" usw. Die Artikel fanden, soweit das kontrolliert werden konnte, meist eine erfreuliche Aufnahme. Außerdem unterrichtete die Presse ihre Leser über die Existenz und Wirksamkeit des E. P. D.

Außer dieser eigentlichen Pressearbeit hatte der Geschäftsführer eine umfangreiche mündliche und schriftliche Organisations- und Propagandatätigkeit zu leisten. Die Berliner Redaktionen und Kirchenbehörden wurden besucht, mit einflußreichen Persönlichkeiten Beziehungen zwecks Gewinnung von Mitgliedern oder Mitarbeitern angeknüpft. Eine Reihe von Vorträgen hielt der Geschäftsführer in den angeschlossenen Verbänden und befreundeten Vereinen und wirkte mit bei der Gründung der Preßverbände Westpreußens und Württembergs. Zahlreiche Rundschreiben wurden an die Preßverbände versandt, mehrere an die Redaktionen, um über die weiteren Organisationen zu berichten, auch einige an die Zeitungsverleger, um sie zum kostenlosen Austausch ihrer Organe zwecks Beschaffung eines Zeitungsarchivs zu veranlassen. Zu der einflußreichen Wochenschrift des Organs deutscher Zeitungsverleger, „Der Zeitungs-Verlag" bestehen freundschaftliche Beziehungen.

Was die finanzielle Lage des E. P. D. betrifft, so war das Unternehmen, wie wohl fast jede Arbeit der Inneren Mission, zunächst nicht ohne Schwierigkeit. Die Errichtung des Bureaus hatte naturgemäß große Kosten verursacht. Daher mußte der Geschäftsführer besonders darauf bedacht sein, neue Mittel zu gewinnen und gebefreudige Persönlichkeiten für die Arbeit des E. P. D. zu interessieren. Dies geschah mit einigem, freilich noch nicht befriedigendem Erfolg. Die Beziehung zu einem Berliner Korrespondenzbureau und die Herausgabe einer Plattenzeitung, für die übrigens auch noch nicht genügend Abnehmer gewonnen waren, mußten u. a. auch aus Mangel an Mitteln unterbleiben. Doch ist für das Jahr 1912 die zunächst ausreichende Summe von 21 000 M. zur Verfügung. Auch für die nächsten Jahre ist der E. P. D. finanziell schon jetzt sicher gestellt.

Am 9. und 10. September 1912 fand unter Leitung des Vorsitzenden, Admirals Büchsel, die erste Berufsarbeiterkonferenz des E. P. D. statt, auf der fast alle Preßverbände vertreten waren. Es wurden u. a. folgende Fragen verhandelt: 1. Warum müssen wir Mitglieder sammeln? 2. Die Technik der kirchlichen Berichterstattung und ihre Monopolisierung durch die Preßverbände. Diese beiden Vorträge sind unter dem Titel „Winke für evangelische Preßarbeiter" veröffentlicht worden.

Nachdem die meisten Bedenken beseitigt waren, hat auch der Esp. den Antrag auf Aufnahme in den E. P. D. gestellt, und in der Mitgliederversammlung vom 11. November 1912 wurden die bisher noch fernstehenden Preßverbände von Hannover und Sachsen, sowie der neugegründete Preßverband von Lübeck in den E. P. D. aufgenommen; auch zahlreiche Einzelmitglieder sind dem Verbande inzwischen beigetreten. — Auf dieser Mitgliederversammlung stellte der 1912 zum Geschäftsführer gewählte P. W. Stark Richtlinien für das Arbeitsprogramm auf. Der E. P. D. lasse sich keineswegs in den Strudel der Parteien und Richtungen hineinziehen. Dagegen wolle er eine untrügliche Auskunftsstelle für den objektiven Tatbestand auf dem Gebiete des öffentlichen kirchlichen Lebens sein. Das Urteil der öffentlichen Meinung solle ein gerechtes, nicht ein tendenziös beeinflußtes werden. So habe der E. P. D. in voller Unabhängigkeit von allen Instanzen und Behörden seine Arbeit getan und sei Falschmeldungen von „rechts" und „links" in gleicher Weise entgegengetreten. Dabei aber fehle es dem E. P. D. nicht an Charakter und Programm; er stelle sich mit seiner Arbeit bewußt auf den Glaubensgrund des Evangeliums und habe deshalb zu kämpfen gegen jeden Feind, der jenseits der Lebenssphäre des Evangeliums (nicht der Kirchenmauern) stehe, sobald dieser für seine destruktiven Tendenzen durch die Presse werbe. Diese Richtlinien fanden — mit Recht — die Zustimmung sowohl des Vorstandes als auch der Generalversammlung des E. P. D. — Auf Beschluß der Mitgliederversammlung soll der E. P. D. in das Vereinsregister eingetragen werden, zu dem Zweck erhielt § 2 der Satzung die folgende Fassung: „Der Evangelische Preßverband für Deutschland, gegründet am 3. Februar 1910, verfolgt den Zweck, die Evangelischen Preßverbände und andere, Preßarbeit treibende Körperschaften Deutschlands zur Vertretung und Verteidigung evangelischer Weltanschauung sowie zur Betätigung der öffentlichen Mission der evangelischen Kirche durch die Presse und in der Presse zusammenzufassen. Insbesondere

hat er die Aufgabe, das Verantwortlichkeitsgefühl des evangelischen Christen gegenüber der Presse zu wecken und zu vertiefen, sowie einen umfassenden, durchaus unabhängigen journalistischen Tagesdienst bei der gesamten deutschen Presse zu organisieren.

Schluß. Blicken wir zurück, so dürfen wir mit Genugtuung feststellen, daß bereits vieles auf dem Gebiete evangelischer Preßarbeit geleistet ist. Aber sehr viel, unendlich viel bleibt noch zu tun. Mögen alle, die dazu berufen sind, Hand ans Werk legen, um evangelische Weltanschauung und die Lebensäußerungen der evangelischen Kirche auch in der Tagespresse zur Geltung zu bringen, auf daß sich bewahrheite, was Rosegger fordert: „Predige, du gewaltiger Kanzelredner, der du vom Tage für den Tag predigst, doch auch das Beständige, das Hohe, das Unsterbliche! Predige nicht immer Geld, Macht, Eigennutz, nicht immer Streit und Zank unter den Menschen, predige in die Köpfe hinein geistiges Leben, predige in die Herzen hinein glühende Tatkraft und Liebe!"

H. Jarck.

Preußen, Einführung des Christentums. — E. Metzner, Beiträge z. Gesch. der Einführung des Christentums in Preußen. Würzb. Dissert. 1906. H. Krabbo, Die ostdeutschen Bistümer unter Kaiser Friedrich II. Berl. 1906 S. 133 ff. Metzner sucht den Zwiespalt der Überlieferung, nach der Christian (S. 27, 12) der erste Preußenbischof war, während auch Gottfried von Lekno (S. 27, 9) als primus episcopus regionis illius bezeichnet wird, Albr. chr. Scr. XXIII S. 887, dadurch zu lösen, daß er Christian u. Gottfried identifiziert. Aber über die bloße Möglichkeit kommt man nicht hinaus, und das Gewicht, das das Zeugnis des Mönchs von Troisfontaines hat, wird dabei ebensosehr überschätzt, wie das der entgegenstehenden Gründe zu gering gewertet ist.

Hauck.

Preußen, Kirchlich-statistisches. — Quellen: Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt Redigiert im Bureau des Evangelischen Ober-Kirchenrats. Jahrg. 1909, 1910, 1911. — Statistische Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen (von der Statistischen Kommission des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, den Beschlüssen der Deutschen Evangelischen Kirchenkonferenz gemäß, nach den Angaben der landeskirchlichen Behörden zusammengestellt) vom Jahre 1908, 1909, 1910. — Verhandlungen der außerordentlichen Versammlung der V. Generalsynode der ev. Landeskirche Preußens vom 7.—14. Dez. 1907, herausgegeben von dem Vorstande der Generalsynode. — Verh. d. VI. ordentl. Generalsynode d. ev. Landesk. Preußens v. 23. Okt. — 12. Nov. 1909, herausgeg. v. Vorst. d. Generalsynode Bd 1 u. 2. — Verhandlungen der VI. ord. Generalsynode d. ev. Landeskirche Preußens über das Kirchengesetz, betreffend das Verfahren bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen. Sonderdruck, herausgeg. v. d. Ev. Ob.-Kirchenrat. — Verhandlungen d. 27. Rheinischen Provinzialsynode v. 1905. Neuwied 1906. — Sondernummer vom 25. August 1911 der „Statistischen Korrespondenz": Das endgültige Ergebnis der Volkszählung vom 1. Dez. 1910. —

Preußisches Pfarrarchiv. Zeitschrift für Rechtsprechung und Verwaltung auf dem Gebiete der ev. Landeskirchen, 1909, 1910, 1911 (1.—3. Jahrgang). — Kirchliches Jahrbuch für die ev. Landeskirchen Deutschlands v. J. Schneider. 1910, 1911 u. 1912. — Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland 1908—1909 v. H. A. Krose, S. J. — Kirchliche Bewegungen der Gegenwart, 1908—1909, D. Fr. Wiegand. — Zum Fall Jatho: G. v. Rohden, Der Kölner Kirchenstreit, Berlin 1911.

I. Ergänzungen zur Statistik. Die Zunahme der Bevölkerung des Königreichs Preußen betrug von 1905 bis 1910: 2 870 069 Seelen = 7,70%. Die Statistik ergab für die einzelnen Provinzen folgende Zahlen:

Provinz	1905	1910	Bevölkerungszunahme überhaupt
Ostpreußen	2 030 176	2 064 368	34 192
Westpreußen	1 641 874	1 703 042	61 168
Stadt Berlin	2 040 148	2 070 695	30 547
Brandenburg	3 531 856	4 093 007	561 151
Pommern	1 684 345	1 716 481	32 136
Posen	1 986 637	2 100 044	113 407
Schlesien	4 942 725	5 226 311	283 586
Seitenbetrag:	17 857 761	18 973 948	1 116 187

Provinz	1905	1910	Bevölkerungszunahme überhaupt
Übertrag:	17 857 761	18 973 948	1 116 187
Sachsen	2 979 249	3 088 778	109 529
Schleswig-Holstein	1 504 248	1 619 673	115 425
Hannover	2 759 516	2 942 546	183 301
Westfalen	3 618 090	4 125 904	507 814
Hessen-Nassau	2 070 052	220 956	150 904
Rheinland	6 436 337	7 120 519	684 182
Hohenzollern	68 282	71 009	2 727
Kgr. Preußen	37 293 535	40 163 333	2 870 069

Davon lebten in „Großstädten" 1905: 7 789 304; 1910: 8 999 060, also jetzt ca. 22—23% der gesamten Bevölkerung (1905: 19%). Eine genauere Übersicht über die großstädtische Bevölkerung gibt das Kirchliche Jahrbuch von Schneider 1912 S. 314. Danach hatte Berlin i. J. 1910

Einwohner	Evangelische	Röm.-Kath.	Juden	anderer u. unbestimmter Konfess.
2 071 257	1 689 479	242 795	89 954	45 029

Die absolut höchste Einwohnerzahl katholischer Konfession hatte Köln, nämlich 404 847 gegenüber 95 918 Evangelischen. Die stärkste jüdische Bevölkerung haben Berlin, Frankfurt a. M., Charlottenburg und Breslau.

Für das ganze Königreich verteilt sich die Bevölkerung nach den Religionsbekenntnissen nach der im Kirchlichen Jahrbuch 1912 S. 310 gegebenen Tabelle folgendermaßen:

Provinzen	Evangelisch	Röm.-Kath.	Israeliten	andere u. unbekannt
Ostpreußen	1 740 822	290 877	13 027	19 449
Westpreußen	789 081	882 695	13 954	17 744
Stadt Berlin	1 689 479	242 795	89 954	49 029
Brandenburg	3 676 693	300 320	61 343	54 260
Pommern	1 637 299	56 289	8 862	14 471
Posen	646 580	1 422 238	26 512	4 501
Schlesien	2 199 114	2 962 783	44 985	19 080
Sachsen	2 830 151	232 573	7 833	18 718
Schleswig-Holstein	1 549 032	53 513	3 343	15 116
Hannover	2 504 805	405 693	15 545	16 393
Westfalen	1 947 672	2 121 534	21 036	34 854
Hessen-Nassau	1 518 989	627 258	51 781	22 993
Rheinprovinz	2 097 619	4 916 022	57 287	50 212
Hohenzollern	3 572	67 014	405	20
Kgr. Preußen	24 830 908	14 581 604	415 867	336 840

Es beträgt nach diesen Angaben die Zahl der Evangelischen in Preußen mehr als $^3/_5$ der Gesamtbevölkerung. Dem entspricht aber nicht der tatsächliche Einfluß der Evangelischen im Parlament und im öffentlichen Leben, weil die evangelische Kirche die ihr äußerlich Zugehörigen nicht ausreichend zu organisieren vermag. Ein Vergleich der vorstehenden Tabelle mit der in Bd 21 S. 816 gegebenen kann nur relative Bedeutung beanspruchen, weil bei der Volkszählung von 1910 unter „Evangelisch" nur die Angehörigen der evangelischen Landeskirchen verstanden wurden (landeskirchlich Lutherische, Reformierte und Unierte), dagegen nicht mehr die Altlutheraner, nicht mehr die Angehörigen der Gemeinden der niedersächsischen Konföderation (Reformierte) und die Reformierten, sofern sie in Provinzen wohnen, wie z. B. in Schleswig-Holstein, in denen die Reformierten nicht zur Landeskirche gehören oder in denen das reformierte Bekenntnis nicht das der Landeskirche ist; diese sind jetzt alle den „anderen Christen" zugerechnet. Auch in der zweiten Rubrik sind jetzt nur die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche gezählt. Die Bekenner der griechisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Religion (nicht ganz 20 000 Seelen) sind jetzt in der vierten Rubrik mitgerechnet. Zu dieser gehören also nach den Zählkarten von 1910 erstens alle Christen, die nicht der preußischen Landeskirche oder der römisch-katholischen Kirche angehören, außerdem die Bekenner nichtchristlicher Religionen und die Freireligiösen. Die genaueren Angaben enthält die „Statistische Korrespondenz" des Königlich Preußischen

Landesamts (August 1911). Die Verschiebung der konfessionellen Verhältnisse in Preußen ist bisher überwiegend durch Beruf, Verkehr und Handel, also durch lokalen Wohnungswechsel bestimmt gewesen. Seit 1904 aber hat die Zahl der Übertritte von einer Kirche zur anderen, die bis dahin nur relativ sehr kleine Zahlen aufwies, wesentlich an Bedeutung gewonnen. Wir geben daher nach einem Referat des Wirklichen Oberkonsistorialrats Möller, gehalten auf der Deutsch-evangelischen Kirchenkonferenz in Eisenach 1909, folgende, bis 1910 ergänzte, Zahlen:

Die Zahl der Ausgeschiedenen beläuft sich für den Zeitraum von 1904—1910 auf 82 338. Für die einzelnen Provinzen der Landeskirche ergibt sich folgendes Bild.

Provinzen	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910
Ostpreußen	280	212	263	369	150	265	254
Westpreußen	54	85	115	69	685	145	88
Pommern	83	103	343	165	336	472	223
Posen	32	54	43	52	136	56	55
Schlesien	189	221	564	396	596	762	647
Sachsen	366	352	2 275	991	1 284	796	754
Westfalen	636	580	997	1 301	1 654	1 381	1 186
Rheinland	602	470	1 504	1 676	1 735	1 454	1 394
Brandenburg:							
Stadtsynodalbez. Berlin	341	832	4 152	4 146	10 545	9 385	3 906
Provinz	355	560	2 826	1 531	5 196	3 195	3 396
	2938	3469	13 082	10 696	22 317	17 911	11 903

Davon entfielen auf Austritte schlechthin und auf Übertritte zu verschiedenen Sekten in

Provinzen	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910
Ostpreußen	260	181	243	345	662	243	216
Westpreußen	17	54	73	42	125	121	64
Pommern	76	98	339	160	334	465	217
Posen	14	27	20	27	113	32	46
Schlesien	107	148	484	321	509	669	546
Sachsen	350	340	2 262	962	1 247	781	731
Westfalen	500	475	903	1 192	1 559	1 271	1 073
Rheinland	485	348	1 400	1 572	1 605	1 340	1 251
Brandenburg:							
Stadtsynodalbez. Berlin	312	777	4 089	4 052	10 445	9 323	3 829
Provinz	346	556	2 810	1 514	5 166	3 167	3 375
	2467	3004	12 623	10 187	21 765	17 412	11 348

Für das Jahr 1910 ergibt sich nach den „Mitteilungen der statistischen Kommission des Deutsch-evangelischen Kirchenausschusses" folgende Tabelle:

	Übertritte zur ev. Kirche von			Austritte aus der ev. Kirche zu			
Kirchengebiete	Juden	Kathol.	and. Gemeinsch.	Juden	Kathol.	and. Gemeinsch.	kein. Gemeinsch.
Ostpreußen	16	152	60	1	37	185	31
Westpreußen	8	378	30	—	24	35	29
Brandenburg:							
Stadtsynodalbez. Berlin	156	672	104	33	34	103	3 726
Provinz	40	428	77	4	17	278	3 097
Pommern	8	101	35	1	5	63	154
Posen	6	241	20	—	19	40	6
Schlesien	30	1707	45	9	92	238	308
Sachsen	15	314	35	2	21	224	507
Westfalen	18	645	173	1	112	488	585
Rheinlande	20	945	132	3	140	434	817
Ältere Provinzen	317	5583	711	54	501	2088	9 257
Schleswig-Holstein	5	104	17	—	6	41	665
Hannover	11	227	52	—	18	171	246
Hessen	27	212	42	—	19	286	164
Kgr. Preußen	360	6126	822	54	544	2586	10 332

Aus vorstehenden Zahlen ist ersichtlich, in wie hohem Maße die Austrittsbewegung bis zum Jahre 1908 zugenommen hat; von da ab macht sich ein starkes Fallen der Austrittszahlen wieder bemerkbar. Jedoch ist auch aus den Angaben von 1910 ersichtlich, daß die Zahl der beim Austritt zu keiner kirchlichen Gemeinschaft Übergegangenen noch über 10 000 beträgt. Dagegen ist im Verhältnis zur katholischen Kirche und zur jüdischen Konfession der Vergleich von Gewinn und Verlust für die evangelische Kirche ein außerordentlich günstiger.

Seit 1908 ermöglicht die amtliche Statistik auch eine Übersicht über die Übertritte zu Sekten und zum Atheismus. Danach ergeben sich für Preußen folgende Verlustzahlen:

	Übertritte zu Sekten	Übertritte zum Atheismus	
1908	10 224	12 403	⅓ davon fällt auf den Stadtsynodalbezirk Berlin, mehr als die Hälfte auf ganz Brandenburg.
1909	3 100	15 857	
1910	2 586	10 332	

Die Motive des Austritts sind natürlich außerordentlich mannigfaltige, so daß sich schwer eine allgemeine Angabe machen läßt. Jedoch hat die systematische Agitation der sozialdemokratischen Partei zweifellos den größten Einfluß. Das beweist die Abnahme der Austritte, nachdem diese Agitation nachgelassen oder den Reiz der Neuheit verloren hat. Die Erhöhung der Berliner Kirchensteuer ist meistens nur ein Vorwand gewesen. Ausführliche Erörterungen vgl. in den letzten Jahrgängen des Schneiderschen Jahrbuchs und dem obengenannten Referat von D. Möller, auch in den Verhandlungen der Generalsynode von 1909.

Über die Äußerungen des kirchlichen Lebens veröffentlicht die statistische Kommission des Deutsch-evangelischen Kirchenausschusses im „Allgemeinen Kirchenblatt für das evangelische Deutschland" in den letzten Jahren fortlaufende Mitteilungen, aus denen wir einen Auszug für die Jahre 1908—1910 im Folgenden wiedergeben:

I. Geburten und Taufen.

Provinzen	Geburten 1908	Geburten 1909	Geburten 1910	Taufen 1908	Taufen 1909	Taufen 1910	Differenz 1908	Differenz 1909	Differenz 1910
ltere preuß. Prov.	596 151	584 143	566 600	537 319	525 128	512 180	58 832	59 015	54 420
chleswig-Holstein	45 255	44 212	43 547	41 976	40 673	40 435	3 279	3 539	3 112
annover Lutherische Reformierte	71 978	70 633	69 510	68 963	67 691	66 831	3 015	2 942	2 679
essen-assau Konf.-Bez. Kassel, Konf.-Bez. Wiesbaden, Konf.-Bez. Frankf. a. M.	45 294	44 079	42 228	40 780	40 126	38 590	4 514	3 953	3 638
önigreich Preußen	758 678	743 067	721 885	689 038	673 618	658 036	69 640	69 449	63 849

II. Eheschließungen und Trauungen.

Provinzen	Eheschließungen 1908	Eheschließungen 1909	Eheschließungen 1910	Trennungen 1908	Trennungen 1909	Trennungen 1910	Differenz 1908	Differenz 1909	Differenz 1910
ltere preuß. Prov.	167 085	166 611	168 532	136 732	135 253	134 577	30 353	31 358	33 955
chleswig-Holstein	12 980	12 648	12 762	11 742	11 573	11 728	1 238	1 075	1 034
annover	20 641	20 586	20 597	19 380	19 217	19 127	1 261	1 369	1 470
essen-Nassau	13 669	13 365	13 274	11 797	11 564	11 364	1 872	1 801	1 910
gr. Preußen	214 375	213 210	215 165	179 651	177 607	176 796	34 724	35 603	38 369

III. Sterbefälle und Beerdigungen.

Provinzen	Sterbefälle 1908	Sterbefälle 1909	Sterbefälle 1910	Kirchliche Beerdigungen 1908	Kirchliche Beerdigungen 1909	Kirchliche Beerdigungen 1910	Differenz 1908	Differenz 1909	Differenz 1910
Ältere preuß. Prov.	322 682	308 649	299 385	264 389	254 927	245 194	58 293	53 722	54 191
Schleswig-Holstein	23 156	22 156	21 286	18 079	17 512	17 004	5 077	4 644	4 282
Hannover Luth.	38 683	37 006	35 212	34 969	33 612	31 106	1 722	1 556	2 305
Hannover Reform.				1 992	1 838	1 801			
Hessen-Nassau Konf.-Bez. Kassel	12 333	11 979	11 922	11 461	11 214	11 247	872	765	675
Hessen-Nassau Konf.-Bez. Wiesbaden	6 690	6 416	6 317	6 042	5 963	5 877	648	453	440
Hessen-Nassau Konf.-Bez. Frankf. a. M.	2 918	2 780	2 733	1 968	2 014	1 939	950	766	794
Kgr. Preußen	406 462	388 986	376 855	338 900	327 080	314 168	67 562	61 906	62 687

IV. Konfirmierte.

	1908	1909	1010
Ältere Provinzen	385 614	386 164	385 244
Kgr. Preußen	494 578	495 889	497 646

V. Heiliges Abendmahl.

	Im ganzen 1908	Im ganzen 1909	Im ganzen 1910	darunter bei Privatkommunionen 1908	darunter bei Privatkommunionen 1909	darunter bei Privatkommunionen 1910	% der Evangelischen 1908	% der Evangelischen 1909	% der Evangelischen 1910
Ältere Prov.	6 046 491	5 874 202	6 005 562	130 119	134 947	137 315	33,40	32,45	31,80
Kgr. Preußen	8 319 120	8 129 176	8 289 881	172 698	176 743	178 391	35,64	34,83	33,39

Es ist leicht zu ersehen, daß die Zahl der ungetauft gebliebenen Kinder kleiner geworden ist. Dagegen hat die relative Zahl der kirchlichen Trauungen und der kirchlichen Beerdigungen im Verhältnis zur Zahl der Eheschließungen und Sterbefälle abgenommen. Die Zahlen der Konfirmanden und der Kommunikanten bewegen sich ebenfalls auf absteigender Linie trotz der Zunahme der Bevölkerung.

Die Zunahme der evangelischen Bevölkerung, nicht weniger wie die Abnahme der Äußerungen des kirchlichen Lebens erheischen dringend eine stärkere kirchliche Versorgung. Man ist auch überall zweifellos bemüht gewesen, für eine Erweiterung der kirchlichen Versorgung das Möglichste zu tun. Jedoch hat jede solche Arbeit ihre Grenze an den zur Verfügung stehenden Mitteln und an der Zahl der zur Verfügung stehenden Personen. Was letztere angeht, so betrug die Zahl der evangelischen Geistlichen in ganz Preußen im Jahre 1910: 10 372 (1905: 9620); davon entfallen auf die Landeskirchen der älteren Provinzen: 7626. Auf die Provinz Brandenburg mit Berlin fallen 1590, auf Ostpreußen 534, Westpreußen 302, Pommern 818, Posen 337, Schlesien 886, Sachsen 1682, Westfalen 658, Rheinprovinz 819. Diese Zahlen ergeben zu den in Bd 21 S. 818 gegebenen einen wesentlichen Fortschritt.

Neu begründet wurden im Jahre 1909 in der preußischen Landeskirche 65 Pfarrstellen (1908: 78, 1907: 56, 1906: 60, 1905: 45). Davon kamen 15 auf neugebildete, 44 auf bereits bestehende Parochien, 6 auf Anstaltsgemeinden. Für das Jahr 1910 liegt das Material betreffend die Neugründungen noch nicht für ganz Preußen vor. Das kirchliche „Gesetz- und Verordnungsblatt" bringt die betreffenden Zahlen für die älteren Provinzen. Danach sind dort 1910 neubegründet: 75 geistliche Stellen (1909: 75, 1908: 104), eingezogen

dagegen: 31 (1909: 23, 1908: 36). Für die Neubesetzungen ergeben sich folgende Zahlen.

Geistliche Stellen waren neu zu besetzen:

1910	1909	1908	
67	85	85	durch Tod des bisherigen Inhabers.
142	159	81	durch Emeritierung (NB. 1908 war die neue Emeritierungsordnung, die 1909 in Kraft trat, unterwegs).
345	299	267	durch Versetzung.
9	7	7	durch Amtsniederlegung.
4	2	5	durch Amtsentsetzung.
72	61	79	durch Neubegründung der Stellen.
291	314	259	
224	265	292	wahlfähige Kandidaten stehen demgegenüber zur Verfügung;

demnach konnten viele Hilfspredigerstellen nicht mehr besetzt werden.

Die Zahl derer, die sich dem Examen unterzogen, war bis 1910 kaum im Wachsen begriffen; sie läßt darauf schließen, daß der Mangel an Geistlichen für die nächsten Jahre noch anhalten wird.

		1905	1908	1909	1910
In den älteren Provinzen	Die erste Prüfung bestanden	209	155	176	179
	Die zweite Prüfung bestanden . . .	212	177	155	156
	Ordiniert wurden	257	193	184	150

Die Zahl der Theologiestudierenden ist jetzt wieder in schnellem Wachsen begriffen, so daß man wohl in einigen Jahren wieder ein normales Verhältnis zwischen der Zahl der neu zu besetzenden Stellen und der der wahlfähigen Kandidaten erhoffen darf.

II. Veränderungen auf dem Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung. Die äußere Lage der Geistlichen in bezug auf Besoldung, Ruhegehalt und Hinterbliebenenfürsorge hat durch das Pfarrbesoldungsgesetz vom 26. Mai 1909 eine umfassende Verbesserung erfahren nach Maßgabe der Bestimmungen, die in Bd 21 S. 820 ff. schon mitgeteilt wurden. Das Gesetz trat mit rückwirkender Kraft vom 1. April 1908 ab in Geltung (vgl. das Kirchl. Gesetz- und, Verordnungsblatt 1909 S. 21 ff.). Eine weitere Verbesserung bedeutete auch das Kirchengesetz vom 10. Juli 1909, welches die Umzugskosten der Geistlichen allgemein regelte. Die Vergütung beträgt für Geistliche mit Familie an allgemeinen Kosten 300 M., an Transportkosten für je 10 km 8 M. Geistliche ohne Familie erhalten die Hälfte dieses Satzes.

Auch das Kirchengesetz vom 7. Juli 1900, betreffend das Ruhegehalt der Organisten, Kantoren und Küster und die Fürsorge für ihre Hinterbliebenen, erhielt durch das Gesetz vom 13. Mai 1910 eine Veränderung zugunsten der Beteiligten. § 3 Abs. 1 und 2 dieses Gesetzes hat jetzt folgende Fassung:

„Das Ruhegehalt beträgt, wenn die Versetzung in den Ruhestand nach vollendetem zehnten, jedoch vor vollendetem elften Dienstjahre erfolgt, $^{20}/_{60}$ und steigt mit jedem weiter zurückgelegten Dienstjahre bis zum vollendeten 30. Dienstjahre um $^{1}/_{60}$, und von da ab um $^{1}/_{120}$ bis zum Höchstbetrage von $^{3}/_{4}$ des Diensteinkommens.

Das Ruhegehalt soll in diesen nicht über 1800 M. und nicht unter 500 M. betragen."

Die näheren Bestimmungen ergeben sich aus dem angeführten Gesetz.

Um die Mittel für die Durchführung dieser Besoldungserhöhung zu erlangen, hat das Kirchengesetz, betreffend die weitere Verstärkung des Hilfsfonds für landeskirchliche Zwecke vom 10. Juli 1909, die nach § 1 des entsprechenden Kirchengesetzes vom 16. August 1898 alljährlich zu erhebende Umlage von 1% auf $1^{1}/_{2}$% erhöht. Im ganzen betragen die landeskirchlichen Umlagen jetzt $7^{1}/_{2}$% des Staatseinkommensteuersolls (vgl. Kirchl. Jahrb. von Schneider 1909 S. 341 ff. u. 1911 S. 357 ff.), von denen allein $6^{1}/_{2}$% dazu verwendet werden, die Alterszulagen für die gesamten Pfarrstellen, die Pensionsbezüge der Geistlichen und die Pfarrwitwenbezüge aufzubringen, letztere beiden wenigstens subsidär. $^{1}/_{2}$% wird zur Errichtung von Hilfsgeistlichenstellen und zu Besoldungsbeihilfen an Hilfsgeistliche verwendet, $^{1}/_{4}$% zur besonderen Hebung des kirchlichen Lebens in Großstädten und Industriegemeinden (Anstellung von Gemeindehelfern, Erleichterung zur Neubegründung von Pfarrstellen usw.), $^{1}/_{4}$% zur Versorgung der evangelischen Diaspora außerhalb Deutschlands.

Die wichtigste Neuerung auf dem Gebiet der landeskirchlichen Gesetzgebung Preußens in den letzten Jahren ist das von der sechsten ordentlichen Generalsynode im Jahr 1909

angenommene und am 16. März 1910 publizierte „Kirchengesetz, betr. das Verfahren bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen". Man hat sich vielfach gewöhnt, es kurz als „das Irrlehregesetz" zu bezeichnen, eine sehr irreführende Benennung für ein Gesetz, dessen wesentliche Bedeutung darin liegt, jede disziplinare Behandlung von Irrlehre aufzuheben und die Beanstandung der Lehre eines Geistlichen durch ein dem evangelischen Geiste entsprechendes Verfahren zu regeln. „Lehrbeanstandungsgesetz" ist die einzig mögliche Abbreviatur. Zumal die erstmalige Anwendung des Gesetzes im „Fall Jatho" hat dann dazu beigetragen, unter dem Einfluß einer mehr von Stimmungen oder independentistischen Kirchenidealen als von Sachkenntnis geleiteten Agitation in der öffentlichen Meinung die Bedeutung der neuen Institution in ihr Gegenteil zu verkehren. Handelt es sich doch um den ersten bedeutsamen Versuch einer deutschen Landeskirche, frei von den Überlieferungen des kanonischen Rechts, frei auch von jeder Analogie mit dem strafrechtlichen Verfahren, der evangelischen Kirche einen Schutz der Einheitlichkeit und Wahrheit ihrer Lehrverkündigung zu geben. Dabei ist freilich nachdrücklich zu betonen, daß keinerlei materiale Veränderung oder Auslegung des Bekenntnisstandes beabsichtigt war. Auch der hierfür entscheidende § 1 des Gesetzes lehnt sich einfach an die schon bestehende Formulierung der Lehrverpflichtung im Ordinationsgelübde an. Er lautet: „Wegen Irrlehre eines Geistlichen findet fortan ein disziplinares Einschreiten nicht statt. Dagegen ist nach Abschnitt I dieses Kirchengesetzes zu verfahren, wenn auf Grund von Tatsachen die Annahme gerechtfertigt erscheint, daß ein Geistlicher in seiner amtlichen oder außeramtlichen Lehrtätigkeit mit dem Bekenntnis der Kirche dergestalt in Widerspruch geraten ist, daß seine fernere Wirksamkeit innerhalb der Landeskirche mit der für die Lehrverkündigung allein maßgebenden Bedeutung des in der heiligen Schrift verfaßten und in den Bekenntnissen bezeugten Wortes Gottes unvereinbar ist." (Der Entwurf besagte noch allgemeiner § 4: „mit der Stellung vereinbar ist, die dieser in seiner Lehre zum Bekenntnisse der Kirche einnimmt".) Eine materielle Abgrenzung des Zulässigen oder Unzulässigen soll hier keinesfalls gegeben sein, wenn auch der gewiß immer nur geistig, nie buchstäblich zu erfassende Begriff des „Wortes Gottes" hier von der „Heiligen Schrift" und der „Bezeugung in den Bekenntnissen" unterschieden ist. Auch soll nicht die einzelne Lehre oder Lehräußerung des Geistlichen Gegenstand der Beurteilung sein, sondern seine ganze Wirksamkeit in seiner Gemeinde soll mit in Betracht gezogen werden. Darin liegt indirekt doch zugleich ein Ansatz zu einer bisher nicht gesicherten großzügigen Auffassung des materiellen Tatbestandes und des anzuwendenden Maßstabes.

Vor allem aber sollte, wie dies früher schon der Kirchenrechtslehrer D. Kahl immer gefordert hatte, jedes Odium und jede Analogie zum Strafverfahren gegen ein sittliches Delikt diesem Feststellungsverfahren genommen werden. Es wird nicht über den Wert der Persönlichkeit, auch nicht über ihren Glauben, geschweige denn über ihre Seligkeit ein Urteil gefällt. Auch ist durch Belassung des Ruhegehalts nach Möglichkeit Vorsorge getroffen, daß der Betroffene nicht in Not gerät. Nur in der Aberkennung der Rechte des geistlichen Standes, und damit auch des Pfarrertitels, liegt eine Konsequenz, die sich nicht vermeiden läßt, wenn einmal doch das Recht zu Pfarrerfunktionen genommen werden muß.

In der Regelung des prozessualen Verfahrens ist möglichst Rücksicht auf die Interessen der Selbsterklärung des Betroffenen genommen, nicht nur durch die Vorschrift persönlicher seelsorgerlicher Behandlung des Falles vor Eröffnung des Feststellungsverfahrens, sondern auch in diesem selber. Es wird mündliche Vorbehandlung gesichert und auch in der Hauptverhandlung wird dem Betroffenen — er soll nicht als „Angeklagter" behandelt werden — Gelegenheit zur Selbsterklärung gegeben; auch hat er das letzte Wort und darf sich selbst zwei Beistände wählen aus dem Kreise der landeskirchlichen Geistlichen oder deutscher Universitätsprofessoren der Theologie oder des Kirchenrechts. Die Akteneinsicht ist dem Geistlichen und seinem Beistande nach Anberaumung der mündlichen Verhandlung gestattet.

Von besonderem Wert ist natürlich die Zusammensetzung des „Spruchkollegiums", das nicht als „Gerichtshof", sondern als eine die Gesamtkirche vertretende, urteilende Kommission aufgefaßt sein will. Die Provinzialkonsistorien sind schon bei der Entscheidung über die Einleitung des Verfahrens ausgeschaltet. Nur der Ev. Oberkirchenrat kann diese Entscheidung treffen. Das Spruchkollegium selbst setzt sich zusammen aus dem Präsidenten des Oberkirchenrats als Vorsitzenden, dem geistlichen Vizepräsidenten, dem weltlichen Stellvertreter des Präsidenten und dem dienstältesten geistlichen Rat dieser Behörde. Die Auswahl ist so getroffen, um jeden Argwohn gegen tendenziöse Zusammensetzung auszuschließen. Diesen 4 Mitgliedern des Kirchenregiments treten zwei vom König zu ernennende Theologieprofessoren zur Seite (von altpreußischen Universitäten), drei Abgeordnete der General-

synode, drei der zuständigen Provinzialsynode und der Generalsuperintendent der betr. Provinz. Die eigene Gemeinde des Geistlichen muß gehört werden; ihre Vertreter sind aber nur als Zuhörer, nicht als Mitglieder des Kollegiums zugelassen, eine Bestimmung, die wohl in den meisten Fällen ihrer Qualifikation zur objektiven Urteilsfähigkeit, nicht ebenso ihrem ideellen Rechte entspricht. Zuständig ist das Spruchkollegium nicht nur für das dargelegte Feststellungsverfahren, sondern auch in den Fällen eines Einspruchs gegen die Lehre eines anzustellenden Geistlichen und bei Versagung der Berufung in ein geistliches Amt wegen Mangels an Übereinstimmung des Geistlichen mit dem Bekenntnis der Kirche. Die Einzelbestimmungen sind dem Texte des Gesetzes und dem instruktiven Aufsatz des bei der Ausarbeitung sehr beteiligten Oberkonsistorialrates Dr. Kapler im Preußischen Pfarrarchiv II 1910 S. 98—128 zu entnehmen. Von den zahlreichen Beurteilungen seien die von Ad. Harnack (PJ 1909, 3), W. Kahl (Deutsch-Evangelisch 1910, 1), J. Kaftan (Deutsch-Evangelisch 1910, 1) und Rud. Sohm (im „Tag" 1909 Nr. 274, 297—298) erwähnt. Über den erstmaligen Fall der Anwendung gegen den rheinischen Pfarrer Jatho unterrichtet am besten die Schrift von G. von Rohden; die Geschäftsordnung des Spruchkollegiums ist im kirchl. Gesetz- und Verordnungsblatt 1910 abgedruckt. Sehr wichtig für die Beurteilung sind die Verhandlungen der 6. Generalsynode, welche der Oberkirchenrat in einem Sonderdruck (Verlag von Wiegand & Grieben, Berlin 1910) zugänglich gemacht hat.

Schon seit 1903 war man in Rheinland und Westfalen mit einer Revision der KO von 1835 beschäftigt. War diese einst die Grundlage für die preußische Kirchenverfassung überhaupt gewesen, so war sie nun in vielen Einzelheiten obsolet geworden und auch durch neuere Kirchengesetze außer Kraft gesetzt. Der von den Provinzialsynoden von 1905 ausgearbeitete revidierte Text ist durch ein Kirchengesetz vom 5. Januar 1908 in Geltung getreten. Die Änderungen beziehen sich im wesentlichen auf eine Regulierung der Aufnahme in die Kirchengemeinde (§ 2), eine neue Formulierung für die Qualifikation der Presbyter und Repräsentanten („deren Wandel unsträflich ist, die ein gutes Gerücht in der Gemeinde haben, überhaupt ihre Liebe zur evangelischen Kirche, namentlich durch Erziehung ihrer Kinder im evangelischen Bekenntnisse, betätigen und durch Teilnahme am heiligen Abendmahle und fleißigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes ihre kirchliche Gesinnung beweisen" [vgl. § 10 — und ähnlich § 22]), eine Verminderung und andere Verteilung der Zahl der Repräsentanten (§ 19) eine Veränderung der Zusammensetzung von Kreis- und Provinzialsynoden (in der Regel für jeden Pfarrbezirk einen Presbyter in der Kreissynode (§ 35), zwei Presbyter und ein Pfarrer aus jeder Kreissynode in der Provinzialsynode [§ 45]) und auf einige Änderungen in den Bestimmungen für die Pfarrwahl (§ 59). Die meisten anderen Änderungen sind formaler Natur.

Eine in der öffentlichen Diskussion viel besprochene Neuordnung ist das am 12. März 1912 publizierte Kirchengesetz, betr. das Pfarrbesetzungsrecht. Da der Oberkirchenrat für die Versorgung der Militärgeistlichen, Strafanstaltsgeistlichen, Gesandtschaftsgeistlichen sowie der Geistlichen der inneren Mission und vieler Hilfsprediger eine viel größere Zahl von Stellenbesetzungen in der Hand haben muß, als dies bisher der Fall war, so beabsichtigte ein im Jahre 1907 von der Generalsynode beschlossenes Gesetz, ihm seine Besetzungsrechte zu erweitern. Es sollte das so geschehen, daß bei Pfarrstellen, wo aus landeskirchlichen oder staatlichen Fonds Zuwendungen in der Höhe gewährt werden, daß sie die Hälfte des Gesamtbetrages an Grundgehalt und Versicherungsbeiträgen erreichen, die Besetzung alternierend vom Kirchenregiment und von den Gemeinden ausgeübt werden sollte; ferner daß in solchen Gemeinden, wo innerhalb der ersten zwei Jahre nach ihrer Gründung die Errichtung neuer Pfarrstellen nötig wird, diese Stellen vom Kirchenregiment zu besetzen seien; endlich daß in Fällen, wo eine Stelle durch disziplinare Entfernung des Inhabers erfolgt, die Besetzung durch den Oberkirchenrat erfolgt. Diese Bestimmungen sollten gleichmäßig auf Gemeinden, wo die Gemeindevertretung zu wählen hat, und auf Gemeinden, die unter Privatpatronat stehen, Anwendung finden. Die Staatsregierung gab aber diesem Kirchengesetz von 1907 nicht ihre Sanktion, weil sie die Privatpatronatsrechte ohne ein besonderes Staatsgesetz (vgl. A. 17 der Verfassung) nicht beschränken könne. Es wurde deshalb der Generalsynode von 1909 und den nachfolgenden Provinzialsynoden der westlichen Provinzen das Gesetz in neuer Form vorgelegt mit dem Zusatz des § 4, daß die Bestimmungen in § 1—3 nur auf neuerrichtete Gemeinden Anwendung finden sollen und zwar auf Patronatsgemeinden nur dann, wenn das Gesetz, welches A. 17 der Verfassung in Aussicht nimmt, erlassen sein würde. Die letzteren §§ enthalten nähere Bestimmungen über die Art des Verfahrens bei der Besetzung, insbesondere eine Begrenzung der Berufungsmöglichkeit in Pfarrstellen mit höherem Gehalt nach Dienstaltersstufen. In dieser durch § 4 revidierten

Form ist das Gesetz allerdings nur ein Torso des ursprünglich Beabsichtigten und wird auch den Notstand, der zu seinem Erlaß führte, nur in bescheidenem Maße beseitigen. Es ist in dieser Form am 12. März 1912 publiziert worden. Eine prinzipielle Verletzung von Gemeinderechten, wie man vielfach annahm (vgl. F. Wiegand, Kirchliche Bewegungen der Gegenwart, 1908 Heft III) liegt nicht vor, da die erheblichen Beihilfen das Kirchenregiment auch zur Beteiligung bei der Besetzung berechtigen, auch das Einspruchsrecht der Gemeinden gar nicht tangiert wird. Es ist aber von D. Scholz in der Generalsynode von 1907 mit Recht gesagt worden, daß es sich zur Vermeidung solcher Mißverständnisse empfohlen hätte, nicht von einem „Pfarrbesetzungsgesetz", sondern von einem „Zusatz zur Beseitigung der dringendsten Notstände bei Anstellung versorgungsberechtigter Geistlicher" zu sprechen. Denn ebendarin liegt der eigentliche Zweck und Wille des Gesetzes, nicht aber in einer Schmälerung der Gemeinderechte.

Endlich ist noch ein Runderlaß des Ev. Oberkirchenrats von grundsätzlicher Bedeutung zu erwähnen. Nachdem durch Staatsgesetz vom 14. September 1911 die Feuerbestattung unter bestimmten Kautelen in Preußen zugelassen ist, hat der Oberkirchenrat in seinem Erlaß vom 15. November 1911 (vgl. Kirchliches Gesetz- u. Verordnungsblatt 1911 S. 534) den Geistlichen anheimgestellt, ihre amtliche Mitwirkung auch in Fällen der Feuerbestattung sowohl bei der häuslichen Feier, wie in der Halle des Krematoriums zu gewähren. Jedoch soll eine Verpflichtung des einzelnen Geistlichen nicht bestehen; lehnt er die Beteiligung ab, so darf aber jeder andere Geistliche der Landeskirche, der sich bereit erklärt, die Handlungen vollziehen. Jedoch wird es gleichzeitig „für seine Pflicht und Aufgabe der Kirche erklärt, den durch die christliche Sitte geheiligten und mit dem christlichen Gefühl unseres Volkes eng zusammenhängenden Brauch der Erdbestattung zu bewahren und zu pflegen".

Eine rein äußere Bedeutung hat die Veränderung der Titulaturen der Mitglieder des Kirchenregiments (Allerh. Erlaß vom 31. 7. 1911 — KGBl. 1911 S. 39), die denen der staatlichen Ministerien nun ganz konform geworden sind. Nach Ansicht des Referenten wäre es kein Schade gewesen, wenn die kirchliche Verwaltung hierin ihren eigenen Weg behalten hätte, insofern alles zu vermeiden ist, was die kirchliche Verwaltung als einen Annex der Staatsverwaltung erscheinen läßt.

Die finanzielle Verselbständigung, wie sie in den letzten Jahren durch Fortführung der Eigenbesteuerung gefördert worden ist, und die möglichst selbständige Ausbildung der eigenen Verfassung ohne direkte Mitwirkung der Landesgesetzgebung bleibt die Hauptsache. Es ist daher zu begrüßen, daß eine solche bei Revision der Rheinischen KO, beim Lehrbeanstandungsgesetz und bei dem Pfarrbesetzungsgesetz hat vermieden werden können. Gerade das Schicksal des letzteren hat aber auch darauf hingedeutet, nach welcher Richtung die Aufgaben der Zukunft liegen. **Ed. von der Goltz.**

Priestertum im AT. — Vgl. Kluge, Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum. Leipzig 1906. **W. Lotz.**

Priestertum, Priesterweihe in d. christl. Kirche. — O. Kluge, Die Idee des Priestertums in Israel-Juda u. im Urchristentum. Ein religionsgesch. u. bibl.-theolog. Vergleich. Leipz. 1906. Zu S. 51, 57 (Charakter) ist auf das vortreffliche Werk v. F. Brommer zu verweisen: Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas. Paderb. 1908. **Hauck.**

Priestley, Joseph. — J. W. Riley, American Philosophy, The early schools, New York 1907 S. 396 ff. A. Gordon und P. J. Hartog im Dictionary of Nation. Biography, 46. Bd 1896 S. 357 ff. Hier S. 367 ein Verzeichnis von P.s Schriften. **Hauck.**

Proba. — F. Ermini, Il centone di P. et la poesia centonaria latina, Rom 1909. **G. Krüger.**

Probabilismus. — Gegen ter Haar (s. S. 67, 9 ff.) schrieb A. Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus. Freib. 1906. A. Schmitt, Zur Geschichte des Probabilismus. Histor.-kritische Untersuchungen über die ersten 50 Jahre desselben. Innsbruck 1904. **Hauck.**

Prokop von Gaza. — L. Galante, Contributo allo studio delle epistole di Procopio di G., Studi ital. di filol. class. 9, 1901, 207—236 (textkritische Nachlese zu Hercher). Ath. Buturas, Symbolae ad hermeneuticas catenas graecas e codice Monacensi gr. IX, ThQS 91, 1909, 248—277, 407—435 bestreitet mit Eisenhofer gegen Cohn und Wendland, daß

die der Catena Lipsiensis zugrunde liegende Katene zum Oktateuch mit P.s Eklogen identisch ist. **G. Krüger.**

Prophetentum des AT. — Vgl. den Nachtrag zum A. Messias oben S. 92, 15. S. 103 Z. 22 l. Le st. „Nu". **v. Orelli.**

Proselyten. — Lévi, Le prosélytisme juif, Rev. étud. juifs L—LIII (1905—07); K. Arenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristl. Mission (Missionswiss. Studien, Festschrift f. Warneck 1904, 1—80); K. Sieffert, Die Heidenbekehrung im AT und im Judentum (Bibl. Zeit- und Streitfr. IV 3) 1908; Meinertz, Jesus und die Heidenmission 1908, 17 ff.; G. Hoennicke, Das Judenchristentum 1908, 30; Felten, NTl. Zeitgeschichte 1910 II 553 ff. Den Terminus προσήλυτος advena weist Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen 67 auf Grund von Apuleius metam. XI 26 auch dem Isiskult zu. An frühchristlichen Beispielen sind Fürbitten der (ägypt.) Markusliturgie S. 127, 31 Brightman zu nennen (vgl. E. v. d. Goltz, Tischgebete TU 29, 2 b, 28).

Daß die jüdische Propaganda auch im 2. und 3. Jahrhundert nicht aufhörte, schließt Ed. Schwartz ZntW VII 1906, 10 aus den Akten des Pionius, dessen Disput mit den Juden Smyrnas durchaus aktuellen Eindruck mache.

Über den Übertritt des Chazarenfürsten Bulan im 8. Jahrh. und das jüdische Reich in der Krim, dessen Fürsten im 10. Jahrh. mit spanischen Juden in Briefwechsel standen, s. außer Buxtorf, Kusari, Harkavy: H. Gelzer, Byz. Kulturgesch. 57; über die jüdischen Falaschas im äthiopischen Reich: J. Faitlovitch, Notes d'un voyage chez les Falachas 1905 (vgl. ThLZ 1906, 310); über jüdische Proselyten im MA handelt E. Dümmler, ZKG I 1876, 446—50.

Die Notwendigkeit der Beschneidung stellen Anekdoten wie die von Reṭia ben Šalom, der sich noch auf dem Wege zur Hinrichtung die Beschneidung beibringt (Aboda sara 10 b), und von Aquilas Gespräch mit Hadrian (Exod. r. 30) dar; Beschneidung fordert als erstes auch Tryphon b. Justin, Dial. 8.

Das Ritual der Proselytentaufe ist neuerdings von W. Brandt, Die jüdischen Baptismen 1910, Rogers JThSt XII 1911, 437—445 und Abrahams, ebd. 609—612 eingehend erörtert worden.

Proselyten im weiteren Sinne des Wortes (qui vel improfessi iudaicam viverent vitam, Sueton v. Domit. 12 = ἰουδαΐζειν Ga 2, 14) hat es natürlich auch nach Hadrians Zeit gegeben, wie u. a. Commodian instr. I 37; I 24, 11; carm. apol. 677 bezeugt. **von Dobschütz.**

Protestantenverein, Deutscher. — Seit dem Erscheinen des Artikels in RE³ fanden noch drei Protestantentage statt. 1907 wurde in Wiesbaden verhandelt über „das Interesse der Familie am Religionsunterricht in der Schule" (Referenten Emde und Scherer) sowie über „Volkskirche und Bekenntniskirche" (Referent F. J. Schmidt); 1909 in Bremen über „Religiöser und politischer Liberalismus" (Fr. Naumann) und „Christliche und ‚moderne' Ethik" (G. Traub); 1911 in Berlin über „Religion als Kulturmacht" (Kirmß und Bousset), „Christliche Freiheit in Glauben und Lehre auf dem Grunde des Evangeliums" (G. Krüger u. Frederking) und „Wie kann die Landeskirche zur Volkskirche gestaltet werden?" (Pfannkuche u. Traub). Führer des Protestantenvereins waren auch an der Einberufung des Berliner „Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt" (August 1910) stark beteiligt. Im Streit über das vom Spruchgericht über den Kölner Pfarrer Karl Jatho gefällte Urteil, dessen Angelegenheit die Wahl der beiden letztgenannten Verhandlungsgegenstände des Protestantentags von 1911 bestimmte, entschied sich die Mehrheit der Wortführer zugunsten Jathos, während eine Minderheit namentlich älterer Mitglieder eine völlig schrankenlose Lehrfreiheit der Geistlichen für unzulässig hält. **Mehlhorn.**

Protestantismus. — Ich habe sachlich meinem Artikel nichts Wesentliches hinzuzufügen und enthalte mich der Registrierung der inzwischen erschienenen Literatur zu den einzelnen Abschnitten, denn ich darf voraussetzen, daß sie bei den entsprechenden Sonderartikeln ihre Stelle gefunden hat. Ein solcher Artikel, wie ich ihn über den Protestantismus als ganzen verfaßte, kann sich ja nur aufbauen auf vielen andern, die die Einzelverhältnisse und Einzelbeziehungen betreffen. So nannte ich in ihm grundsätzlich nur solche Literatur, die entweder bei anderen Artikeln — z. B. bei „Luther" — nach deren Veranlagung keine Stelle gefunden, während sie doch gerade für meinen Artikel wichtig war, oder aber nach der Abfassung derjenigen Artikel, auf die ich zur Ergänzung des meinigen verweisen

durfte und mußte, erschienen war. Nach beiderlei Rücksicht darf ich mich hier im Nachtrage für entlastet erachten. Nur mag zu S. 145 Z. 11 bemerkt werden, daß Herr Prof. D. Lösche in Wien darauf aufmerksam macht, daß ¼ Million als Gesamtziffer der Evangelischen in Österreich zu niedrig sei. Auch die von ihm Bd XIV S. 313 gegebenen Ziffern 365 505 AB. und 128 557 HB. seien bereits überschritten. Man vgl. seinen Art. über die Los-von-Rom-Bewegung oben S. 33, wonach die Zahl der Protestanten im J. 1910 593 256 betrug.

Dagegen kommen für mich einige neue Arbeiten in Betracht, die wie mein Artikel selbst dem Protestantismus als ganzem gelten. Vorab E. Troeltschs große Abhandlung (sie könnte ein selbständiges Buch darstellen) über „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit" in „Die Kultur der Gegenwart", herausgegeben von P. Hinneberg, Teil I Abteilung IV 1 „Geschichte der christlichen Religion", hier im Abschnitt B Mittelalter und Neuzeit, Nr. 4 = S. 253—458 der ersten Auflage 1906, bzw. S. 431—792 der zweiten Auflage 1909. Vgl. von ihm ferner „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", speziell das III. Kapitel S. 427—964 (in Gesammelte Schriften, 1. Bd 1912). In beiden Werken hat Tr. eine Reihe früherer Einzelstudien zusammengefaßt, erweitert, tiefer begründet. Diese Sonderaufsätze, Vorträge usw. zitiert er selbst, und deshalb brauchen sie hier nicht genannt zu werden. Eine Vorarbeit für ein wichtiges Kapitel der „Soziallehren" des Protestantismus, die ich seinerzeit auch noch nicht benutzen konnte und daher hier vermerke, hatte Tr. an Max Webers Aufsätzen über „Die protest. Ethik u. der ‚Geist' des Kapitalismus", in „Archiv f. Sozialwissensch. u. Sozialpolitik", Bd 20 S. 1—54 u. Bd 21 S. 1—110, 1905. Gegen Weber und zugleich gegen Tr. richtete Felix Rachfahl sehr eindringliche Untersuchungen über „Calvinismus und Kapitalismus" in der „Internation. Wochenschrift für Wissensch., Kunst u. Technik", herausgeg. von P. Hinneberg, 3. Jahrg. 1909 Nr. 39—43 (fünf Aufsätze). Von Abhandlungen, die Tr.s Auffassung der Reformation und seine Betrachtung des Protestantismus im Grundzuge kritisch beleuchten, nenne ich hier nur die eingehendste, von Loofs, Luthers Stellung zu Mittelalter und Neuzeit, DEB 1907 S. 513 ff. Notiert sei noch, daß auch Harnack in der neuen 4. Auflage seines Lehrbuchs d. Dogmengeschichte, 3. Bd 1910, Tr. in der Hauptsache mit Nachdruck widerspricht. Ich selbst habe Gelegenheit gehabt, meine Anschauung vom Protestantismus, freilich in der Spezialisierung auf den deutschen, inzwischen nochmals relativ ausführlich darzulegen in dem A. „Die protestantische Kirche", den ich zu dem Werke „Deutschland als Weltmacht" (o. J., erschienen 1910), S. 598—614, beisteuerte. Ferner habe ich in „Thesen über Reformation und Aufklärung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart" ZThK Bd 16 (1906) S. 506—510, im Grundriß formuliert, weshalb bzw. inwiefern ich Tr. nicht zustimme, und unter welchen Gesichtspunkten ich anders als er die Perioden des Protestantismus mir vergegenwärtige.

Neben Troeltschs Arbeiten, deren Bedeutung niemand verkennen wird, ist noch hervorzuheben: K. Sell, Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur, 1908.

An Troeltschs Würdigung des Protestantismus ist zweierlei das Charakteristische, 1. seine Auffassung der Reformation und ihres nächsten Ergebnisses, des orthodoxen evangelischen Kirchentums verschiedener Gestalt, als noch dem Mittelalter zuzurechnende historische Evolution, 2. seine strenge Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus, wobei ihm die Entstehung der als „Aufklärung" bezeichneten Geistesbewegung den epochemachenden Einschnitt bedeutet. Bedingt ist diese Auffassung des Protestantismus bei Tr. dadurch, daß er ihn von vornherein unter die Gesichtspunkte der Kulturgeschichte rückt. Das mag ihm in einem Werke, das die „Kultur der Gegenwart" anschaulich und verständlich machen will, speziell notwendig erschienen sein. Er glaubt aber auch, daß das prinzipiell und überhaupt richtig sei und allein ein zutreffendes Verständnis des Protestantismus ermögliche. Er spricht in der 2. Auflage seiner großen Abhandlung sich darüber in den Schlußanmerkungen, speziell der ersten, ausführlichsten, des näheren aus. Ich kann nicht finden, daß er dem, was ich ihm (schon in meinen Thesen, aber auch in einer Anzeige seiner Arbeit in der „Theol. Rundschau", 10. Jahrg. 1907 S. 41 ff.) entgegengehalten, die Spitze abbreche. Man muß sich klar machen, daß der Protestantismus eine so komplexe, in sich (wie übrigens nicht minder der Katholizismus) nach so vielen Richtungen wirksame historische Bildung darstellt, daß man zu differenzieren gezwungen ist, wenn man ihm allseitig gerecht werden will. Des weiteren kommt es darauf an, daß man sich Rechenschaft gebe über den Grundzug in dieser Bildung, und demgemäß über den eigentlich höchsten historischen Maßstab, von dem aus sie aufzufassen und bei vergleichendem Urteile zu bemessen ist. Nun kann es doch kaum ernstlich in Zweifel gezogen werden, daß der Protestantismus primär

als eine Entwicklungsform des Christentums, also als Erscheinung der Kirchengeschichte und nicht der Kulturgeschichte zu verstehen ist. So muß bei einer Beurteilung der Reformation, vorab Luthers, das in den Vordergrund gestellt werden, was das „Neue" in bezug auf die Erfassung des „Evangeliums" war. Tr. entzieht sich dieser Erkenntnis auch nicht völlig. Er gibt zumal in der 2. Auflage seiner Abhandlung dieser Erkenntnis mehr Raum, als in der ersten. Aber die ganze Erörterung über die religiösen Grundlagen des Protestantismus und der „Kirchenverbesserung" ist hineingebettet in eine Darstellung des Christentums überhaupt, die kulturgeschichtlich orientiert ist. Das religiös Neue des Protestantismus wird von vornherein in ein Licht gerückt, in dem es nicht als ein selbständig Wichtiges erscheint und naturgemäß hinter anderem zurücktritt. Es ist bei Tr. eine Art von selbstverständlicher Idee, daß es in der „Geschichte" noch einen höheren, durchgreifenderen Entwicklungsprozeß als den der Religion gebe, nämlich den der Kultur. Tr. würdigt die Religion für die Einzelperson als etwas, was mehr bedeutet, für sie und ihr Leben, ihre innere Kraft und Haltung mehr ist als ein Kulturwert. Wo und wenn die Religion zur Institution sich ausgestaltet, eine Kirche aus sich heraussetzt, kommt auch für die Kirchengenossen, die Gemeinde, mehr und Geheimeres zustande, zu innerem Erleben, gegebenenfalls auch zum vollen Bewußtsein, als was ein Kulturgut heißen muß. Aber das mag eventuell die Religionsphilosophie oder in der Theologie die Dogmatik und Ethik würdigen, um die Richtlinien des zurzeit möglichen Gottes- und Weltverständnisses und der diesem entsprechenden praktisch-konkreten Haltung der einzelnen für sich und der Kirche, in der sie sich zusammenfassen, zu zeichnen. Der Historiker stellt sich auf eine höhere bzw. neutralere Warte: ihn beschäftigt nicht, ihn leitet jedenfalls nicht, was die Religion, die entsprechende Kirche „an sich" bedeutet oder ihren Gläubigen als solchen bietet, ihnen etwa innerlich ermöglicht, sondern was sie im Zusammenhang aller Weltverhältnisse, in dem Gesamtlebenskreise, in dem Kulturganzen bedeutet, in welchem sie aufgetreten ist, sich entwickelt hat und etwa noch gegenwärtig Einfluß übt. So kommt für den Protestantismus zuoberst als Maßstab der Darstellung und der historisch-immanenten, d. h. der die Abstände der Einzelerscheinungen bemessenden „Epochen" unterscheidenden Beurteilung das in Frage, was in der Reformation, immerhin von einem religiösen „Zentrum" aus, so sich herausgestaltet hat und wirksam geworden ist, daß eine Kulturform zustande gekommen. In der Kultur ist der soziologische Gesichtspunkt der umfassendste. Wo und wann die Religion „soziologisch" wirkt, tritt sie erst in den Rahmen ein, der der eigentlich geschichtliche ist. Ich bemerke ausdrücklich, daß Tr. zum Teil freilich einen Sprachgebrauch übt, wonach „soziologisch" nur eine Spezialkategorie bedeutet (also unterschieden von ethisch, politisch, ästhetisch, szientifisch u. a.), aber er wird nicht widersprechen, wenn ich in der Kürze hier „soziologisch" als den allgemeinsten oder zusammenfassenden, in diesem Sinne überragenden Exponenten des Begriffs der Kultur bei ihm fasse. Sind nun Kultur und Geschichte des weiteren Wechselbegriffe für ihn, so soll durchaus nicht verkannt werden, daß er auch übergeschichtliche Größen und Werte kennt. Ja er verbirgt sich auch durchaus nicht, daß die einzelnen und ganze Gemeinden (Kirchen, Sekten) aus „übergeschichtlichen" Momenten ihres Innenlebens heraus in die Geschichte hineinwirken. Aber erst wo und soweit als das in „geschichtlicher" Form geschieht, kann der Historiker sich damit befassen und in seiner Weise es beurteilen. „Seine Weise" aber ist immer gegeben in der Idee der „Menschheit", wie sie unter den ihr gegebenen raumzeitlichen, physisch-psychischen Bedingungen sich einrichtet, die „Welt" sich technisch und geistig zur Heimat ausgestaltet, bzw. in der Idee einer bestimmten, relativ abgeschlossenen Gruppe der Menschheit, einer speziellen „Kultureinheit". Für das Christentum ist das, wenigstens in der Vergangenheit, ja bis an die „Neuzeit" heran immer noch überwiegend Europa, insonderheit Süd- und Westeuropa, für die Reformation war es der Orbis des weströmischen Imperiums. Im Zusammenhang mit ihm war die Christenheit als „römische" Kirche, und das wieder spezifisch im „Mittelalter", wo vom Evangelium her und in vielfachster Umprägung eine besondere, eine „christlich-kirchliche" Kultur entstanden war, zu einer Kultureinheit, einem Kulturtypus bestimmter Art geworden. In dieser „Kultur" verblieb noch alles, was die Reformation schuf. Das „Neue" in ihr, das was die ihr eigenen religiösen Ideen geschichtlich zur Reife brachten, wirkte vorerst nur nüancierend in ihr, sehr bedeutsam, eigenartig nüancierend, aber letztlich noch nicht mehr. Erst später hat sich gezeigt, daß in der Reformation auch „Momente" waren, die auf eine „andere" Kultur hindrängten. Das ist eine Sache für sich. So wie der Protestantismus in die Geschichte eintrat, wie die Reformation als solche sich konsolidierte in Lehren und Institutionen, in Gesellschaftsformen, kam noch kein neuer Kulturtypus zustande. Und in diesem Sinne gehört die Reformation, gehört der „Altprotestantismus" noch ins Mittel-

alter, ist er dessen letzte, religiös nicht zwar mächtigste, stärkste (das bleibt der römische Katholizismus), aber feinste, geistigste Evolution.

Die Signatur der „mittelalterlichen Kultur" ist in zwei Momenten gegeben, dem Fortwirken der antiken, (griechisch-)römischen Bildung und der Verkirchlichung des praktischen Lebens in dem Sinne, daß eine supranatural geartete Gnadenanstalt die höchste Gewalt repräsentiert. In unmittelbarer Erscheinung war die Kirche repräsentiert in der Hierarchie, zuoberst im Papst, d. h. also in den Sakramenten, die sie spendete und kraft deren sie imstande war, ein jenseitiges Heil, eine ewige Seligkeit im Himmel zu vermitteln, zugleich aber in der Regimentsbefugnis auf der Erde, die sie sich von Gottes wegen zuschrieb, und vermöge deren sie die Weltanschauung und die praktischen, sozialen und individuellen, politischen und ethischen Lebensformen maßgebend vorzeichnete. In untergeordneter Form erschien die Kirche auch im weltlichen Regiment, in „Kaiser und Reich", als den ihr zu Gehorsam verpflichteten äußerlichen Gewalten, durch die sie da regierte, wo die Hierarchie mit ihren Mitteln nicht unmittelbar an die Verhältnisse herankommen konnte. Sofern die von der Kirche direkt oder indirekt beherrschte Menschengruppe noch eine begrenzte war, bildete die Christenheit immerhin noch erst ein besonderes historisches Korpus. Aber das corpus christianum war so weltlich wie geistlich, war einheitlich, war äußerlich und innerlich von einer Zentralinstanz bestimmt, war ein eigentümliches Kulturganzes. Gegen Ende der vulgo als „Mittelalter" bezeichneten Zeit, etwa in den letzten zwei Jahrhunderten vor der Reformation, reagierte manches gegen den Zwang, den die Kirche übte, gegen Einzelmomente an der „Kulturidee", die sie verkörpert hatte. Die antike Bildungsüberlieferung, die die Kirche ihren Elementen nach als göttliche Naturmitgift (lex oder lux naturalis) der Menschheit, als auch nach dem Sündenfall und trotz der Erbsünde unverdorbene, auch unverderbbare intellektuelle und ethische Ausstattung „aller" Menschen apologetisch zu verwerten wußte und soweit ernstlich unter ihren Schutz genommen hatte, als sie ihr Mittel gewährte, die supranaturale Offenbarung, auf der sie mit ihren besonderen geistlichen Gaben und Ansprüchen ruhte, zu rechtfertigen und dadurch sich eine „begreifbare" Autorität zu sichern — jene antike Bildungsüberlieferung begann aus der bescheidenen Stellung als ancilla herauszustreben, sich selbst zur domina, vorerst nur in bescheidenen Grenzen, zu machen. Das geschah im Humanismus. Daneben war es die Mystik und der Nominalismus, wodurch ein Personalismus (Individualismus, Voluntarismus) religiöser Art geweckt wurde, der vielfach noch wie im Spiel, doch aber in gefährlicher Weise die „Autorität" der Kirche zur Diskussion stellte. Und es waren Entwicklungen nationaler, kommunaler, kommerzialer Art, die der Zentralisierung und Supranaturalisierung (Asketisierung) des „weltlichen", bürgerlichen Lebens den Rückhalt entsprechender Stimmung entzogen. Um 1500 regten sich viele „antipäpstliche", antihierarchische, antiautoritäre, antiasketische Kräfte.

Luther hat nach Tr. allen diesen Kräften nach Maßgabe besonderer individueller Anlage und „Erfahrung" zum Durchbruch verholfen, er hat alles, was bisher magisch, sachlich, unpersönlich an der Gnadenvermittlung war, was nicht in geistigem Eigenerlebnis, in klarer Bewußtheit des Inhalts und seiner Bedeutung ergriffen werden konnte, in die Sphäre der persönlichen Innerlichkeit, der psychologischen Vermittlung erhoben, also mindestens umgebogen, wenn nicht abgestoßen. Er hat, dem individuellen Erlebnis Rechnung tragend, das Gewissen frei gemacht von blinder und bloß menschlicher (päpstlicher) Autorität. Er hat die Forderung der überzeugten Gewißheit erhoben und sich nichts mehr einreden lassen. So hat er auch der Natur ihr „einleuchtendes" Recht wieder gesichert und den Gedanken vom „Beruf" gefunden gegenüber der „selbstgemachten", d. i. willkürlich behaupteten Heiligkeit der Askese. Aber er hat dabei nach Tr. doch die „Kirche" als solche und den grundsätzlichen „Supranaturalismus" alles dessen, was zum „Glauben" gehöre, was im Christentum „Wahrheit" sei, festgehalten. An die Stelle des Papstes hat er das „Wort Gottes" gesetzt, an die Stelle des Sakramentszaubers den Gedanken eines spezifischen Innenerlebnisses der Selbstdarbietung des persönlichen Gottes. Er hat den Gedanken von der Kirche zu dem der Gemeinde der Gläubigen umgestaltet. Aber die „rechtverstandene" Offenbarung, die im Evangelium, wie die Bibel es kundmacht, Predigt und Sakramente es den einzelnen anbieten, blieb ihm wie dem „Mittelalter" die oberste Instanz und die gestaltende, herrschende Potenz alles Lebens. So entstand von seiner Reformation, von der durch ihn in die Wege geleiteten Kirchenverbesserung aus doch nur eine neue Form von „Verkirchlichung" und „Supranaturalisierung" alles Lebens, nur eine neue Nüance desjenigen Kulturtypus, der der mittelalterliche war. Keine „Priester" mehr, aber „Pastoren" wurden jetzt die geistlichen Organe für Gott. Ein (teilweise) neues Dogma, aber doch eben wieder ein kirchlich fixiertes Gottes- und Weltverständnis, wurde Grundlage und Maßstab der Weltauffassung.

Und die Obrigkeiten blieben die Nothelfer Gottes in bezug auf alles „Äußere" in der Kirche und der Welt. Also eine inhaltlich zum Teil neue, dem Prinzipe nach und praktisch doch eben zum mittelalterlichen Kulturtypus, zu der Epoche der „kirchlichen Zwangskultur" noch mitzurechnende soziale Struktur des Lebens war es, die Luther oder die Reformation — denn Calvin wirkte nicht anders — anbahnte.

Ich wiederhole hier nicht, was ich in meinem Artikel über den Protestantismus in bezug auf Luther und diejenigen seiner Gedanken, die ihn zum Reformator machten, gesagt habe. Die Ausführungen eines Dilthey, Ritter u. a., die von Tr. aufgenommen und zugespitzt sind, waren mir nicht unbekannt. Aber ich meine, daß es sich da, wo der große Abfall von dem Papste und der priesterlichen Hierarchie kam, nicht bloß um Ausreifung der mystisch-nominalistisch-humanistischen Ideen, bzw. daneben der sozialen Tendenzen einer komplizierter und reicher werdenden Welt in einer genialen Persönlichkeit handele. Luthers „Glaube" ist doch von anderer Art, als daß er nachträglich erscheinen müßte wie bloß das Tüpfelchen zum i, das die Vergangenheit gemalt habe. Er hat den Charakter von eigentlichen Entdeckungen am Evangelium, auf die niemand gefaßt war. Mystik, Nominalismus, Humanismus, sie alle haben sich von Luther zurückgezogen. Und was Luther in die Idee des Berufs hineinlegte, war mehr als ein Eingehen auf die spontan hervorgebrochene Weltfreudigkeit der in den sozialen Umschichtungen der Zeit erweckten Stimmung. (In den „Soziallehren", wo Tr. auf das Detail eingeht, sieht er auch vieles in concreto richtig bei Luther, aber bei der Zusammenschau bleiben seine Linien die gleichen wie in der Abhandlung.) Was ich an Tr.s Schilderung der Reformation und ihres „kulturellen" Ausgangs beanstande, ist dies, daß er für Luther im Grunde Melanchthon substituiert. Es ist ganz auffallend, daß er in den beiden Werken, die ich oben nannte, keinen besonderen Abschnitt über Melanchthon hat. Er spricht eigens über Luther und Calvin, aber nur nebenher, und ohne ihn wie einen Eigentypus zu werten, über Melanchthon. Das bedeutet aber nicht, daß ihm Melanchthon in Luther, sondern Luther in Melanchthon aufgeht; er sieht Luther mit Melanchthons Augen. Natürlich gilt das für die Umrisse des geistigen Bildes von Luther. Im Detail bemerkt Tr. nicht selten die Differenz. M. E. steht aber die Sache so, daß Luther eine sehr wesentlich andere Intuition vom „Evangelium" hat, als Melanchthon. Er sieht in Christus sehr wesentlich anders den sich offenbarenden Gott, steht erheblich anders zur vorhandenen sanktionierten dogmatischen Tradition (Melanchthon ist dem „sanktionierten" Dogma gegenüber innerlich unfrei, Luther nicht), hat von der Seligkeit eine weit mehr von der römisch-katholischen Idee abgekehrte Vorstellung, behandelt die Rechtfertigungslehre nicht wie einen Einzellokus, sondern als den großen Einheitsgedanken über Gott und sein Verhältnis zu den Menschen, hat insonderheit differenzierte Begriffe, wenn er den Ausdruck „Kirche" fortleitet (er möchte ihn bekanntlich am liebsten beseitigen), eben deshalb ist es irreführend, ihm nach Analogie der römischen Tendenz, der „mittelalterlichen" Kultur, „Verkirchlichung" der Welt als Ziel zuzuschreiben. Umgekehrt darf man bei Melanchthon sagen, daß er letztlich den „mittelalterlichen" Rahmen der Weltanschauung festhält. Tr. redet zuweilen von Luther so, daß er sagt, dieser habe „nur" dem Inhalte nach eine andere Lehre aufgebracht, als der Tradition entsprach. Das soll heißen, er habe eigentlich keine (wesentlich) anderen „Probleme" vor sich gesehen, als sie schon das Mittelalter gekannt. Dem ist natürlich nicht rundweg zu widersprechen. Auf absolut neue Probleme kommt es in der Geschichte selten hinaus, und wo es sich um „christliche" Probleme handelt, ist immer ein Maß von Gemeinsamkeit vorhanden. Aber die Differenz zwischen Luther und denen, die man als seine Wegbereiter im ausgehenden Mittelalter bezeichnen mag, ist vielmehr die, daß er gerade nicht bloß eine neue „Methode" zeigt, sondern im Zielpunkt der Religion, des „Glaubens", ein (relativ) neues „Problem". Der vitale Punkt im Evangelium wird von ihm neu verfaßt. Melanchthon hat gerade den schon nicht mehr so vor Augen, bzw. Melanchthon schon hat nicht ganz begriffen oder festzuhalten gewußt, was Luther als Standort innehatte. Es wäre zu weitläufig, darauf hier näher einzugehen. Was ich im Sinne habe, ist in meinem Artikel kurz (wie es ja nicht anders ging) fixiert. In Luther zum „Kern" vorzudringen, ist darum besonders schwer, weil bei ihm alles sich im Kampfe herausarbeitet und fast immer im Moment einseitig erfaßt wird. Wie viele „Seiten" ein Gedanke bei ihm hat, und was ihm (oft nur allmählich deutlich werdend) als das Zentrum desselben vor der Seele steht, wird verschiedenen Augen wohl noch lange sich verschieden darstellen. Die historische Forschung wird da gewiß noch nicht bald zum Ziele gelangen. Tr. ist rasch bei der Hand dann, wenn man bei Luther mehr findet als verfeinerte „mittelalterliche" Gedanken, das Verdikt auszusprechen, man „modernisiere Luther". Ich enthalte mich des Gegenvorwurfs, daß er ihn in vermeintlich historischer Treue möglichst von allem, was

„uns“ etwa „wertvoll“ sei, fortrücke, all derartiges als belanglos behandele. Ich deute nur an, wo ihm, wie ich meine, die Augen gehalten seien.

Den Altprotestantismus kann man mit relativ hohem Rechte noch der „mittelalterlichen“ Kulturperiode zurechnen. Für alles Kulturelle als solches war Luther im Grunde gleichgültig. Melanchthon war umgekehrt dem Kulturellen zugewendet. Er kam vom Humanismus zu Luther, war ein frommer Mann und wurde es vollends nach dem Maße, wie er die Bibel mit Luthers Augen zu lesen lernte. Aber er blieb der Freund der Musen, der Philosophen, der „Kultur“. Er war Organisator. Kein Bahnbrecher, aber ein Ordner da, wo viele Trümmer sich aufzuhäufen begannen und tabula rasa doch nicht zu machen war. Es ist berechtigt, die Reformationsbewegung und ihre Ergebnisse „auch“ vom Maßstabe des Kulturhistorikers aus zu würdigen. Und ich widerspreche Tr. nicht (bzw. nur etwa im Detail, worauf es hier nicht ankommt), wenn er da, wo recht eigentlich das Kulturelle (Wissenschaft, Theologie, Philosophie, Kunst, Politik, Recht, Staatsverfassung, Kirchenverfassung, Verhältnis von Staat und Kirche, Gesellschaftsordnung, Stände, bürgerliches Leben usw.) zur Frage steht, noch mehr als ein Jahrhundert lang im Protestantismus nur eine neue Nüance des alten Typus des Lebens konstatieren kann. Es schlummerte vieles von dem, was in Luthers Geist lebendig gewesen war. Vieles „Evangelische“ vertrug, forderte eine sehr andere Anwendung, als die es gefunden.

Tr. setzt den Einschnitt, den die Geschichtsforschung meist noch bei der Reformation macht, den Einschnitt, der die „Neuzeit“ begründe, bei dem Aufkommen der Aufklärung an. Von da ab habe sich eine wirklich neue Kulturperiode angebahnt. Die Neuzeit bedeute die „Entkirchlichung“ des Lebens, die „Naturalisierung“ (Säkularisierung, Abtun des Supranaturalismus) aller Verhältnisse. Auch die Religion sei in ihr auf eine neue Bahn gestellt. Ein „Neuprotestantismus“ habe sich gebildet oder sei dabei, sich zu bilden. Gewisse Momente in Luthers Christentum seien darin mit bewahrt, die meisten überwunden. Was bei Luther wirklich „unkirchlich“, anti- oder unhierarchisch, persönlich erlebnismäßig, wahrhaft innerlich, nicht autoritätsmäßig gegründet, individuell voluntaristisch erarbeitet war, das finde gerade jetzt Widerhall. Neben und im Grunde jetzt mehr als Luther bedeute für den Neuprotestantismus die Bewegung des 16. Jahrhunderts, die Luther als „Schwärmerei“ brandmarkte. In dieser sehe dieser Protestantismus mehr sein Vorspiel in der Vergangenheit, als in dem „Luthertum“ und „Calvinismus“ darin. Denn es sei die Signatur der Neuzeit, daß die ganze Weltanschauung, die echte, lebendige Religion sich dem Transzendenten im alten Sinne entfremdet habe und den „immanenten“ Geheimnissen des Seins nachspüre, vor ihnen allein noch sich in Ehrfurcht beuge. Überall widerstrebe die Neuzeit dem „Zwange“, am meisten mit innerer Gewißheit auf religiösem Gebiete. Eine „philosophische Bildungsreligion“ sei im Aufsteigen. In mannigfaltiger Ausprägung gestalte sich eine idealistische Weltanschauung, die mit allen guten Geistern der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Frömmigkeit befreundet sei. Zur Zeit kämpfen ja noch Altes und Neues hart und zäh. Aber das „Alte“ ist nur in der Defensive, fühlt selbst, daß es den Tod in den Gliedern hat. Tr. müht sich ernstlich zum Verständnis zu bringen, wie vielerlei Unreifes, Vorlautes, Unsittliches, Unfrommes die „Neuzeit“ noch in sich trägt. Sehr vieles kann im einzelnen wie eine heilsame Anregung, ein Erbe, das noch nicht unnütz, also nicht zu verschleudern ist, bleiben. (Ich schalte hier einen Hinweis ein auf K. Holls Vortrag „Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus“, 1906, und seine Abhandlung „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?“, 1907. Solche Stimmen hört Tr. durchaus an und leugnet eventuell nicht, daß sie recht haben. Aber das beirrt ihn in seinem Gesamturteil nicht). Tr.s Überschau über die Faktoren, die die „Neuzeit“ gebildet, den „Neuprotestantismus“ geschaffen haben, ist von so reichen Kenntnissen getragen, daß jeder davon lernt. Ich knüpfe doch noch eine letzte Erörterung daran.

Es ist nicht zu verkennen, daß im Laufe des 17. Jahrhunderts eine neue Kultur und im Zusammenhange damit eine starke Umformung des Protestantismus eingetreten ist. Ich habe in Abschnitt V meines Artikels über den Protestantismus: „Innere Entwicklung seit der Aufklärung“ versucht zu skizzieren, was im Protestantismus seither sich anders gestaltet hat. Tr. achtet überwiegend auf das, worin der Protestantismus der Reformation zurückgedrängt ist, ich mehr auf das, worin er sich behauptet hat, sich in neuen Verhältnissen unter neuen Anregungen folgerichtig entwickelt hat. Ich kann die Frage nicht unterdrücken, weshalb Tr. überhaupt noch von „Protestantismus“ in der Neuzeit spricht. Wenn von Alt- und Neuprotestantismus die Rede ist, ist doch der Begriff des Protestantismus der obere. Woraufhin reden wir vom Protestantismus als einer greifbaren Geschichtsgröße? Kann

man von einem „Wesen“ des Protestantismus in solcher Weise reden, daß damit ein Gesichtspunkt gewonnen wird für die Kontroverse, die Tr. aufgebracht hat? Ich finde in den Schlußbemerkungen zu seiner „Abhandlung“ 2. Aufl. S. 745/46 einen Satz, wonach er der Ansicht ist, ich „bekämpfe die Anwendung kulturgeschichtlicher Gesichtspunkte und meine, daß bei einer Beschränkung auf das ‚Wesentliche im Protestantismus‘, das religiöse Element, er sich als prinzipielle Überwindung des Katholizismus mit nur formeller Fortführung katholischer Reste darstelle.“ (Ich bekämpfe die Anwendung kulturgeschichtlicher Gesichtspunkte keineswegs, sondern meine nur, daß sie nicht die obersten sind, wenn man den Protestantismus als Historiker betrachtet.) „Allein“ — so fährt Tr. fort — „das mögen Unterscheidungen sein, die für eine auf das ‚Wesen des Protestantismus‘, d. h. auf *eine Auslese des dem heutigen Theologen Wesentlichen und Brauchbaren begründete Dogmatik nützlich* sind (von mir hier gesperrt): für die Historie ist der Protestantismus zugleich ein ethisches und soziologisches Kulturprinzip (natürlich! füge ich hinzu) und als solches dann nicht bloß mit mittelalterlichen Reminiszenzen behaftet, ja sein ‚Wesen‘ scheint mir erst bei der Erkenntnis seiner vollen ethischen und soziologischen Auswirkung wirklich zum Verständnis zu kommen.“ Im weiteren zeigt Tr., daß er „Wesen“ und „Ideal“ auseinander gehalten wissen will, daß er als „Historiker“ nur die Aufgabe anerkennt, die Empirie, das tatsächlich Gewordene, zu schildern. Ich könnte zunächst wieder sagen: natürlich! Aber ich meine, das alles sei gar nicht der wirkliche Gegenstand der Kontroverse, um die es sich handelt. Der wirkliche Streitpunkt ist der, woraufhin man eine historische Erscheinung dem „Protestantismus“ zurechne. Nur daraufhin, daß der Name nun einmal noch von einer „Kirche“ oder von allerhand „Kirchen“, dazu auch von ungezählten Einzelpersonen irgendwie in bewußtem oder unbewußtem Interesse an irgend etwas, was historisch von diesen Kirchen her an sie herangedrungen ist, festgehalten wird? Hat man nur zu schildern, was in diesem Sinne der Name Protestantismus alles deckt? Tr. selbst hat ja gewisse Begriffe zur Hand — nach einer historischen Gesamtintuition —, die ihm gestatten, die „neue“ Zeit von der „mittelalterlichen“ wenigstens innerhalb der „Kulturentwicklung“ zu unterscheiden. Er wird also den Begriff „Kultur“ zu definieren wissen. Aber es handelt sich auch darum, den Begriff „Protestantismus“ zu finieren. Natürlich so, wie ein Historiker definiert. Also so, daß ein solcher unterscheiden kann, was sich nicht bloß protestantisch „nennt“, sondern „ist“. Kann er das? Kann er irgendwie feststellen, was nur „zufällig“ sich im oder am Protestantismus gestaltet hat, oder zu ihm „gehört“, in ihm nach seinem „Prinzip“ Geltung hat? Kann er sich vorstellen, daß der „Protestantismus“ auch einmal an die Grenze seiner historischen Existenz gelangte? Nämlich so, daß man darauf dringen müßte, den alten Namen endlich fahren zu lassen? Ist „protestantisch“ nur alles, was „nichtkatholisch“, „nicht mittelalterlich“ usw. ist? Also ein bloßer formaler Kollektivname für Bewegungen und Erscheinungen, die irgendwie (unter tausend Vermittlungen bis zur Gegenwart) den „Anstoß“ durch die „Reformation“ bekommen haben? Ich habe gemeint, es gelte für den Historiker, sich darauf zu besinnen, was Luthers bewußtes Interesse gewesen: es war das religiöse, christliche (natürlich zugleich sittliche), das Interesse am „Evangelium“; ich habe ferner gemeint, es gelte festzustellen, wo das Zentrum der „neuen“ Konzeptionen Luthers liege, und wo und wieweit Luther selbst das Zentrum festhalte. Dann könne man auch erkennen, wieweit der Strom der Geschichte, der von ihm den Ausgang genommen, seine Farbe behalte, und wo etwa der Historiker urteilen müsse, daß dieser oder jener Wasserzufluß, der zuerst wie ein Nebenfluß erschien, der größere, stärkere Strom sei, der den Protestantismus meistere und ihn schließlich als solchen unerkennbar mache. Ist wirklich der Protestantismus von der Aufklärung bemeistert? In seinem Zentrum, seinem Verständnis des Evangeliums überwunden? Oder darf der Historiker urteilen, daß es sich „noch“ um geistige Auseinandersetzungen handele? Um Auseinandersetzungen, wobei der Protestantismus vielleicht erst lerne, ganz sich selbst zu verstehen und dessen innezuwerden, was Christus bedeute.

An Tr.s „Soziallehren“ gehe ich hier vorüber, da dort alles auf das Detail ankommt. Das Werk bricht da ab, wo die Kirchen (und Sekten) in Tr.s Anschauung aufhören, das soziale Leben zu bestimmen, also bei der Aufklärung. Die oben berührte Kontroverse zwischen Weber-Troeltsch und Rachfahl betrifft ein Spezialmoment am Calvinismus, nämlich die Art und Kulturbedeutung der Calvinischen Askese; Tr. drückt sich jetzt vorsichtiger und insofern richtiger aus als ursprünglich; um die Terminologie („innerweltliche Askese“) braucht man nicht zu rechten. Rachfahl hat recht, wenn er den Calvinismus als solchen für die Entwicklung des Großhandels und der Großindustrie nicht so in Rechnung stellt, als zumal Weber tat. Ich bemerke nur noch, daß mein Vorübergehen an dem großen Werke nicht

als Geringschätzung zu verstehen ist. Ich bewundere die Fülle des Materials, die Tr. verarbeitet hat. —

Ich habe oben auch noch das Buch von Sell notiert. (S. hat seine Auffassung des Protestantismus, speziell des deutschen, auch in kleineren Schriften und Abhandlungen vorgetragen; s. „Die wissenschaftliche Aufgabe einer Geschichte der christlichen Religion", Preuß. Jahrbücher, 98. Bd 1899, „Die allgemeinen Tendenzen u. die relig. Triebkräfte in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts", ZThK 16. Bd 1906, besonders „Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation", 1910. Spezifisch neuzeitlich ist ihm ein „konfessionsloses Christentum", das sich im Zusammenhang mit dem deutschen „Idealismus" entwickelt hat; vgl. dazu noch seinen Aufsatz „Deutsches Christentum" in dem Sammelwerk von H. Meyer „Das deutsche Volkstum", 1899, 2. Aufl. 1903. Sell und Tr. haben R. Rothe zum Vorgänger; doch arbeiten beide mit reicherem Material und geben der Betrachtung des Protestantismus, speziell des Neuprotestantismus, auch neue Lumina.) Schon der Titel des S. 368,38 vermerkten Buches zeigt, daß es wesentlich auch „kulturhistorisch" orientiert ist. Nur unter anderem kommt beim Protestantismus in Betracht, was er in der „Religion" bedeutet. Ich war zweimal veranlaßt, über Sells Anschauungen zu referieren und Stellung dazu zu nehmen. Vgl. ThLZ 1908 Sp. 600—604 und Theol. Rundschau 1910 S. 104—107. S. schreibt weniger für Theologen als für „Gebildete" aller Stände und beider Konfessionen; er schaltet alles aus, was an „Dogmengeschichte" erinnern könnte; sein Absehen ist, zu zeigen, wie auf dem Boden jenseits ihrer Kirchen und Dogmen Katholizismus und Protestantismus sich praktisch darstellen. Er will den absoluten „Wahrheitsgehalt" bei der Frage nach dem „Werte" der Konfessionen beiseite lassen und „ruhig und geduldig den relativen Wahrheitsgehalt ermitteln", der beiden Konfessionen wohl gleichsehr einwohne. „Der aber wird bestehen in dem menschlich religiösen, sittlichen, kulturfördernden Gewicht und Verdienst, die beiden Konfessionen zukommen." Der „objektive Historiker der menschlichen Dinge" fragt nichts anderes als: „Woher kommen, wohin führen sie und wem haben sie genützt?" Das Buch ist sehr viel interessanter und lehrreicher, als die Vorrede befürchten läßt. Begegnet Sell sich mit Tr. in den Maßstäben der Deutung und Beurteilung des Protestantismus, kennt er zumal auch ganz ähnlich wie dieser einen „Neuprotestantismus" (dessen „Individualismus" oder „Subjektivismus" er doch anders als Tr. mit Luther und dessen Glaubensidee in Verbindung bringt), so stellt er doch bei der Neuzeit nicht sowohl das in den Vordergrund, wie die „Geschichte" auf den Protestantismus gewirkt hat, als vielmehr umgekehrt, was dieser auch jetzt noch in ihr wirkt. Sell schildert aber mehr die Protestanten (bzw. Katholiken) als den Protestantismus (bzw. Katholizismus). Er will eben nur die „Menschen" sehen. Das ist kein unebener Gesichtspunkt und wird von ihm fein und geistvoll durchgeführt. Aber Menschen und Sachen, Leben und Lehre, Frömmigkeit und Kirche, Sakrament, Dogma sind gar nicht so auseinanderzuhalten, wie S. sich vortäuscht.

Noch notiere ich Albert Kalthoff, Das Zeitalter der Reformation, 1907 (rein monistisch bzw. „entwicklungsgeschichtlich" erfaßt); Carl Jentsch, Christentum u. Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 1909 (der Protestantismus tritt für das Interesse und auch die Sympathie des jetzt konfessionslosen ehemaligen Katholiken stark zurück; in manchen Beziehungen berührt sich J. mit Sell); Wilh. Walther, Zur Wertung der deutschen Reformation, 1909 (Einzelaufsätze des streng lutherisch-konfessionellen Historikers); Aug. Humbert, Abbé, Les Origines de la Théologie moderne I, La renaissance de l'antiquité chrétienne (1450—1521), 1911 (recht gelehrte Prolegomena für eine Darstellung des Protestantismus und der „katholischen Neuzeit"); Horst Stephan, Die heutigen Auffassungen vom Neuprotestantismus, 1911.

S. 139 Z. 10 u. 145 Z. 60 l. Krose st. Krohe.

F. Kattenbusch.

Prudentius. — A. Mulardi, La Psychomachia di Prudentio, Pistoja 1900, und Quid rationis Prudentii Psychomachia cum Cebetis Tabula habere videatur, Potentiae 1901; F. Dexel, Des P. Verhältnis zu Vergil, Diss. Münch., Landshut 1907; F. X. Schuster, Studien zu P., Freising 1909; F. Ermini, Prudenzio. Condizioni e vicende della vita del poeta, Riv. Scienze e Teol. 5, 1909, 835—847; W. Macholz, Der Dichter P. in den Spuren Marcells von Ancyra, ThStK 82, 1909, 577—592.

G. Krüger.

Psalmen. — S. 188 Z. 35 l. נִבְלָא st. נְבֵלָא.

S. 188 Z. 45 u. 46 l.: das die zweifache Bedeutung: den Weinstock beschneiden und im Piel singen, spielen besitzt statt das im Piel die zweifache Bedeutung usw.

S. 188 Z. 57 l. ־ספ st. ספר.

S. 188 Z. 58 l. ספר־שִׁלִּשֵׁי st. ספר שלושי. **Kittel.**

Pseudepigraphen des AT.s. — Zur Literatur im allgemeinen. 2. Einleitung. Stärk, Neutestamentl. Zeitgesch., Leipzig 1907. Schürer, Geschichte d. jüdischen Volkes III [4], 1909. Bertholet, Apokryphen u. Pseudepigraphen des AT.s (in Buddes Gesch. d. althebr. Literatur [2], 1909 S. 335 ff.). Strack, Einl. in d.AT einschließlich Apokr. u. Pseudep., 6. Aufl. 1906. Sellin, Einleit. i. d. AT, 1911. Steuernagel, Einl. i. d. AT 1912.

3. Inhalt und Zweck. Bertholet, Biblische Theologie des AT.s (1. Bd von B. Stade) 2. Bd: Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi, 1911.

II. A. Die Psalmen Salomos.

Swete, The psalms of Solomon and the Greec fragments of the book of Enoch, Cambridge 1906. Gry, Le Messie des psaumes de Salomon Muséon 6, 231—248. Lindblom, Senjudiskt fromhetslif entigt Salomos psaltare, Upsala 1909. Viteau, Les psaumes de S. 1911.

Die Oden Salomos.

Literatur. 1. Text und Übersetzungen. — Harris, J. R., The Odes and Psalms of Solomon. New first publ. from the Syriac Version, Cambridge 1909. — Derselbe, 2. Aufl. 1912. — Flemming, J., Harnack, A., Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert, Leipzig 1910. — Ungnad u. Staerk, Die Oden Salomos aus dem Syr. übers. (Kleine Texte usw. Nr. 64), Bonn 1910. — Labourt, J., Battifol, P., Les odes de Salomon, traduction française et introduction historique, Paris 1911. — Diettrich, G., Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überliefert. Stichengliederung aus dem Syr. ins Deutsche übers. 9. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theol. u. Kirche hrsg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg, Berlin 1911. — Grimme, H., Die Oden Salomos syrisch-hebräisch, deutsch, Heidelberg 1911. — Frankenberg, W., Das Verständnis der Oden Sal., Beiheft z. ZatW, Gießen 1911. — Burkitt, F. C., A new ms. of the Odes of S. (Journ. Th. St. 1912, 372—385). —

2. Kritische Fragen und den Inhalt Betreffendes. — Wellhausen, GgA (Harris, The Odes and Psalms of Solomon) 1910 Juli 629 ff. — Spitta, Zum Verständnis d. Od. Sal. ZntW 1910, 193—203. 259—290. — Gunkel, Die Oden Salomos ZntW 1910, 291—328. — Schultheß, Textkritische Bemerkungen zu den syr. Oden Sal. ZntW 1910, 249—258. — Bernard, The odes of Sal. Journ. Theol. Stud. 1910, 1 ff. — Barnes, The Text of the odes of Sal. Journ. Theol. Stud. 1910, 573 ff. — Conybeare, ZntW 1911, 70 ff. — Fries, Die Oden Salomos. Montanistische Lieder aus dem 2. Jahrh. ZntW 1911, 108—125. — Loisy, La mention du temple dans les odes de Sal. ZntW 1911, 126 ff. — Newbold, W. R., Bardaisan and the Odes of Solomon (J. Bibl. Lit. 1911, 161—204). — Greßmann, Die Oden Sal., Internat. Wochenschrift f. Wissensch., Kunst u. Technik 1911. — Plooij, De „Oranten" houding in de odes van Salomo, Theol. Tijdschr. 1911, 449—462. — Kleinert, P., Zur religionsgesch. Stellung der Oden Salomos, ThStK 1911, 569—611. — Harris, J. R., The doctrine of immortality in the Odes of S., London 1912. — Vaccari, A., Le odi di Salomone (Civ. Cath. 1912, 6, 22 ff.). — Stölten, W., Gnostische Parallelen z. d. Oden S. ZntW 1912, 29 ff. — Worrell, W. H., The odes of Solomon and the Pistis Sophia (Jour. Theol. Stud. 13, S. 29—46).

Die von J. Rendel Harris 1909 aus einer syrischen Handschrift des 16. Jahrhunderts, die aus dem Tigrisland stammt, veröffentlichten 42 Oden Salomos sind das alte Apokryphum dieses Namens, das 1. von Lactantius, 2. in der Pistis Sophia, 3. in der Synopsis Sanctae Scripturae (Pseudo-Athanasius) im 6. Jahrh. und 4. in der Stichometrie des Nicephorus im Anfang des 9. Jahrhunderts erwähnt wird.

1. Lactantius zitiert Div. Institut. IV 12, 3: „Solomon in ode undevicesima ita dicit: Infirmatus est uterus virginis et accepit fetum, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo." Diese Worte stehen Ode Salomos 19, 6 (zur Verbesserung des 1. Wortes beim Syrer vgl. Frankenberg, D. Verständnis der Oden Salomos, 1911 S. 40). 2. In der Pistis Sophia (Ausgabe von K. Schmidt, Berl. Kirchen-Väter Ausgabe, 1905; Flemming-Harnack, Ein jüd.-christl. Psalmbuch, 1910 S. 3) werden 5 Oden Salomos genannt. Es sind die Oden 1; 5; 6, 7—17; 22 und 25 des Syrers. Was in der Pistis Sophia als 19. (Ode Salomos zitiert wird, entspricht der 1. Ode des Syrers, die aber bei ihm fehlt, weil die 3 ersten Blätter des Kodex abgerissen sind. Die von Burkitt jetzt bekannt gemachte syrische Handschrift (Brit. Mus. Add. 14538) gehört etwa dem 10. Jahrh. an (cf. Nestle, ThLZ 1912 Sp. 392; Harnack, ebenda, Sp. 530), ist aber leider unvollständig (Ode 17, 7—Schluß der Oden). Auch hier folgen die Oden den Psalmen S., sind mit ihnen zusammen numeriert und haben eine Überschrift (s. nachher). Die syrische Überliefe-

rung verweist die Oden in die jakobitische Kirche Ägyptens. Der Verfasser der Pistis Sophia zählt die bekannten 18 Psalmen Salomos (RE [3] 16, 235—237) und die Oden Salomos als ein Werk Salomos und numeriert die Lieder durch. Seine 19. Ode ist also die erste Ode Salomos beim Syrer. 3. Bei Pseudo-Athanasius stehen nach den alttestamentlichen Antilegomenen *ψαλμοὶ καὶ ᾠδὴ* [*ᾠδαὶ*] *Σολομῶντος* zwischen *Πτολεμαϊκά* (?) und *Σώσαννα*. 4. In der Stichometrie des Nicephorus finden sich die Oden Salomos mit den salomonischen Schriften zusammen, nämlich hinter *Σοφία Σολομῶντος* und *σοφία Ἰησοῦ Σιράχ*, die auch als salomonisch galt, als: *ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος στιχ΄., βρ΄*.

Bei Pseudo-Athanasius und Nicephorus bilden die Psalmen und Oden ein Buch, wie auch in der Pistis Sophia und beim Syrer, nur daß beim Harris'schen Syrer die Oden vor den Psalmen Salomos stehen. Daß nun die syrischen Oden wirklich die Oden der Patristik sind, hat Harris (S. 5), abgesehen von den schon berührten Beweisen, obendrein noch aus der Stichenzahl bei Nicophorus gefolgert. Bei letzterem zählen Psalmen und Oden 2100 Stichen. Davon entfallen auf die 18 Psalmen Salomos 950 Stichen, so daß für die Oden 1150 Stichen bleiben. Das deckt sich aber mit dem Umfang, den die Oden und Psalmen beim Syrer haben (vgl. Flemming-Harnack S. 7).

Zur Zeit des Lactantius und der Pistis Sophia werden Psalmen und Oden Salomos zum AT gerechnet. Die Oden müssen also etwa schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts kanonisches Ansehen genossen haben und können nicht viel später als auf die Mitte oder das Ende des 2. Jahrhunderts angesetzt werden. Nun sind die Psalmen Salomos bekanntlich zur Zeit des Pompejus geschrieben. Soweit sich sehen läßt, sind die Oden in der alten Überlieferung immer den Psalmen nachgefolgt. Für die Oden bleibt also für die Altersbestimmung die Zeit von 50 v. Chr. bis 200 n. Chr. offen. Während nun über die Psalmen Salomos hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zur jüdischen Literatur kein Zweifel mehr besteht, ist der Ursprung der Oden Salomos, ob jüdisch oder christlich, sehr umstritten. Harris, der glückliche Entdecker der Oden, urteilte, daß sie judenchristlich, aber einem Christentum zuzuweisen seien, das dem Judentum noch so nahe stehe, daß einzelne Lieder rein jüdisch sein könnten. Wegen ihres halbjüdischen Charakters möchte er sie womöglich in das apostolische Zeitalter oder in die nächsten Zeiten bald darauf einreihen. Für eigentlich jüdische Herkunft der Lieder ist besonders Harnack eingetreten. Er hält die Oden für älter als das 4. Evangelium und meint wegen der Erwähnung des Tempels 4, 3, womit nur der Jerusalemer Tempel gemeint sein könne, der hier als noch bestehend vorausgesetzt werde, seien die Oden vor 70 n. Chr. entstanden. Für jüdische Lieder galten die Oden Salomos auch Spitta, Diettrich und Grimme. Wie Harnack nehmen die genannten Forscher aber eine Reihe christlicher Interpolationen an, insbesondere da, wo der christliche Messias oft plötzlich in den Zusammenhang hineinspringt. Für unmittelbar christlichen Ursprung der Oden haben sich u. a. Wellhausen, Gunkel, die Katholiken Labourt und Battifol, ferner Conybeare, Fries und namentlich Frankenberg ausgesprochen. Wellhausen (GgA 1910, 629—641) läßt die Lieder unter dem Einfluß des 4. Evangeliums entstanden sein, Gunkel (ZntW 1910, 291 ff.) weist sie gnostischen Kreisen zu, Labourt und Battifol lassen sie doketisch sein, Conybeare (ZntW 1911, 70 ff.) und Fries (ebenda S. 108 ff.) montanistisch; nach Frankenberg sind sie aus der Gedankenwelt der alexandrinischen Gelehrten hervorgegangen. Nach Burkitt ist die syrisch-jakobitische Gemeinde Ägyptens die Heimat der Lieder. Auch der jüdische Gelehrte Perles (Orient. Lit.-Zeitung 1912 Sp. 26—28) hält die Lieder für christlich. Er meint, wer mit dem jüdisch-griechischen Schrifttum genügend vertraut sei, könne sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er „hier vor einer dem Judentum völlig fremden eigenartigen Mystik" stehe.

Daß man über die Frage, ob jüdische oder christliche Lieder, eigentlich streiten kann, liegt an dem eigentümlichen Gepräge der Lieder. Sie weisen weder die Züge des Durchschnittschristentums, noch des vulgären Judentums auf. „Gesänge, in denen der Name Jesu, sein Kreuz und Leiden, sein Wort und Vorbild ebenso vollständig fehlen, wie alle Gedanken von Sünde, Buße, Taufe, Vergebung, in denen ferner die Worte (bzw. Gedanken) „Kirche", „Bruderschaft", „Gemeinschaft" usw. nicht vorkommen, die dagegen erfüllt sind von *φῶς, ἀγάπη, ζωή, γνῶσις, ἀνάπαυσις* und *ἀφθαρσία* .... gehören mindestens nicht dem großen Strome christlicher Entwicklung an" (Harnack a. a. O. S. 74). Aber ebenso gewiß ist, daß Lieder, die Ausdrücke wie Gesetz, Zeremonien, Opfer, Fasten, Beschneidung und Sabbat vermeiden und von Mose, Sinai, David, Jakob, Israel, Levi und den Schriftgelehrten nicht reden, lauter Begriffe und Namen, die zu den wichtigsten

Merkzeichen des nationalen und rabbinischen Judentums gehören, nicht an der breiten Heerstraße desselben gewachsen sein können.

Soweit ich urteilen kann, ist mir der christliche Ursprung der Lieder auch beifallswürdig. Daß die Oden Salomos mit den allerdings jüdischen Psalmen Salomos in der christlichen Überlieferung zusammengestellt sind, beweist für ihren jüdischen Ursprung so wenig etwas als die Verwertung des 4. Evangeliums durch die Valentinianer für den gnostischen Ursprung desselben.

Die Oden Salomos sind keine historischen oder politischen, sondern ausgesprochen religiöse Lieder. Als solche haben sie eine schillernde, mystische Färbung. Ihr Ziel ist die Vergottung der menschlichen Seele. Der Eindruck der Oden ist durchaus einheitlich. Selbst wenn man die von Harnack u. a. als spezifisch christlich bezeichneten Partien heraushebt, bleibt der große Rest gleichartig: es ist Mystik, die alles durchdringt. Die Lieder enthalten „fast lauter Kundgebungen jubelnder Freude; sie schließen alle mit Halleluja" (Wellhausen a. a. O. S. 639). Der Sänger sehnt sich nicht bloß nach der Gottesgemeinschaft, sondern er erfährt sie bereits. Er beschreibt die Widerstände auf dem Weg zur Erreichung des Zieles und die beseligenden Folgen des erlangten Heiles. Dieses göttliche Leben ist nicht ein planloses oder einmaliges Herumschwärmen der Seele in himmlischen Regionen, sondern ein dauerndes Ruhefinden, ein beständiges Sich-freuen in Gott, ein Befreitsein von Finsternis, Irrtum und Sünde, ein Leben in Liebe, Eintracht, Freude, Friede, Erkenntnis und Licht. Eine solche Mystik oder Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch ist durchaus nicht spezifisch jüdisch, sondern sie ist hellenistisch, oder heidnisch, bzw. christlich.

Der siegreiche Jubel nun, der in den Oden Salomos aus dem Herzen des Sängers im Liede durchbricht, beruht auf einem besonderen Gotteserlebnis. Diese Gotteserfahrung ist nicht zukünftig, sondern gegenwärtig. Und da brauchen wir bei der Frage, ob die Lieder jüdisch oder christlich sind, nicht lange zu verweilen. Der Jude schaut die Gottesnähe von ferne, die der Christ durch Jesus bereits gefunden hat. Ohne daß Jesus unmittelbar in den Oden Salomos genannt wird, sind sie christliche Lieder, deren Gottesbegriff auch von dem jüdischen weitab liegt. Sie beschreiben das neue oder das göttliche Leben, das durch Christus den Gläubigen zuteil wird, 41, 3. Dies geschieht unter verschiedenen Bildern. Ein großer Tag ist für die Gläubigen angebrochen, 41, 4. Unsterbliches Leben und unvergängliches Wesen ist ihnen gegeben, 28, 7. 40, 8. Das Joch der Liebe ist ihnen nun auferlegt, 42, 8. Die Erlösten sind die Gekrönten, 17, 1. Sie sind nun befreit aus Verderben und Hölle, 42, 15 ff. Wohl gibt es für sie noch schwere Kämpfe, es ringen die oberen und unteren Kräfte; schließlich müssen die letzteren nachgeben. Die Erlösung ist zuweilen als ein Aufstieg zum Licht aufgefaßt 35, 8. 38, 1. Das Herz der Geretteten hüpft vor Freude, wie das Kind im Mutterleibe hüpft, 28, 3. Der Liebende hat den Geliebten gefunden, 3, 8. Der Erlöste wird zum Licht und zum Sohn Gottes, 36, 3, oder zu einem der Gott nahestehenden Engel, 36, 6. Die Gläubigen finden Ruhe (ἀνάπαυσις) 11, 10. 28, 4. Sie führen ein paradiesisches Leben, 11, 14. Gott wohnt in den Erlösten, 32, 1, denen nichts, kein Schwert oder Säbel, etwas anhaben kann, 28, 5 (vgl. Rö 8, 1). Der Anfang des neuen Lebens wird nicht etwa durch die Beschneidung, sondern durch den Heiligen Geist gemacht, 11, 2, der die göttliche Natur den Gläubigen in dem Wort mitteilt. Das Wort ist das Gefäß oder der Becher, und die darin befindliche Milch ist das göttliche Wesen, das dem Christen zuteil wird, 19, 1. 19, 6 ff. schildert dann das weitere Schicksal des in der einzelnen Menschenseele zum Sohn Gottes werdenden himmlischen Logos. Die Jungfrau, d. h. die menschliche Seele (Frankenberg a. a. O. S. 86), nimmt gierig die göttliche Milch auf, wird schwanger und gebiert, wird Mutter mit vielen Gnaden. Sie gebiert den Sohn ohne Schmerzen. So dringt auch 6, 2 der Geist in die Erlösten. Mit dem Sohn, der in der Vollendung des Vaters erschienen ist, geht das Licht auf, 41, 14 ff. Wie der Bacchant schließlich zum Bacchus, so wird der Christusjünger zum Christus! 4, 3 betet der Sänger als Sprecher der ἐκκλησία, daß ihm Gott seine Gnadengegenwart nicht entziehe (Frankenberg a. a. O. S. 70). Er ist ein gefügiges Werkzeug des Geistes geworden, wie eine Zither, über die mühelos die Hand des Spielenden gleitet, 6, 1. Dasselbe Bild findet sich bei Montan PRE 13, 420 Z. 39 40. Der Überschwang der göttlichen Gnade reißt wie ein Strom alle Hindernisse in dem Menschen nieder und bringt alles zum Tempel, 6, 8. Der erlöste und erneuerte Mensch ist der wieder aufgegrabene Tempel Gottes.

Das Subjekt in den Oden Salomos ist die einzelne gerettete Seele, die zugleich im Namen der übrigen spricht. Die Gläubigen sind untereinander durch die Einheit des Geistes verbunden, ohne der äußeren Mittel des Zusammenschlusses schon zu bedürfen. Wie bei Philo die Tatsachen der israelitischen Heilsgeschichte in allegorisch-symbolischer Weise in

einzelne Seelenvorgänge umgedeutet werden, so tritt in den Oden Salomos der historische Christus zurück, die Heilsgeschichte der Evangelien ist stillschweigend vorausgesetzt und anerkannt, aber sie wird von den Sängern in das Geistige, Gegenwärtige und Ewige transponiert. Dadurch nun daß der in der einzelnen Menschenseele geborene und sich entfaltende Christus, oder der λόγος, ganz nach dem Vorbilde des duldenden und schließlich emporkommenden Gerechten in den kanonischen Psalmen des AT.s gezeichnet wird (Frankenberg a. a. O. S. 3), nehmen die Oden Salomos ein alttestamentlich-jüdisches Gesicht an. Dieser Biblizismus berechtigt aber noch nicht, die Oden Salomos dem Semitismus zuzuweisen. Denn die Sprache der Lieder ist ursprünglich griechisch gewesen, der syrische Text ist erst eine Übersetzung des griechischen, der selbst auf kein semitisches, hebräisches oder aramäisches Original zurückgeht, sondern an der Sprache der LXX seine Parallele hat. Die Oden Salomos weisen keine eigentlichen Semitismen auf. Der griechische Psalter ist in den Oden Salomos so umgedeutet, wie es in der alexandrinischen Schule geschah, worauf besonders Frankenberg aufmerksam gemacht hat. Die Lieder sind ein Produkt der im Anschluß an Gedanken und Wendungen Philos sich entwickelnden christlichen Mystik und Gnosis. Sie stammen wohl aus der gleichen Atmosphäre wie das 4. Evangelium, vielleicht geradezu sich an dasselbe anlehnend, und sind in die Zeit einzurücken, die zwischen Philo, dem Vorläufer, und Plotin, dem Begründer des Neuplatonismus liegt. Im Unterschied zu dem bloß gelegentlichen Schauen und Erleben der Gottheit durch den jüdischen und den heidnischen Mystiker ist in den Oden Salomos das Gotterleben ein Verharren in einem Zustand. Welcher christlichen Denomination näher nun die Oden Salomos zuzuweisen sind, ist zunächst nicht zu sagen — nur die allgemeine Geistesrichtung, die kurzweg als mystisch-gnostisch sich bezeichnen läßt, ist vorab erkennbar.

B. Der äthiopische Henoch.

1. C. Der äthiopische Text. Charles, The Ethiopic version of the book of Enoch, Oxford 1906. — d) Übersetzungen zu c). Le livre de Henoch. Trad. sur le texte éthiop. par Martin, (Delaporte, Francon, Legris, Pressoir), Paris 1906. — Charles, The book of Enoch or 1 Enoch translated from the editors ethiopic text, Oxford 1912. — 2. Kritische Fragen. Gry, Le roi Messie dans Henoch, Muséon 1905, 129—139. — Barth, D. Tendenz d. Buches Henoch, Schweiz. Theol. Zeit. 1905, 137—157. — Moulin, Les Doctrines du livre d'Hénoch (Rev. du clergé franç. 1906, 561—592). — Appel, Die Komposition d. äth. Henochbuches, Gütersloh 1906. — Burkitt, Four notes on the book of Enoch. For. Theol. Stud. 1907, 444—447. — Gry, Les paraboles d'Hénoch et leur Messianisme, Paris 1910. —

5. Der slawische Henoch.

Förster, Adams Erschaffung u. Namengebung. Ein lat. Fragment des sog. slaw. Henoch, Arch. f. Rel.-Wiss. 1908, 477—529.

6. Die Himmelfahrt Mosis.

1. D. Text. Clemen, Die Himmelfahrt des Mose, hrsg. Bonn 1904. — 2. Kritisches. Kalisch, D. Entstehungszeit d. Apk. Mosis, ZntW 1905, 109—134. Lagrange, Rev. Bibl. 1905, 481 ff. Sigwalt, Bibl. Zeitschr. 1910, 372 ff.

7. IV. Esra.

1. Text. Bruyne, Un manuscr. complet de IVe Esdras, Rev. Bénédict. 1907, 254—257. Violet, Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). 1. Teil. Die Überlieferung. Hrsg. im Auftr. d. Kirchv. Komm. d. Kgl. Preuß. Akad. usw. 18. Bd, Leipzig 1910. — 2. Historisch-Kritisches. Muirhead, The eschatology of 4 Esdras Ex. Tim. 1907, 406—409. — Box, G. H., The Ezra-Apocal.: being chapt. 3—14 of the book commonly known as 4 Ezra. With pref. note by W. Sanday, London 1912.

8. V. Esra.

Labourt, Le cinquième livre d'Esdras. Rev. Bibl. 1909, 412—434. Lagrange, Rev. Bibl. 1905, 481 ff. Sigwalt, Bibl. Zeitschr. 1910, 372 ff.

23. Die Testamente der 12 Patriarchen.

1. Zum Text. Charles, The Testaments of the Twelve Patriarchs. Transl. from the Editors Greek Text etc., London 1908. — 2. Kritische Fragen. Charles u. Cowley, An early source of the Testaments of the Patriarch. Jew. Quart. Rev. 1907, 566—583. — Charles, The Testaments of the Twelve Patriarchs in Relation to the NT. Expos. 1909, 111—118.

33. Die Jubiläen.

Martin, Le livre des Jubilés. Rev. Bibl. 1911, 321—344.

34. Martyrium Jesajas.

Martin, Ascension d'Isaïe. Orient. Lit.-Zeitg. 1908, 220—222. — Bosse, Zur Er-

klärung der Apokalypse der Ascens. Jesajas, ZntW 1909, 320—323. Tisserant, Ascension d'Isaïe, 1909. **Beer.**

Pürstinger, Berthold. — Greinz, B. P., Bischof von Chiemsee (1465—1543) in Mt der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde XLIV 1904 S. 273—328 (auch separat erschienen, Salzburg 1904). (Aus archivalischen Quellen wird hier beigebracht, daß P. in Perugia Kirchenrecht studierte und zuerst 1486 als clericus Salisburgiensis genannt wird. 1514 gab er ein neues Brevier für seine Diözese heraus. Sep. Abdruck S. 12. Sein Testament ist S. 21 ff. abgedruckt.)

Ein gleichzeitiges Porträt im Stifte S. Peter zu Salzburg (Abb. einer Kopie auf dem Titel des Antiquarischen Katalogs Nr. 45, 1906, von Alois Hilmar Huber in Salzburg). **Johannes Ficker.**

Pulcheria. — Das Synaxar zum 10. Sept. (S. 33 Delehaye) betont die Eheenthaltung und rühmt das Verdienst um die Synode von Chalkedon; vgl. die Gedächtnisfeier in der Sophienkirche am 17. oder 18. Febr. (S. 469. 472) und in der Apostelkirche am 7. Aug. (S. 872). Über ihre Statuen s. Scriptores originum Constantinopolitanarum ed. Preger 37, 38, 52. Sie gilt als Stifterin der Blachernenkirche und vieler anderen Kirchen von Byzanz, ebd. 241, 215, 239. **von Dobschütz.**

Q.

Quäker. — G. Fox, Aufzeichnungen u. Briefe des ersten Quäkers. In Auswahl übersetzt v. M. Stähelin. Tübing. 1908. J. Rowntree, Society of Friends. Its Faith and Practice. London 1901. — J. Sharpleß, Präsident des Haverford College, gibt in der englischen Bearbeitung dieser Encyklopädie für den Bestand der „Gesellschaft der Freunde" i. J. 1904 folgende Zahlen an:

Orthodoxe: in Amerika	92 265	
in Großbritannien	21 890	
		114 155
Hicksiten (s. S. 370, 31 ff.) 1900		21 356
Wilburiten (seit 1840) 1900		4 561
		140 072
dazu auf dem Missionsgebiet		5 767
	Insgesamt:	145 839

S. 356 Z. 33 l. 1859 st. 1839. **Hauck.**

Quesnel, Paschasius. — Die ziemlich verwickelte Geschichte des Buches von Quesnel, Réflexions morales, ist, wie es scheint, endgültig durch die Untersuchungen von A. Maulvault geklärt worden. Aus dem Répertoire alphabétique des personnes et des choses de Port-Royal par A. Maulvault (Paris, Honoré Champion, 1902) S 226—231 und aus schriftlichen Mitteilungen des Herrn A. M. entnehmen wir folgendes: Im Institut der Väter des Oratoriums las man fleißig in einer kleinen Sammlung von Worten Jesu Christi, mit einigen kurzen lateinischen Bemerkungen von P. Jourdain, dem ersten Direktor des Instituts. Quesnel bekam von seinen Oberen den Auftrag, diese Bemerkungen ins Französische zu übersetzen. Er hielt es aber für zweckmäßig, das Werk zu überarbeiten und mit neuen Reflexionen zu bereichern. Die Arbeit wurde zum erstenmal in einem Bändchen in 24° gedruckt unter dem Titel: Les Paroles de la Parole incarnée J.-C. N. S., tirées du Nouveau Testament, par M. L. H. D. L. (Louis Henri de Loménie, ein Kollege Q.s, Besitzer des Druckprivilegs) Paris, Savreux, 1668. Ein frommer Adeliger, der Marquis von Laigue, meinte, daß es nützlich sein werde, ähnliche Bemerkungen über den ganzen Text der vier Evangelien zu schreiben, und forderte Q. zu diesem Unternehmen auf. Laigue empfahl auch das Buch dem Bischof Vialart von Châlons. Der Bischof ließ das Buch mit den Zusätzen gründlich untersuchen und schickte darnach an Laigue seinen Hirtenbrief des 9. November 1671, der am Eingang

des Buches gedruckt werden sollte. Das Werk erschien dann sehr erweitert mit dem Titel: Abrégé de la Morale de l'Evangile, ou Pensées chrétiennes sur le texte des quatre Evangiles, pour en rendre la lecture et la méditation plus faciles à ceux qui commencent à s'y appliquer, Paris, Pralard, 1671, 1 Bd in 12°. — Im Jahre 1679 erschien eine „Troisième édition augmentée“, Paris, 3 Bde in 12°. — Von verschiedenen Seiten dazu aufgefordert, schrieb Q. eine Fortsetzung über die AG, die apostolischen Briefe und die Offenbarung Joh. Diese Fortsetzung erschien 1687, 2 Bde in 12° — Endlich veranstaltete Q. eine Gesamtausgabe mit bedeutenden Erweiterungen und diese erschien unter dem Titel: Le Nouveau Testament en français, avec des Réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture et la méditation plus faciles à ceux qui commencent à s'y appliquer. Augmentée de plus de la moitié dans les Evangiles en cette dernière édition. Imprimé par l'ordre de Monseigneur l'Evêque et Comte de Châlons, Pau de France. Qui estoit sous le titre de Morale de l'Evangile et des Epîtres de Saint-Paul. A Paris, chez André Pralard, 1692; 4 Bde in 8°. (Man begegnet Exemplaren mit verschiedenen Jahreszahlen, 1691, 1693, 1694 und 1695. Alle gehören aber derselben Ausgabe). — Im Jahre 1699 endlich wurde eine neue Ausgabe laut Verfügung und unter Leitung von Noailles, Erzbischof von Paris, 4 Bde in 8°, veröffentlicht. Seitdem erschienen zahlreiche neue Ausgaben, 1702, 1705, 1727, 1736 usw., und noch zahlreichere Auszüge unter sehr verschiedenen Titeln, 1700, 1701, 1702, 1705, 1711, 1716 usw. Sie zeigen aber keine wesentliche Änderung auf. — Es sei noch erwähnt, daß Q. ähnliche Reflexionen über das AT, Stücke, die im Missale Romanum vorkommen, geschrieben hatte, die 1716 gedruckt werden sollten. Die Handschrift aber, von Brüssel nach Paris gesendet, ging spurlos verloren und der 82 jährige Verfasser konnte sie nicht wieder schreiben.

E. Vaucher (nach Mitteilungen des Herrn Pastor Maulvault).

R.

Rabulas. — Literatur: F. C. Burkitt, Early Eastern Christianity, 1904 bes. S. 49 bis 54, 110—114, 143—150; deutsch von E. Preuschen; L. Köhler, Das Leben und die kirchliche Wirksamkeit des Bischofs Rabbula von Edessa nach syrischen Quellen (Syrische Literatur- u. Kulturstudien I in: Schweizer Theol. Zeitschrift 25, 5(1908), 213—224; Schlußf.); Ders., zu den Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa (ebenda S. 210—213). Dictionary of Christian Biogr. IV 532—534; O. Bardenhewer, Patrologie 1901, 323 f., 347 f. Im 4. Bd seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur will Bardenhewer die Syrer behandeln. Zu Rabulas als Schöpfer der Peschito (S. 394 Z. 46 ff.), s. JTS VII 2. Ob die von Littmann, Semitic Inscriptions, 1905 mitgeteilte Inschrift: „Rabula machte den Thron. Sein Andenken im Segen“ sich auf diesen R. beziehe, fragt E. Preuschen (Berl. Philol. Wochenschrift 1907, 42 Sp. 1335). **Eb. Nestle.**

Radbert, Paschasius. — Über den Matthäuskommentar ist die wertvolle Untersuchung von E. Schönbach in den SWA 146. Bd 4. Hft. S. 145 ff. zu vergleichen. M. Manitius, Geschichte der lat. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 401—411. **Hauck.**

Ranke, Ernst. — E. Hitzig, E. C. Ranke. Ein Lebensbild gezeichnet von seiner Tochter. Leipz. 1906; vgl. dazu meine Anzeige in der ThLZ, auch A. Dove, L. v. Ranke. Zur eigenen Lebensgeschichte 1890. **G. Heinrici.**

Raskolniken. — Konr. Graß, Die russischen Sekten. I. Die Gottesleute oder Chlüsten nebst Skakanen, Maljowanzü, Panijaschkowzü u. a. Leipzig 1907. II, 1 Die Weißen Tauben oder Skopzen nebst Geistlichen Skopzen, Neuskopzen u. a. Gesch. der Sekte bis zum Tode des Stifters. Leipzig 1909. **Bonwetsch.**

Rationalismus und Supranaturalismus. — S. 450 Z. 37 l. 1707 st. 1767.

Ratramnus. — M. Manitius, Gesch. der lat. Literatur des MA. 1. Teil München 1911 S. 412—417. A. Nägle, Ratramnus u. die h. Eucharistie. Zugleich eine dogmatisch-histor. Würdigung des ersten Abendmahlsstreits. Wien 1907. Manitius bemerkt, daß die Schrift de corp. et sang. domini im Katalog von Lobbes 1049 genannt ist, S. 415. Dieses Kloster besaß sie also. Zwei weitere Handschriften sind S. 416 genannt. **Hauck.**

Ratz, Jakob, gest. 1565. — Lit. Bl. f. w. KG 1907, 1—14.

Ratz ist vielleicht zwischen 1548 und 1552, also zwischen Neuenstadt und Pforzheim noch auf einer dritten Stelle gewesen, auf welcher er sich in die durch das Interim geschaffenen Verhältnisse schickte, aber evangelisch predigte, wie später in Heilbronn. Kaum denkbar ist, daß ein so selbstbewußter Mann, wie Ratz, sich willig in die Unterordnung unter den viel jüngeren Jak. Heerbrand gefunden hätte, als dieser 1556/57 die Superintendentur in Pforzheim übernahm. Es bleibt aber, wenn Ratz damals seine Entlassung nahm, eine Lücke in seinem Lebensgang. Denn erst am 11. April 1559 taucht er wieder als ein stellenloser Mann auf, der in völliger Anspruchslosigkeit und ungewohnter Bescheidenheit dem Rat in Heilbronn seine Dienste anbot, wenn man ihm dort für seine Familie den Aufenthalt für etwa 5 Wochen gestatte. Er erbot sich ohne Belohnung den Kirchendienern mit Predigen und Sakramentsverwaltung an die Hand zu gehen. Er mochte hoffen, innerhalb der 5 Wochen einen Ruf nach auswärts zu bekommen. Allem nach wartete er auf eine Anstellung durch Ottheinrich in der Pfalz; aber Brenz soll diesen Fürsten vor Mardern (Peter Martyr), Mäusen (Wolfg. Musculus) und Ratten (J. Ratz) gewarnt haben. Ratz gelang es sofort, durch seine erste Predigt eine Anstellung in Heilbronn zu gewinnen und sich immermehr Anerkennung, ja die volle Nachfolge Molthers zu verschaffen, wobei ihm unangenehme Streitigkeiten mit dem Verweser des Predigtamts, dem früheren Pfarrer Dietz (Bd 11, 197 ff.) nicht erspart blieben. Hierbei bewies er seine frühere dialektische Gewandtheit und seinen Scharfsinn, aber auch seine selbstbewußte Art aufs neue. Seit 1563 scheint er gekränkelt zu haben, doch wurden seine Predigten in der Passionszeit (1564) sehr wert gehalten. Er starb 1565, wohl Anfang März. **G. Bossert.**

Ratzeburg, Bistum. — K. Schmaltz, Die Begründung u. Entwickelung der kirchl. Organisation Mecklenburgs. Jahrbb. des Vereins f. Mecklenb. Gesch. 72. Jahrg. 1907 S. 111 ff. u. S. 195 ff. **Hauck.**

Rechtfertigung. — An neu erschienener Literatur ist nachzutragen: Zum biblischen Stoff die seitdem erschienenen biblischen Theologien von Feine (2. Aufl. 1912), Schlatter (1909/10) u. Weinel (1911), sowie Deißmann, Paulus 1911, Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, StKr 1912. Aus den neu erschienenen Kommentaren sind besonders die Ausführungen in Zahns Komm. zum Römerbrief (1910) S. 204 ff. über den Begriff des *δικαιοῦσθαι* herauszuheben. Die Tatsache freilich, daß der rein passivische Sinn des Worts in einen mehr intransitiven übergeht, scheint mir das sachliche Recht des forensischen Verständnisses der Rechtfertigung nicht zu berühren, so gewiß es doch eben das Urteil Gottes ist, durch das ein Mensch vor ihm als gerechter zu stehen kommt. Für die geschichtliche Entwicklung, wie für das systematische Verständnis des Begriffs sind besonders nachzutragen: Kunze, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie, 1908. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 1905. Ders., Was hat d. Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? 1907. E. Cremer, Die bleibende Bedeutung der Rechtfertigungslehre in „Was ist Christentum?" 1907. Riggenbach, Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben im Kampf der Gegenwart, 1907, 2. Aufl. 1912. Schäder, Schriftglaube u. Heilsgewißheit, 1908. E. Rietschel, Lutherische Rechtfertigungslehre oder moderne Heiligungslehre? 1909. Scheel, Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief, in „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte", 1910. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1912. Kähler, Die Heilsgewißheit 1912. **Ihmels.**

Redenbacher, Wilhelm. — S. 517 Z. 54 l. Oberpfalz st. Opferpfalz.

Reformkatholizismus, s. d. Art. Modernismus oben S. 170, 32 ff.

Regensburg, Bistum. — A. Ebner, Die ältesten Denkmale des Christentums in Regensburg, Verh. des Hist. Ver. der O.Pfalz 45. Bd. Germania pontificia c. A. Brackmann. V. I.

Provincia Salisburg. Berlin 1911 S. 267—327. M. G. Necrologia Germaniae t. III. ed. F. L. Baumann, Berlin 1905. J. Doll, Die Anfänge der bair. Domkapitel, Beiträge z. Gesch. des EB. München NF 4 S. 36 ff. **Hauck.**

Regino, Abt v. Prüm. — M. Manitius, Gesch. der lat. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 695—701. **Hauck.**

Reich Gottes. — S. 794 Z. 19 l. Bd VI st. Bd V.

Reinigungen. — Bei der Wiederholung der Behauptung, daß der Beischlaf nach dem AT als absolut verunreinigend gelte (Stade, Alttestl. Theol. 1, 140), ist kein Beweis gegeben, aber der in Bd XVI 566 f. erbrachte Gegenbeweis ignoriert worden.

Der Artikel bedarf aber hauptsächlich in bezug auf die Kritik einer Ergänzung, die in ihm (S. 575, 14—25) an der totemistischen und dämonistischen Ableitung der alttestamentlichen Vorstellungen von „rein und unrein" geübt worden ist.

Zunächst die totemistische Ableitung hat erstens alle die Schwierigkeiten gegen sich, die überhaupt der Annahme, daß Totemismus eine Vorstufe der prophetischen Religion Israels gewesen sei, anhaften und die in meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt" (1912), 61—63 entfaltet sind. Zweitens aber kommen noch folgende spezielle Bedenken hinzu. a) Den Mitgliedern eines totemistischen Clan ist es nicht nur verboten, die betreffenden Totemtiere zu essen, sondern auch, sie zu töten. Ein solches Verbot finden wir aber im ganzen AT nicht. Nun erzählt allerdings Plutarch (Quaestiones conviviales 4, 5 f.), daß die Juden es als ebenso verboten betrachteten, das Schwein zu töten, wie es zu essen. Aber abgesehen davon, daß einer so vereinzelt dastehenden Angabe mit Vorsicht zu begegnen ist, wäre diese Angabe selbst im Falle ihrer Richtigkeit kein Beweis dafür, daß man in Israel den sämtlichen anderen unreinen Tieren gegenüber das Töten unterlassen oder gar verboten habe. — b) Ferner ist darauf hinzuweisen, daß die auf totemistischer Basis stehenden Geschlechter die Gewohnheit haben, zu einem gegebenen Zeitpunkt, im allgemeinen, wenn die neue Generation des Totemtieres groß zu werden beginnt oder wenn die Totempflanze sich reif zur Ernte zeigt, ihr Totem doch zu verspeisen. Bei den durch das israelitische Gesetz verbotenen Tieren ist aber das Verzehren für alle Zeiten verboten. Wären die alttestamentlichen Speiseverbote (Le 11, Dt 14, 4 ff.) aus dem Totemismus zu erklären, so müßte sich eine entsprechende Vorschrift nachweisen lassen. Ihr völliges Fehlen spricht gegen eine solche Erklärung, wie auch schon von Levy in einem Artikel „Du totémisme chez les Hébreux" (Revue des Études Juives XLV S. 20) hervorgehoben worden ist. — Übrigens woher weiß man, daß es sich bei den israelitischen Vorstellungen von unreinen Tieren um „Überlebsel" handelt und nicht vielmehr um allgemein menschliche Triebe, die in der Entwicklung stehen geblieben sind, während andere Völker sie zum Totemismus fortgebildet haben? Diese Frage ist gewiß mit Recht von M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques (1905) S. 113, aufgeworfen und verneint worden.

Sodann die dämonistische Anschauung vom Ursprung der im AT erwähnten unreinen Dinge und Zustände wird in erster Linie von Will. Robertson Smith in „Die Religion der Semiten" S. 112 ff. vertreten. Daß diese Dinge und Zustände aus dem Tabuismus (meine Geschichte 62, 364 f.) zu erklären seien, geht für ihn — a) daraus hervor, daß sie „mit dem Geiste der hebräischen Religion nichts gemein haben" (a. a. O. 113), „denn auf den göttlichen Willen zurückgeführt, würden sie gänzlich willkürlich und bedeutungslos sein" (S. 112). Aber das ist erstens unbewiesen (vgl. im Gegenteil oben S. 574 f.), und zweitens ist es auch kein Gegensatz zu totemistischem oder dämonistischem Ursprung der Vorstellungen von den unreinen Erscheinungen. Die Verbote unreiner Dinge konnten als Verbote Jahves formuliert werden, wenn sie auch aus natürlichen traditionellen Anschauungen stammten, ohne aber gerade auf Dämonenglauben zurückzugehen. Denn auch in bezug auf andere Arten des Verhaltens, die zuerst als Äußerungen natürlicher Pietät übernommen und nicht als Gebote Jahves eingeführt sind, wie z. B. das Opfern oder Altarbauen usw. (in meiner Geschichte 92), sind dann später genauere Vorschriften im Rahmen des alttestamentlichen Kultusgesetzes gegeben worden. So konnten auch alte Gewohnheiten in bezug auf unreine Tiere oder Zustände später im alttestamentlichen Kultusgesetz sozusagen legitimiert werden, aber sie brauchten nicht früher auf dämonistischen Voraussetzungen zu beruhen. — b) Ferner behauptet Smith: „Die Unzulänglichkeit der Gesetze betreffs der Unreinheit ist vom Standpunkt der geistigen Religion aus offenkundig" (a. a. O. S. 114). Aber in diesem Satze zeigt sich ein Einschlag von unhistorischer Anschauung. Denn die alttestamentliche Religion ist gar

nicht von vornherein eine vollständig geistige Religion, sondern eine vom Äußerlichen zum Innerlichen aufsteigende. Sie rechnet ja zuerst die physische Reinlichkeit direkt zu den religiösen Pflichten (Ex 19, 10) und schließt die Eunuchen aus der Jahvegemeinde aus (Dt 23, 2) usw. und schreitet in allen diesen Beziehungen zur Geistigkeit fort (Jo 2, 13; Jes 56, 3 usw. in meiner Geschichte 327, 382). Folglich konnten in dieser Religion auch zuerst unreine Dinge und Zustände als gottmißfällig hingestellt sein, bis es dann z. B. hieß: „Entfernt die Vorhäute eures Herzens!“ (Jer 4, 4).

Aber auch im einzelnen besitzt die Behauptung vom einstigen dämonistischen Ausgangspunkt der alttestamentlichen Vorstellungen über unreine Zustände teils keine positiven Belege und teils Hindernisse.

Denn zunächst die Zustände der Wöchnerin (Le 12) und der von geschlechtlichen Ausflüssen betroffenen Personen (Le 15) sollen „nach altem Glauben die Wirkungssphäre bestimmter Geister“ bilden (Stade, Alttestl. Theol. 1,140). Aber wenn jene Behauptung betreffs der Wöchnerin richtig wäre, so müßte auch das Produkt des Gebärens für unrein gegolten haben. Aber davon, daß das Neugeborene als unrein angesehen worden wäre und infolgedessen einer Reinigung bedurft hätte, finden wir im AT keine Spur im Gegensatz zu primitiven Völkern, wo das der Fall zu sein pflegt. So gehörten bei den Polynesiern (nach Waitz-Gerland 6, 346) auch die neugeborenen Kinder der Gottheit an und waren daher ebenso streng tabu, wie die Wöchnerin. Nach Jevons (An introduction to the History of Religion 1896, 76) werden bei den Djaken Mutter und Kind als Beute böser Geister angesehen. Auch bei den Kariben sind sie tabu und müssen daher beide gereinigt werden. Auch bei den Griechen und Römern wurde das Kind für unrein angesehen (Makrobius, Saturn. 1, 16; Plut., Quaest. Rom. 102 nach Sommer, Bibl. Abhandlungen 330 f.). Aber bei den Israeliten ist von der Unreinigkeit des Neugeborenen nicht die Rede. Auch die Beschneidung kann ja nicht als ein Akt der Beseitigung solcher Unreinigkeit angesehen werden, weil sonst der Beschneidung der Knaben ein entsprechender Akt bei den Mädchen zur Seite stehen müßte. Aber ein Parallelakt zur Beschneidung ist bei Mädchen zwar unter vielen andern Völkern üblich: in einem großen Teile Afrikas, unter den Malaien namentlich auf Java, ferner in Peru usw.; vgl. Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics III (1910), 667 f. Indes bei den Israeliten findet sich davon keine Spur. Ferner besitzt die dämonistische Ableitung der Unreinheit der Wöchnerin ein Hindernis in der Tatsache, daß gerade Jahve es ist, der nach alttestamentlicher Vorstellung den Mutterschoß öffnet (Gen 29, 31; 30, 22) oder verschließt (Gen 20, 18; 1. Sa 1, 5). Nun behauptet freilich Stade a. a. O., S. 140, Anm. 1, daß in den Phrasen „Jahve öffnet, bzw. verschließt den Mutterschoß“ Jahve an Stelle eines älteren Gegenstandes der Verehrung getreten sei, aber das ist eine fragliche Sache. Sie kann jedenfalls nicht dadurch sichergestellt werden, daß bei vielen andern Völkern das Geschlechtsleben als unter der Herrschaft von Dämonen stehend angesehen werde (Benzinger, Hebr. Archäologie 1907, 407). Die Analogie allein beweist nichts, da nunmehr erst der Beweis zu erbringen wäre, daß Israels Vorfahren zu diesen Völkern gehörten. — Auch beim Aussatz läßt sich ein ursprüngliches Tabu nicht nachweisen. Matthes (Theol. Tijdschrift 1899, 310) hat freilich Stades Auffassung, daß der Aussätzige als unrein betrachtet worden sei, weil er „in die Gewalt einer andern Gottheit gekommen sei“ (Alttestl. Theol. 1, 139), noch dadurch stützen wollen, daß er auf Hi 2,6 hinwies, wo es heißt: „Darauf ging der Satan von Jahve hinweg und schlug Hiob mit bösartigem Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel“. „Also nicht Gott ist es“, so sagt Matthes, „der Hiob schlägt, sondern der Satan“. Aber das ist noch lange kein Beweis dafür, daß die Israeliten den Aussatz auf eine andere Gottheit als auf Jahve zurückgeführt hätten. Der Satan ist ja im Buche Hiob und weiterhin (meine Geschichte usw. 487 f.) ein Untertan und Organ Gottes, und in Dt 28, 27 wird der Aussatz im Gegenteil auf Jahve zurückgeführt. Denn dort heißt es: „Jahve wird dich schlagen mit dem Geschwür Ägyptens“, und damit ist wahrscheinlich die gefürchtete ägyptische Elephantiasis gemeint; vgl. „das Ägypten eigentümliche Übel“ bei Plinius, Nat. Hist. XXVI 1, 5. Auch ist gerade im AT der Wahnsinn auf Jahve zurückgeführt (Dt 28, 28). Wenn endlich der Glaube an einen speziellen göttlichen Ausgangspunkt einer Krankheit dieser den Charakter der „Unreinigkeit“ hätte verleihen können, so hätte z. B. auch die Pest diesen Charakter besitzen müssen, da sie öfters als ein von Gott verhängtes Übel bezeichnet wird (Ex 5, 3, Dt 28, 21 usw.). Also ist anzunehmen, daß beim Aussatz das ekelhafte Aussehen der Verheerungen, die er am Körper anrichtete, dazu beigetragen hat, ihm den Charakter der Unreinigkeit zu verleihen. — Endlich sagt man ja auch, die längere Dauer der Verunreinigung durch die Geburt eines Mädchens (Le 12, 5) rühre daher, daß der weibliche Organismus bei einer solchen Geburt „langsamer zur normalen Funktion zurückkehre, d. h. (nach ältester Anschauung) länger

dämonischen Einflüssen ausgesetzt gewesen ist" (so z. B. Baentsch im HK zu Ex-Le, S. 362). Aber das ist eine ganz vage Voraussetzung, die keinen Anhalt in der realen Erfahrung hätte haben können. Dem gegenüber bleibt es sicherer, in dieser Vorstellung von der längeren Unreinigkeit des Weibes, das ein Mädchen geboren hat, nur eine von den vielen Spuren zu sehen (s. o. Bd XVI 569, 40 ff.), nach denen auch beim Hebräer das Weib als inferior galt.

Also die Annahme des dämonischen Ursprungs der im AT erwähnten unreinen Dinge und Zustände entbehrt erstens des tatsächlichen Anhalts in der Überlieferung Israels, während diese doch sonst dem Dämonendienst opponiert (Le 17, 7 usw.), und zweitens enthält diese Annahme eine Verschiebung des Problems, weil man schließlich wieder vor der Frage steht, weshalb denn gerade die betreffenden Erscheinungen — bei andern Völkern — für solche gehalten worden sein mögen, die speziell dem Einflusse von Dämonen unterworfen seien. Da die Sache aber so liegt, so dürfen diese realen Anlässe des außerisraelitischen Glaubens an dämonische Beeinflussung der betreffenden Erscheinungen (z. B. des Zustandes der Wöchnerin) auch als die wirklich greifbaren Quellen der althebräischen Anschauungen über unreine Phänomene hingestellt werden, wie es oben im Bd XVI 574 versucht worden ist.

Ed. König.

Reischle, Max, gest. 1905. — Genaueres zur Biographie findet sich in der Einleitung zu den nach seinem Tod zusammengestellten Aufsätzen und Vorträgen (Tübingen 1906) von der Hand Th. Härings und Fr. Loofs'. Daraus und zwar auch aus der zweiten Hälfte (mit Einstimmung des Letztgenannten) ist in der folgenden Skizze nicht weniges wörtlich übernommen. In demselben Buch hat die Gattin R.s eine vollständige Zusammenstellung sämtlicher Schriften, Aufsätze, Anzeigen, Predigten R.s gegeben, während unten nur einiges Wichtigste besprochen ist. Vgl. noch „Zur Erinnerung an M. R.," Worte am Grab 1905. Nachrufe erschienen in einer großen Zahl von Tageszeitungen und Zeitschriften; z. B. Saalezeitung (Loofs), Schwäb. Merkur (Häring), Ref. KZ. (Ruperti). Zeitschr. Th. K., Deutsch-ev. Bl., Nachr. des Verb. Theol. St. V., Kirchl. Anz. f. Württ. (H. Weiß, mit feinsinniger Besprechung der wichtigsten Schriften und des ganzen Standpunktes).

„Er ist stets mehr gewesen, als er aus sich machte; ohne Eindruck machen zu wollen, hat er hohe allseitige Achtung sich erworben. Sein früher Tod bedeutet für unsere Universität einen großen, für unsere Fakultät einen unersetzlichen, für unsere Studentenschaft einen vielbeklagten Verlust. . . R., mit seiner starken lauteren Frömmigkeit, seinem klaren Verstand, warmen Gefühl, reichen Wissen, verstand das Richtige all der Richtungen, welche die Geschichte der Hallenser Theologie kennzeichnen, die das Erbe Wittenbergs überkommen, Wiege des Pietismus gewesen, Führer der Aufklärung gestellt, ein Hort der Erweckung vor 50 Jahren, in den letzten Jahrzehnten besonnene Vertreter moderner kritischer Theologie zu Mitgliedern gehabt". „Das war ein guter Mann", sagte ein gelähmter Greis, dessen Armenpfleger R. gewesen; „er war ein selten aufrichtiger Mensch", bezeugte der Bezirksvorsteher dieses Vereins im Dienst der Bedürftigen, dem R. mit besonderer Hingabe angehört hatte. Solche und ähnliche Worte, die Fr. Loofs am Grabe sprach, waren nur der schlichte Ausdruck der Wirklichkeit. Und ebenso, wenn ein anderer naher Freund als Unterschrift unter das Bild des Frühvollendeten die Worte aus C. F. Meyers „Firnelicht" setzte: „Was geb' ich, das dem Tod entflieht? Vielleicht ein Wort, vielleicht ein Lied, ein kleines stilles Leuchten". Stilles Leuchten; klein nicht nach dem Maß der reichen Liebe, die dies still leuchtende Leben geweckt hat, sondern als Widerschein des großen stillen Leuchtens der ewigen Liebe. Vieles sprach der warme ruhige Glanz des Auges, was der Mund verschwieg oder nur andeutete mit dem feinen herzwarmen Lächeln. Auf R.s Grab steht Rö 8, 28, sein Lieblingswort in Einheit mit 1. Ko 2, 9 ff., beide auf dem Grund von Mt 11, 25 ff. Jenes zunächst fürs Leben, dieses zunächst fürs Denken, aber beide für beides in unzertrennlicher Einheit. Nicht wenigen ist unter seinen Schriften der Aufsatz „Erkennen wir die Tiefen Gottes?" besonders lieb. Das widerspruchslose Ja und Nein, mit dem er auf diese Frage im Anschluß an die paulinischen Worte antwortet, ist ganz und gar ein persönliches, darum ist es noch jetzt so wirkungsvoll. Das Nein bezieht er auf das Geheimnis des göttlichen Innenlebens wie auf die dunklen Rätsel in der großen Welt und in der Führung des einzelnen; er hat damit nicht nur verstandesmäßig klarer und tiefer gerungen als die meisten und ebendarum nur äußerlichen Lösungen mit gefälligen Worten mutig den Abschied gegeben, sondern er hat im eigenen Leben erfahren, was es ist um die Unbegreiflichkeit Gottes. Aber jenes Nein war für ihn aufgehoben in das Ja der Offenbarung der Liebe Gottes als der tiefsten Tiefe Gottes. „Diese Gewißheit gibt uns die Kraft, der dunklen Lebensführung das Dennoch des Glaubens entgegenzusetzen; aber es ist oft ein recht kampfesmüdes Dennoch". Und: „Ich teile meine Erwägungen mit als einer, dem der Begriff „Theologie der Wanderer", der

Pilger, sich eingeprägt hat und der mit andern Weggenossen Verständigung sucht; Gedanken aus der Offenbarung entnommen und auf dem alten sicheren Weg des Gebets, des Nachdenkens, der Anfechtung erprobt". Solche Bekenntnisse aus der Zeit frischester Arbeitskraft wachten auf beim Abschied von dem Frühvollendeten. Die „Theologie der Heimat" war lebendige Kraft für seine „Theologie der Pilgerschaft", niemals Hemmnis, weil nur leeres Gefühl. Ein starkes sittliches Wollen hatte die Herrschaft. „Wir machen uns so oft nicht klar, daß wir selbst die Tiefen dessen, was wir von Gott bezeugen, im Glauben erfahren müssen; wir dürfen nie die demütige Bitte vergessen, Gott wolle es uns erfahren lassen". „Wenn von Gottes Liebe in Christus unser Herz ergriffen ist, so zieht von selbst die Einfalt ein".

Mögen diese Selbstzeugnisse und Urteile Nächster beweisen, daß es besonders unrichtig wäre, bei R. Person und Theologie äußerlich zu trennen. Seine Wiege stand in Wien, wohin die Eltern, in deren Familien schwäbisches und fränkisches Blut sich verband, von Heilbronn a. N. aus geschäftlichen Gründen gezogen waren. Den vielseitig begabten Vater, der dort Buchhändler war, durfte Max, das dritte unter vier Geschwistern, nur bis zum siebenten Lebensjahr behalten. Seine Freude am Feierabend, seine freundliche Art, auf Kinderfragen einzugehen, prägte sich in die empfängliche Kinderseele. Die Mutter, Charlotte geb. Sengel, eine adelige Seele, machte die bescheidene Witwenwohnung in dem über dem Neckar poetisch aufgebauten Lauffen, nahe bei Heilbronn, den Kindern zur teuren Heimat. Sie erlebten den vollen Segen äußerlich beschränkter, geistig freier Verhältnisse und jener mütterlichen Erziehung, die so oft väterliche Pädagogik an innerer Folgerichtigkeit übertrifft, insbesondere unter notwendigem Verzicht auf manche „Genüsse" die Freude am Kleinen und frühzeitige Unterscheidung von dem, was in Wahrheit groß und klein ist, pflanzt. Auch war das kleine Städtchen nicht ohne Originale; spricht doch z. B. die Nachbarin davon, daß wir „alle im geistigen Mineralreich uns Edelgestein holen müssen und daß der geistige Mensch auch seine Ohren und seine Zunge und seine Nase habe und diese zu rechten geistlichen Dingen brauchen müsse". Für den im Jahre 1870 zur Fahne einberufenen Kollaborator übernimmt der Zwölfjährige zwei Klassen zum Unterricht. Über den Konfirmationstag berichtet er der fernen ältesten Schwester einfach und herzlich, erfreut über seinen Denkspruch „Sei getrost und unverzagt" und dankbar für die innere Teilnahme seines Pfarrherrn, indes er von dem andern Geistlichen in aller Unschuld sagt, es sei langweilig gewesen, wie er immer wiederholt habe: „O meine lieben Kinder, o meine lieben Konfirmanden". Trefflich verstand sich R. lebenslang mit dem älteren Bruder. Wie in der kleinen Welt seiner Kindheit außerdem eine vielgeliebte Tante und treue Leni, mehr Freundin als Dienerin, bedeutsame Gestalten waren und fürs ganze Leben blieben, davon zeigen Schilderungen, Briefe, Gedichte, die von R.s Gattin unter dem Titel „Aus Briefen von Max Reischle", als Manuskript gedruckt, dem Kreis der Nächsten gewidmet wurden, rührend, weil ohne alle Rührseligkeit, Offenbarungen eines reichen wahrhaftigen Gemüts. Im Herbst 1872 zog R. in das „niedere theol. Seminar" Schöntal und 1874 nach Urach, nicht nur durch das „Landexamen" im klassischen Lande der Prüfungen, Württemberg, an die Spitze seiner Promotion gestellt, sondern, keine früh welkende Treibhauspflanze, durch Begabung und Arbeit an ihr bleibend. Was in solch stillen Klostermauern, der Cistenzienser im einsamen Jagsttal, der Chorherrn von St. Amandus in Urach, fern vom Leben wahrhaft gelebt wird, ist trotz aller Erinnerungen (Mörikes „Besuch in Urach", Fr. Vischers in Blaubeuren), eine noch ungeschriebene und unbeschreibbare Geschichte. Das Wort Langeweile hat auch R. dort nie kennengelernt; sicher gewählte Privatstudien, zumeist der deutschen Klassiker, ergänzten die vorgeschriebenen; Turnen und Musik fordern jetzt und immer, man darf sagen bis zuletzt, ihr schönes Recht; und in keuscher Zurückhaltung offenbaren die Briefe auch etwas von den tiefsten Tönen der Seele, Not und Recht des echten Zweifels, Seligkeit und Kraft eines beginnenden aufrichtigen Glaubens. In Tübingen (1876—80) schwankt der junge Studiosus zwischen Theologie und Philologie; den Rat des Stiftsephorus Buder, zunächst die ganze Kraft der Philosophie zu widmen, hat er stets als einen für ihn besonders heilsamen dankbar empfunden. Von Anfang an beschäftigen ihn jene letzten Fragen, die er später an seinem Teil fördern durfte: „Es ist unmöglich, daß Glauben und Wissen sich widersprechen, daß Gott in den Menschen zwei sich völlig widersprechende Seiten seines Wesens gelegt hätte". Die reine Wahrhaftigkeit seines Wesens zeigt sich auch in der Vermeidung der Gefahr, die schon so oft begabten „Stiftlern" zum Verhängnis geworden; ohne frühreife Selbständigkeit wie ohne Verzicht auf seine eigene Art, bemüht er sich zunächst eifrigst um gründliche Schulung auf allen Gebieten. Er hat es auch später oft betont, wie unmöglich selbst ein Hochbegabter ohne tüchtigen „Schulsack" etwas Ganzes leisten könne und stets in Gefahr sei, einen längst gedachten Gedanken als neustes, eigenstes Gewächs der oft so

unempfänglichen Welt darzubieten. Man muß etwas gelernt haben, um lehren zu können, und kann nicht aus freier Faust denken. Ebenso bezeichnet es den ganzen Mann, daß schon der Jüngling die Verwendung im praktischen Kirchendienst als erwünschte Ergänzung und segensreiche Selbstkontrolle der wissenschaftlichen Arbeit empfindet, wie er denn auch später sich der Gelegenheit zu predigen gefreut, und, ähnlich wie Schleiermacher, gesagt hat, „ein ganzer Sonntag sei doch der, an dem man auch andern etwas vom Evangelium habe vermitteln dürfen". Aber R.s reiches Innenleben erweist sich auch wirksam im Kreis der Freunde; er gehört ihm mit Einsatz der ganzen Person an. In einem Burschenspruch für seinen „Lichtenstein" „Frei, frisch, fromm" lautet der dritte Vers „Fromm, frei, frisch! Weiß nicht, wo mein Tisch heute wird gedeckt sein, mach mir drum keine Pein; fromm, frei, frisch!" Natürlich waren ihm nicht die „Formen" der „Gesellschaft", sondern der persönliche Verkehr die Hauptsache; ergreifende Worte, verschwiegene Aufzeichnungen zeugten davon nach seinem frühen Abschied. Auch nur die Namen der ihm nächststehenden Freunde und Familien hier zu nennen, ist unmöglich und leicht würden ihm gleich teure ohne Willen übergangen. Dies mag auch für den Fortgang dieser Erinnerungsblätter gelten. Auf die Studienzeit folgte der militärische Dienst, und das bekannte Gefühl, daß man es darin beim besten Willen doch nicht recht machen könne, war doch überwogen durch die Freude an dem Gewinn dieses Jahrs für die Kenntnis des ganzen Menschenlebens. Ein besonderer Glanz aber lag noch später auf den Erzählungen R.s aus der Zeit der ersten Liebe im praktischen Amt als Stadtvikar in Gmünd (1881/82).

Einen wichtigen Einschnitt bezeichnet die „wissenschaftliche Reise", die der mit dem Lutherstipendium Ausgerüstete auf ein ganzes Jahr ausdehnen konnte. Ihr nächstes und auch dem Ertrag nach bedeutsamstes Ziel war Göttingen. Ritschl hatte eben in R.s Studienzeit im Tübinger Stift zu wirken begonnen. Namentlich durch P. Mezger war R. auf Ritschl hingewiesen, nun wollte er zur Quelle gehen. Und bald durfte er erfahren, daß er nicht als theologischer Hausierer, sondern als junger Mitarbeiter geschätzt wurde. Die Gastfreundschaft im Hause Ritschls, H. Schultz' und des Landmanns Wagenmann wurde ihm zu köstlichem, unentreißbarem Lebensbesitz; ebenso der Verkehr mit den jüngern Göttingern Bornemann, Wendt u. a. Wie treu und reich gerade der niedersächsische Stamm sich dem schwäbischen erschließt, äußerlich so verschieden, im Innern verwandt, und wie zwischen beiden ein besonders gewinnreicher Austausch des Eigentümlichen sich entbindet, empfand R. schon damals als tiefes Glück und hat es später, wie schon so viele Schwaben, denen Göttingen zur zweiten Heimat wurde, oft bezeugt. Die zweite Hälfte des Urlaubs gehörte hauptsächlich Berlin; er gedenkt dankbar der Predigten Müllensiefens und Dryanders, des Umgangs mit J. Kaftan, der bedeutenden Eindrücke von Stöcker, der Anregung der Museen und der märkischen Landschaft. Später geht er noch nach England und Schottland; Dr. Clifford von den Baptisten läßt sich von ihm für die Ritschlsche Theologie interessieren, und die Anstalten Dr. Bernardos machen ihm selbst besonderen Eindruck. Was R. daheim und draußen theologisch erarbeitet, durfte er zum erstenmal berufsmäßig verwerten in seiner fünfjährigen, durch das Vertrauen seiner Vorgesetzten länger als üblich ausgedehnten Repetentenzeit in Tübingen 1883—88. Hier wurde er ganz er selbst; so sehr, daß sein Bild aus jener Zeit mit dem der späteren Jahre für den Blick der nahen Freunde völlig eins zu sein scheint. Hier wurde er seines speziellen Berufs sich klar bewußt; und die Art, wie er sofort im kleineren Kreis ihn ausübte, zeigt schon alle Züge des späteren Meisters. „Meine eigentliche Liebe gehört doch der Theologie" schreibt er. Wenn er annimmt, ins praktische Amt zurückzukehren, so ist ihm der Gedanke nur Sporn, ihr ganz zu dienen, solange er könne; sein Glaube an Gottes Führung war stark genug, um ihn langen Überlegens über seine Neigung zu entheben. Die Stellung eines Repetenten am Tübinger Stift läßt dem einzelnen große Freiheit der Betätigung. Er kann kommen und gehen, fast ohne daß man es bemerkt; er kann aber auch den gegebenen Rahmen mit so persönlichem Gehalt füllen, daß sein Wirken für Fakultät und Universität bedeutsam wird. Mehr als einmal in der Geschichte der Tübinger Theologie lag ihr Schwerpunkt nicht in der Fakultät, sondern im Repetentenkollegium; nicht immer hat sich sein vorwärts drängender Einfluß in so schöner persönlicher Harmonie mit der Fakultät vollzogen, wie es bei R. der Fall war. Das manchmal umstrittene und manchmal auch wenig geschätzte Privilegium der venia legendi ohne Habilitation benutzte R. sofort, las oder hielt Konversatorien über den Wert der philosophischen Erkenntnis für die Philosophie, dogmatische Kontroversfragen, Schleiermacher, Calvin. Als alter „Stiftler" wußte er am besten, wie lebendig die Kritik auch ihm gegenüber sich erweisen werde; „denn was ein echter Stiftler ist, der pflegt mit einem Hauch seines Mundes das größte Gedankensystem umzublasen, als wär's ein Kartenhaus". Aber R. war dagegen nicht nur durch seinen

Humor gefeit; er tat dem Stift den Dienst, durch die Forderung strenger Arbeit, die er selbst geübt, jene Neigung zur Kritik sachlich zu überwinden. Und wenn seitdem immer umfassender und nachdenklicher der Studienplan und die Studienart des Stifts reformiert worden ist, so gebührt R. das Verdienst, einer der ersten gewesen zu sein, die mit der Tat solche Reformen begannen. In aller Stille erreichte er viel, weil die ganze Person hinter all seinem Lehren stand. Wie nach seinem Hingang von Stuttgart und Gießen und Göttingen und Halle die ergreifendsten Zeugnisse laut wurden, was er dem einzelnen gewesen durch hingebenden Dienst des Verkehrs, so gilt dasselbe schon von seiner Tübinger Repetentenzeit. „Sie selbst durch ihre Freundlichkeit sind schuldig, daß ich mir diese Freiheit nehme, mich an Sie zu wenden". Und es waren keineswegs nur Theologen, auch Juristen und Mediziner, die es nicht verschwiegen, wie tiefen Einfluß er auf die Bildung ihrer Weltanschauung geübt habe. In der Tübinger Zeit begann er auch mit der literarischen Betätigung. Aus jener Vorlesung über dogmatische Kontroversfragen erwuchs die kleine, aber inhaltreiche und methodisch sofort meisterhafte Schrift über die Mystik. Außerdem wurde R. damals Mitarbeiter der ThLZ; die von ihm angezeigten Bücher gehören nicht nur dem Gebiet der Theologie an, fast ebenso viele der Philosophie. Nicht wenige Besprechungen sind von bleibendem Wert, alle von ungewöhnlicher Genauigkeit; z. B. die über Ree's Gewissen, Heglers Psychologie und Kants Ethik, von Lipsius', von Kaftans und A. v. Öttingens Dogmatik, von Lobsteins Einleitung, Ihmels Wahrheitsgewißheit, Kirns Glaube und Geschichte sind überhaupt nicht nur Anzeigen, sondern selbständige Beiträge zu den großen darin verhandelten Gegenständen. Ähnliches gilt von mancher Rezension in der DLZ. Freilich, seine Gewissenhaftigkeit machte dem Rezensenten diese Seite der Arbeit ja länger je mehr auch zu einer drückenden Last.

An dieser Stelle läßt sich die Eigenart der R.schen Theologie am deutlichsten machen, eben weil sie unzertrennbar ist von seiner persönlichen Entwicklung. Als ihm das geflügelte Wort zu Ohren kam, die Tübinger Kandidaten verlassen die Hochschule jetzt als „Ritschl-Reischleaner", schrieb er: „Ich lasse mir dadurch den Kopf nicht verdrehen; aber ich freue mich, wenn ich mithelfen darf an dem Verständnis dieser Theologie, soweit sie mir als Erkenntnis des Evangeliums gilt". Die Stimmung, auf welche Ritschls Grundgedanke traf, war in Württemberg und im wesentlichen ähnlich in der Schweiz eine eigenartige, für den, welcher sie nicht miterlebt hat, schwer verständliche. Soweit die schwäbischen Pfarrer nicht von Beck beeinflußt waren, und das war überhaupt in seiner Heimat weniger der Fall als auswärts, und es war weniger eine systematisch-theologische Beeinflussung, soweit reichte, wenn man aufs Ganze sieht, der stille Einfluß Landerers; literarisch wenig bekannt, dürfte er der philosophisch geschulteste und systematisch selbständigste Vertreter der sog. Vermittlungstheologie gewesen sein. Aber die jüngere Generation seit den sechziger Jahren wandte sich wenigstens in ihren entschlossenen Vertretern mehr und mehr Biedermann oder doch Lipsius zu. In diese Situation trat der Gedanke Ritschls von der Offenbarung als Erkenntnisprinzip des Glaubens ein. Ihn empfanden Unzählige und nun wieder gerade viele der besten als Erlösung. Aber das gilt nur von diesem Gedanken in seiner prinzipiellen Bedeutung. Schlagworte, wie „Ausscheidung aller Metaphysik aus der Theologie" oder „ohne Christus wäre ich Atheist", machten nicht allzugroßen Eindruck. Die Furcht vor „doppelter Wahrheit" lag im Blute, die philosophische Vorbildung war weiter verbreitet und damals wohl auch tiefer als in den andern Gegenden des Vaterlands. So galt es für selbstverständlich, daß man an Ritschls Betonung der Offenbarung als Grund und Norm des Glaubens ohne bewußte Auseinandersetzung des Wissens und Glaubens sich nicht freuen dürfe. Um diesen Preis wollte und konnte gerade R. Ritschl niemals zustimmen; er empfand von Anfang an aufs stärkste die Probleme, die in Ritschls Position lagen. Nicht weniger anstößig erschien von Anfang an auf der Tübinger Hochschule die Stellung Ritschls zur h. Schrift; so dankbar man, in der Tradition von Bengel her, empfand, daß die Schrift endlich wieder als maßgebendes Zeugnis des Glaubens gewertet wurde, so unverständlich blieben die vielen Gewaltsamkeiten gegen den historischen Tatbestand. R. urteilte z. B. schon damals weit strenger geschichtlich über das Verhältnis von Jesus und Paulus. „Ich weiß", schreibt er, „daß manche fromme Seele, wenn sie wüßte, wie frei ich mich zur Schrift zu stellen wage, mich hinausstoßen würde aus der Zahl der Jünger; aber ich bin, je mehr mich Christus gefangen nimmt, desto freier der Schrift gegenüber geworden, wie umgekehrt eine freiere Stellung zur Schrift mich erst in ihre Tiefen schauen läßt". Aus historischen, wie persönlichen Gründen hofft er, daß Ritschl „den Schwabenvätern im Unterschied von manchen andern Gestalten des Pietismus Lichtseiten abgewinne", und freut sich, daß diese „Hoffnung einem Bengel und J. J. Moser gegenüber sich erfüllt", bereits in Briefen an Ritschl selbst, wenn er ihm Bücher aus der Tübinger Bibliothek für sein Werk über den Pietismus sendet. Dieselbe Offenheit

erweist R. in bezug auf jene systematische Grundfrage, die Auseinandersetzung der Offenbarung mit der Vernunft. Über die Änderungen, die Ritschl in der 3. Aufl. des 3. Bds der Rechtf. u. Vers. in § 29 (Gottesbeweise) vollzogen hatte, schreibt R. an Ritschl: „Es gereichte mir zur Bestätigung meiner richtigen Einsicht in den Zusammenhang Ihrer Theologie, daß ich die nun vorgenommenen Änderungen in meinen Vorlesungen als notwendig bezeichnet hatte"; und fügt hinzu, daß er einige Ausdrücke, wie „gesetzliche Erklärung", noch beiseite gelassen und sich (dadurch) noch enger an Kant angeschlossen hätte als Ritschls dritte Auflage. Durch solche mannhafte Offenheit erwarb er sich das Recht, seine lebendige Dankbarkeit gegen Ritschl mit der Tat seiner eigenen Arbeit zu bewähren. Eine besondere Genugtuung war es ihm, wenn Nichttheologen und gerade einfache Leute aus der Gemeinde seine öffentliche Verkündigung oder vertraute Darlegung, ohne zu wissen, woher sie ihr wissenschaftliches Gepräge bekommen, einfach als christlich und zwar im Sinn der Bereicherung ihres christlichen Lebens empfanden. Dann fügt er wohl bei: „Ritschls Theologie ist eben auch christlicher als die seiner Gegner wegen der Offenbarungsgrundlage. Ich halte ihn nicht für ‚den' Theologen, aber allerdings für den neben Schleiermacher in unsrem Jahrhundert bedeutendsten; und für sein Durchdringen werden in ihrer Art schon die Gegner sorgen". Wie in der Fundamentierung der systematischen Theologie, so war er auch in der Auffassung des Inhalts neben der dankbaren Abhängigkeit von Ritschl seiner Eigenart und Freiheit sich von Anfang an bewußt. Das bewies sofort jene erste selbständige Schrift über die Mystik. Dieser Begriff ist seitdem gewiß in mancher Hinsicht noch genauer bestimmt worden; aber solche Versuche ruhen doch alle auf R.s Arbeit, und wenn sie davon keinen Gebrauch machen, so geschieht es zum Schaden der Klarheit. Ein Freund fürchtete damals, „nach dem Leipziger Breve (der ausführlichen Besprechung Luthardts) werde das Büchlein weniger gelesen werden." R. selbst bedauerte nur, „daß er im ganzen nicht viel habe aus der Besprechung lernen können".

Im Jahre 1888 wurde R. die Professur für Religion, Hebräisch und philosophische Propädeutik am Stuttgarter Karlsgymnasium übertragen. Neben gewissenhaftester Erfüllung der nächsten Berufspflicht, die der hochgesinnte Leiter der Anstalt Planck voll anerkannte, ruhte die theologische Arbeit nicht. Als Mitherausgeber der ZThK schrieb er für den ersten Jahrgang die zum Eingang genannte Abhandlung „Erkennen wir die Tiefen Gottes?" Eine Fülle verleugnungsreicher Arbeit ist in der 12. Aufl. der Hagenbachschen Encyklopädie aufgespeichert, die ihm Kautzsch anvertraute; auf das hochverdienstliche Buch fiel dadurch bei seinem letzten Gang eine schöner Abendglanz. Als eigene streng wissenschaftliche Leistung wird für immer R.s 1889 erschienenes Buch über das Wesen der Religion angesehen werden; die ihm gewidmeten Anzeigen von J. Kaftan, mit dem vor allem es sich auseinandersetzt, R. Lipsius u. a. dürften auch in den gegenwärtigen Verhandlungen über das religiöse Apriori noch Beachtung finden, schon, um die so oft nicht klar erkannten Schwierigkeiten solcher Untersuchungen ganz deutlich zu machen. Ähnliches gilt von R.s ausführlicher Besprechung der Kaftanschen „Wahrheit der chr. Rel." in ThStK 1891. In die Stuttgarter Zeit fällt auch die erste öffentliche Äußerung zu dem Problem „Glaube und Geschichte", das R. nie mehr losließ. „Der Glaube an Geschichtstatsachen" ist sein erster Beitrag an die Chr. Welt 1892, der er bis zuletzt ein treuer Mitarbeiter blieb, wenn er auch wie ein großer Teil ihrer ältesten Freunde die straffere Organisation zur „Vereinigung der Fr. der Chr. W." nicht begrüßte. Das Heft zur Chr. Welt „Der Glaube an J. Chr. und die geschichtliche Erforschung seines Lebens", das 1893 erschien, ist in weiten Kreisen besonders beachtet worden und noch immer nicht veraltet. Denn zu oft wird über dies große Thema geredet, ohne daß man genau fragt, was denn der Glaube für ein Interesse an der Geschichte hat und was wirkliche Geschichtschreibung bieten kann; bis in die neueste Zeit redet man daher so leicht an der Sache vorbei, über die „Unentbehrlichkeit der Heilstatsachen" oder über die „Wertlosigkeit der Geschichte". Die wichtigsten späteren Artikel in der Chr. Welt sind: Über das Abendmahl, 1893. Über das Wesen der Seele. R. Lipsius 1896. Eine neue Darstellung von Ritschls Theologie 1898. Die Frage nach der leiblichen Auferst. J. Chr. 1900. Über die Konfirmation und Über K. Zieglers „Versöhnung mit Gott" 1902. Über Th. Zieglers geist. und soz. Strömungen 1903. Wenn R. in allen Kontroversen, die seine wissenschaftliche Arbeit mit sich brachte, von Freund und Gegner sich das uneingeschränkte Zeugnis reiner Sachlichkeit und persönlicher Liebenswürdigkeit erwarb, so gebührt dieses Lob auch dem kirchenpolitischen Kampf, in den der Friedfertige während der Stuttgarter Zeit mit dem Herausgeber des Ev. Sonntagsblatts Pf. Held verwickelt wurde, weil dieser die ZThK und den Ev. soz. Kongreß angegriffen hatte. R. schrieb ihm: „Darin werden Sie doch Ihre Ehre nicht suchen, die Urteilslosen unter Ihren Lesern durch eine Warnung vor einer Zeitung abzuschrecken, die weder

von Ihnen noch von Ihrem Gewährsmann gelesen worden ist". Der Streit endete mit dem Friedenswort: „Gott läßt uns etwas davon spüren, daß die Gemeinschaft derer, welche Chr. angehören, doch eine große Wirklichkeit ist. Die Gewißheit dieser Gemeinschaft ist eine bewahrende Macht". Doch die Stuttgarter Jahre waren nicht nur Jahre der Arbeit, sondern auch des höchsten Lebensglücks. 1890 verlobte sich R. mit Emma Buder, der Tochter des Prof. d. Theol. in Tübingen. „Das Berufswerk ist des Lebens Krone, des Lebens Blüte aber die Liebe. Nichts erhebt das Herz so und macht es so reich als die erfahrene Liebe, aber nichts macht es auch so demütig als die Liebe". Die Verbindung wurde zu einem Lebensbund voll des „Verständnisses klar und tief", der Gemeinschaft im kleinsten wie im höchsten. „Von manchen werde ich als Glückskind beneidet, und es ist wahr". „Wenngleich", fügt er hinzu, „andere nicht in Berechnung ziehen, was einer innerlich zu kämpfen und zu ringen hat". Er kannte auch die Entsagung. Mitten im Glück vernehmen wir ernste Töne und unverdrossen steht er in der „täglichen Kinderschule„ durch die kleinen Erfahrungen des Alltags".

Die drei Stationen des akademischen Wirkens sind Gießen 1892, Göttingen 1895, Halle 1897. Der Bericht über die beiden ersten muß kurz sein, nicht aus Mangel an dankerfüllten Zeugnissen R.s über den Reichtum erfolgreicher Arbeit und freundschaftlicher Beziehungen. Die Bedenken, seinem eigentümlichsten Interesse durch die Berufung auf eine praktische Professur in Gießen fremder zu werden, überwand der ausdrückliche Wunsch der Fakultät, wieder (wie in Gottschick) einen Systematiker zu gewinnen. Wie sehr dieser Wunsch begründet war und erfüllt wurde, zeigen Aufsätze R.s über die Katechismusworte „Wider alle Fährlichkeit beschirmt" (Z. ev. Rel.-Unt. 1894), die katechetische Behandlung des 3. Artikels" (ZThK 1896) u. a., die leider den Neuabdruck, den sie verdient hätten, nicht gefunden haben; es sind Perlen systematisch begründeter praktischer Theologie in ihrer konkretesten Anwendung auf allerschwerste Aufgaben des kirchlichen Unterrichts, und zwar in solcher methodischer Klarheit, daß ein aufmerksamer Lehrer leicht die Anwendung auf andere Stücke machen kann. In diesem Zusammenhang sei auch die Abhandlung über Sohms Kirchenrecht (1895) erwähnt. Man wird nicht leicht sonst die rückhaltlose Anerkennung dieses bedeutenden Werks von so beachtenswerten Fragezeichen begleitet sehen, wie sie nur dem systematischen Nachdenken R.s möglich waren. Sie sind durch das neueste Ereignis der Kirchenpolitik (Jatho) eigentümlich beleuchtet, viele werden sagen, „glänzend" bestätigt worden. Auf dem Studentenkongreß in Frankfurt 1894 waren seine Anregungen neben denen Naumanns und Cremers wirksam; es war jene Zusammenkunft, die, wie eine Weissagung für eine glückliche Zukunft, aus dem Impuls der verschiedensten Studentenkreise hervorgegangen, den Dienst verschiedener Lehrer begehrt und gefunden hatte. In Göttingen, nun ganz dem eigensten Feld seiner Kraft zurückgegeben, erlebte er etwas von dem stolzen Spruch der Leinestadt: extra Gottingam vivere non est vivere, und „die Göttinger haben den Mut". Von den alten und neuen Freunden daselbst, vom Hause Schultz, vom Voigtschen Bachchor, vom Kindergottesdienst in St. Jakobi, vom wissenschaftlichen Predigerverein, von treuen Hörern, von der Teilnahme an den akad. Kursen für Lehrerinnen, von Rohns und Plesse und der ganzen oft verkannten herrlichen Landschaft hat er stets nur mit tiefstem Anteil und inniger Dankbarkeit reden können. Und wie die Universität Gießen, so bezeugte auch der Ehrenkranz der Georgia Augusta an seinem Grab, wie unvergessen er war. Ja nicht ohne Wehmut dachte er längere Zeit an Göttingen, als er nach Halle übergesiedelt, bis er im Glauben an seine Führung dort heimisch geworden war und je länger je mehr sie als eine freundliche verstehen gelernt. Über die Berufung nach Halle hat sein nächster Freund auf dieser letzten Wirkungsstelle, Fr. Loofs, der selbst am meisten zu diesem glücklichen Wurzelfassen beigetragen, in der biographischen Einleitung zu den nach seinem Tod herausgegebenen „Aufsätzen und Vorträgen" genaue, auch für die Universitätsgeschichte wertvolle Mitteilungen gegeben. Es war Pflichtgefühl, was ihn schließlich doch nach Halle führte, so stark die Pietät gegen Ritschls Lehrstuhl und die Abneigung, schon wieder zu wechseln, aus „innerlichen wie wissenschaftlichen Gründen" dagegen sprachen. Er ging „wie der Soldat, der auf einen andern Posten kommandiert wird", in der Erkenntnis, „daß die Frage seiner Berufung nach Halle von weittragender prinzipieller Bedeutung geworden sei". Kautzschs altes Wohlwollen, Kählers freundliche Begrüßung erleichterten den Entschluß. Und schließlich hatte Loofs recht: fast acht Jahre ungehemmtester, rüstigster Tätigkeit hat er in Halle zugebracht, auch die meisten seiner literarischen Arbeiten hier verfaßt. Insofern ist die Hallesche Zeit doch der Höhepunkt seines früh abgeschlossenen Lebens gewesen. Fr. Loofs schildert liebevoll, wie er bei der Ankunft in Halle älter erschien, als er war, und nicht den Eindruck besonderer körperlicher Leistungsfähigkeit machte, aber, geleitet von Behutsamkeit, ohne Ängstlichkeit doch viel

Arbeit vertragen konnte, im Sommer früh an der Arbeit war und schließlich für vieles und viele Zeit, weil Liebe hatte. Mit großem Ernst widmete er sich vor allem den Vorlesungen, unermüdlich ihrer Verbesserung: Encyklopädie, Dogmatik I und II, Ethik, Symbolik, Galater- und Gefangenschaftsbriefe, Predigt der chr. Hauptfeste in ihrem Verhältnis zur Dogmatik. Ferner die Publika über Christentum und Entwicklungsgedanke, Vergleichung des Christentums mit den andern Hauptreligionen, die Frage nach den Entwicklungsgesetzen der Religionsgeschichte, die Hauptrichtungen der Religionsphilosophie seit Kant, A. Ritschl und seine Theologie. Dazu kommen die dogmatischen Übungen mit den verschiedensten Themen, z. B. Offenbarungsbegriff in der neueren Theologie, Schleiermachers Glaubenslehre, dogmatische Fragen im Anschluß an die symbolischen Bücher, Luthers großer Katechismus. Seit Beyschlags Tod übernahm er abwechselnd eine Abteilung des homiletischen oder katechetischen Seminars; dazu meist einige Predigten, die abzuschlagen er nicht leicht über sich gewinnen konnte. „So macht man schon immer mit einem ‚Gott sei Dank!‘ den Gedankenstrich nach solcher Semesterarbeit“. R. war für jeden, den die Sache interessierte, ein sehr guter Dozent. Nicht ein glänzender, dazu fehlte ihm, wie er selbst manchmal sagte, die stets bereite Phantasie. Aber der Glanz ist hier auch nicht das höchste Lob. Tiefe Erfassung der Probleme, ruhige Klarheit und persönliche Wärme zeichneten seine Vorlesungen aus, und in seinen Übungen kam noch eine ebenso eindringende wie liebevoll fördernde Kritik der studentischen Leistungen hinzu. „Er ist vielen dadurch, daß er den Problemen der Gegenwart scharf ins Gesicht sah, mit seiner reichen philosophischen und religionsgeschichtlichen Bildung, seiner ebenso freien wie pietätvollen Stellung zur Tradition und endlich mit seiner ganzen hinter dem Werk stehenden Persönlichkeit nicht nur Lehrer, sondern treuer Führer gewesen“. Seine dialektische Gabe entfaltete sich, wenn er irgend das reine Bemühen um die Sache spürte, in hervorragender Weise. „Im Gespräch mit solchen, von denen man gewiß ist, daß sie einen verstehen, bin ich in meinem Element; ebenso feind bin ich einem „zerfenden“ Disputieren, bei dem nichts herauskommt“. Seine nächsten Freunde werden es stets als ein seltenes Geschenk betrachten, wie R. sich bei gemeinsamem Gespräch über die höchsten Dinge so völlig in den andern einfühlte, daß oft nur angedeutet werden mußte, was andern erst so lange vergeblich auseinanderzusetzen ist, daß Kraft und Lust erlahmt. Mit wenigen Sätzen war der Punkt erreicht, um den die lebendige Teilnahme sich bewegte, und dann wurde darüber verhandelt, ganz unbekümmert darum, wer Recht behalte. Das waren Stunden höchsten geistigen Genusses und fruchtbarster Förderung. Auch im brieflichen wissenschaftlichen Verkehr zeigte R. dieselben Gaben. Manchmal bestand dieser Verkehr in einer Reihe fortlaufender Postkarten, wie er z. B. sein neugewonnenes Kantverständnis auf acht solchen fliegenden Blättern dem Freund vermittelte. Von alledem, was den Freunden sich am vollkommensten offenbarte, erlebten auch seine Zuhörer im Kolleg und Übung ein gutes Teil. Ein besonders verständnisvoller Zuhörer (Ruperti, vgl. oben S. 384, 25) hebt die Klarheit, die Gewissenhaftigkeit, den tiefen Ernst des Vortrags in Vorlesungen und Übungen hervor und illustriert das an einem ihm besonders unvergeßlichen Konversatorium über Kants Kritik der praktischen Vernunft. „Er hielt keine Exkursen, um seinem Kolleg erst das granum salis zu geben, seine Worte hatten immer Salz bei sich.“ Seine Schüler hatten aber der zarten Wahrhaftigkeit R.s noch etwas besonderes zu danken, was nicht im gleichen Maß alle trefflichen Lehrer ihren Schülern gewähren. Weil R. selbst im Zentrum des Heilsglaubens feststand, verzichtete er mit Bewußtsein auf jede äußere Akkommodation, von der er fürchtete, daß die Jugend nur das „Positive“ heraushöre und, einmal unter dem Schwergewicht des praktischen Amts, dann um der Wahrheit willen notwendige Änderungen und Neuerungen beiseite schiebe. Er hat nie seine Formulierungen den überlieferten absichtlich angenähert, vielmehr bei wichtigen Punkten den Unterschied mit Bewußtsein hervorgehoben und auch befreundete Kollegen auf jene Gefahr aufmerksam gemacht, die in diesem Fall darin liegt, daß der andere immer nur „das Ja“ hört und dann alles beim alten bleibt. Hätte R. davon eine Ahnung gehabt, wie dankbar gerade die Selbständigsten und Besten ihm für die ganze Art seines Lehrens, zuallermeist für diese Offenheit sich bezeugten, es hätte ihn in den Stunden der Depression gehoben, die ihm nicht erspart waren. Nicht Eitelkeit, sondern Interesse für die Sache und berechtigtes Verlangen nach ermutigenden Erfolgen ernstester Arbeit ließen ihn manchmal darunter leiden, daß die Zuhörerzahlen in seinen Hauptvorlesungen nicht stetiger wuchsen. Das hatte wohlbegreifliche Gründe in den gegebenen Verhältnissen; aber das Verhältnis zwischen R. und seinem auf der Höhe seines Dozenteneinflusses stehenden Spezialkollegen D. Kähler ist stets auf beiden Seiten ein Verhältnis ungeheuchelten Vertrauens gewesen.

Aus der Arbeit für seine Vorlesungen erwuchsen die literarischen Arbeiten auch der Hallenser Zeit. Die „Leitsätze“ für die Dogmatik und Ethik, zuerst als Manuskript für die

Zuhörer gedruckt, wurden mit Recht dem buchhändlerischen Verkehr übergeben. Sie sind, in dieses Urteil dürfte jeder Fachgenosse einstimmen, die inhaltsreichsten und am sichersten von einem einheitlichen Grundgedanken bis ins einzelne beherrschten unter den mancherlei ähnlichen Veröffentlichungen des letzten Jahrzehnts. Lebten wir im Mittelalter, so wären sie am ehesten geeignet, wie die Sentenzen des Lombarden von mancherlei auch verschiedenartigen Lehrern ihren Vorlesungen zugrunde gelegt zu werden; so vielseitig und so streng geordnet, daneben doch wieder so frei und voll reicher Ausblicke sind die nur eben angedeuteten Gedanken. Dem unermüdlichen, gegen sich selbst in der Kritik strengsten Verfasser hätten sie freilich nicht allzu lange genügt. Um wenigstens ein Beispiel anzuführen, die kurze Entwicklung des Begriffs sittliches Gesetz dürfte als Meisterleistung bezeichnet werden; man vergleiche nur, wie viel weniger (zum eigenen Nachdenken und Weiterkommen Anregendes) auch in mancher ausgeführten anspruchsvollen Ethik steht. Gewissermaßen authentische Erklärungen einzelner Paragraphen sind die Abhandlungen, die R. 1897 f. in ZThK zu dem großen Zeit- und Streitthema „Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Christus" veröffentlichte, worin die schon erwähnten früheren Darlegungen über denselben Gegenstand unter sorgfältigster Berücksichtigung der im einzelnen stets wechselnden Fragestellung zu einem gewissen Abschluß geführt wurden. Ähnliches gilt von den drei selbständigen Veröffentlichungen „Christentum und Entwicklungsgedanke" 1898, „Werturteile und Glaubensurteile" 1900 und „Theologie und Religionsgeschichte" 1904. Die erste, ein Heft zur Chr. Welt, ist bei ihrem Erscheinen fast einstimmig wegen ihrer die Vielheit der Fragen entwirrenden Kraft als das rechte Wort zur rechten Zeit gegenüber einer oft so verworrenen Zeitstimmung begrüßt worden und hat seitdem namentlich auf „Werdende" großen Einfluß geübt. Die zweite Schrift, wie sie selbst die philosophische Literatur sorgsam verwertet, ist auch wieder von philosophischer Seite eingehenderer Beobachtung gewürdigt worden, z. B. in dem Werke H. Maiers über das emotionale Denken; andrerseits hat sie H. Lüdemann in seinem 1910 erschienenen Buch über die Werturteile mit einem Nachdruck bekämpft, der auch eine Anerkennung bedeutet. Wenn die erstmals von Biedermann gegen Ritschl erhobenen Einwände weithin, stillschweigend auch von Gegnern Ritschls, aufgegeben sind oder nur durch ein jetzt nicht mehr leicht mögliches Mißverständnis aufrecht erhalten werden können, so ist das wesentlich R.s Verdienst. (Vgl. u. a. die Anzeige von J. Kaftan in ThLZ 1901 und die Fortführung der Frage in P. Mezgers Schrift gegen Lüdemann). Auch auf Fr. Traub, „Philosophie und Theologie" 1910 darf hier verwiesen werden, weil es manche erkenntnistheoretische Fragen selbständig in der Richtung des R.schen Denkens behandelt. Handelt es sich bei dieser Kontroverse zuletzt um nichts Geringeres als um die Selbständigkeit der Religion, weiterhin aber auch wieder um die Bedeutung der Geschichte für unseren Glauben, die (s. o.) R. immer aufs tiefste bewegt hat, so schließt sie sich aufs engste zusammen mit jener letzten Schrift, die wir von Reischle haben, über Theologie und Religionsgeschichte, worin besonders die Auseinandersetzung mit E. Tröltsch, Über die Absolutheit des Christentums, noch immer lebendigstes Gegenwartsinteresse beanspruchen darf.

Fügen wir hinzu, daß neben solchen in voller wissenschaftlicher Waffenrüstung einhergehenden Schriften sich die leichter geschürzte, doch, wie bei R. immer, tiefgehende über das Spielen der Kinder (1900) findet, so kehren wir damit aus dem Reich des Wissens ins lebendige Leben zurück. R.s hingebender Mitarbeit in der freiwilligen Armenpflege ist schon gedacht worden; sogar der Annahme zeitraubender und oft so undankbarer Vormundschaften hat er sich nicht entzogen. Für den ihm zunächst nicht leichten Verlust der schöneren und abwechslungsreicheren Gegenden, die ihn, den feinsinnigen Freund der Natur, auf seinen bisherigen Wirkungsstätten erquickt hatte, suchte er Entschädigung in den großen Ferien, die ihn bald an die See, bald in die Schweiz, den Schwarzwald, das Salzkammergut führten. Immer kehrte er aber auch in der alten Heimat ein; das waren Festtage wie für den nächsten Kreis der Verwandten, so für die Freunde. In Halle selbst gestalteten sich die geselligen und Freundschaftsverhältnisse stets reicher und inniger. Des Freundschaftsbundes mit dem Hause Loofs wurde schon gedacht, ein familiärer musikalischer Kreis nahm ihn freudig auf, im sog. „Vortragskranz", einer Vereinigung von zwölf Kollegen verschiedener Fakultäten, wurde er ein geschätztes Mitglied; Nehmen und Geben war bei ihm in seltenem Maß harmonisch eins. Hier wie immer verband er das liebevollste und das klarste Urteil, Offenheit und schlichte, freundliche Natürlichkeit mit allseitig überlegender Klugheit. Auch sein persönlicher Verkehr mit der akademischen Jugend war von diesen Eigenschaften getragen und durch sie fruchtbar. Im Verein mit der Gattin öffnete er Haus und Herz zu anregender Zwiesprache, und seine Studierstube war eine verschwiegene Stätte herzlicher Beratung. Schon viel hatte er erreichen dürfen, noch viel mehr durfte man von ihm und für ihn hoffen. Auf einer Pfingstwanderung

in der Jugend war ihm das Gedicht entstanden: „In den vollen Frühlingssegen wandr' ich hin, das Herz klingt Lieder; da wirft einen Blütenregen auf mein Haupt der Wind hernieder. Kündet mir solch Frühlingsläuten Blütenreichtum auf mein Wallen? Oder soll es nur bedeuten, daß auch Blüten müssen fallen?" Das letztere ist für ihn und für uns schmerzliche Wahrheit geworden. Manchmal hatte er in scherzendem Ernst zu theologischen Studenten gesagt: ceterum censeo philosophiam theologis esse tractandam. Das letzte Thema, über das er in einem „Vortragskranz" am 28. Januar 1905 sprach, war „Der Wert der Philosophie für die Theologie". Während dieses Vortrags befiel ihn ein Schlaganfall, wie sich später herausstellte, im Zusammenhang mit einem Nierenleiden. R. war ein friedlicher, dankbarer Kranker; seine Frau, die treueste Diakonissin, weiß, wieviel ihr damit geschenkt war, daß sie ihn nicht sofort verlor. Langsam schien es aufwärts zu gehen; zumal nachdem der Schmerz, im nächsten Semester nicht lesen zu dürfen, überwunden war. Ein wohltuender dreimonatlicher Aufenthalt im stillen Königsfeld gab neue Hoffnung. Nach der Rückkehr trat bald die Verschlimmerung ein. Daß er hoffnungslos krank war, wußte er nicht. Aber er war innerlich bereit. „Man muß nie fragen: ‚Warum?', gar nicht damit anfangen. Denn auf solche Fragen bekommen wir hier doch nie eine volle Antwort. Sondern wir müssen vertrauen, daß es Gott recht mit uns und andern macht. Die Theodicee ist in der Weltgeschichte oft schwer, und man sieht sich von ihr aufs Einzelleben gewiesen; und vom Einzelleben wird man wieder, weil man in ihm scheitert, aufs Große gewiesen. Aber doch und deshalb bleibts bei dem ‚Dennoch' des Psalm 73". Er lebte, was er in jener Schrift über die Erkenntnis der Tiefen Gottes gelehrt hatte. Zu Trost und Erhebung gereichten ihm insbesondere die „Lieder des Leids" von A. Zeller, jenem herrlichen Arzt aus Schleiermachers Zeit, Kreis und Geist, und namentlich das „Hindurch, hindurch mit Freuden! das soll die Losung sein", das nun auch in den kirchlichen Gesangbüchern Aufnahme findet. Am 11. Dezember 1905 ist R. schlummernd hindurchgeführt worden durch das Tor des Todes. Am 14. Dezember wurde er an einer hochgelegenen Stelle des Tübinger Friedhofs beerdigt.

Das bekannte pectus est quod facit theologum und seine Umwendung caput est, quod facit theologum ist im Blick auf R. kein Gegensatz. Herz und Kopf, Glauben und Wissen waren in ihm wundervoll eins. Auf Grund glücklicher Anlage, durch gnädige Führung, in eigener Tat. Daher ist auch zum Schluß keine zusammenfassende Charakteristik seiner Person und seiner Theologie vonnöten; sie zerrisse nur, was bei ihm zusammengehört, und könnte wesentlich Neues zu dem bisher Ausgeführten nicht hinzubringen. Auch nicht über R.s theologische Stellung in der Gesamtentwicklung der Theologie des 19. Jahrhunderts. Sie ist, in Einheit mit seiner Lebensgeschichte, an der Stelle bezeichnet worden, da sein Verhältnis zu Ritschl darzustellen war. Nur eins sei noch hervorgehoben. Es läßt sich freilich von dem persönlichen Standort des Berichterstatters nicht loslösen. Vielleicht gewinnt aber der Gedanke in Anknüpfung an ein abgeschlossenes Lebenswerk mehr Objektivität. Sämtliche Bedenken, welche die junge, von Ritschl beeinflußte Generation bald nach der Höhenentwicklung der Ritschlschen Theologie und seit dem Ende der neunziger Jahre immer stärker geltend machte, hatte in seiner Art schon R. empfunden und überlegt. Aber was für jene Grund zur Abkehr von Ritschl wurde, war ihm Sporn, in der begonnenen Richtung selbständig fortzuschreiten. Die Geschichte der Schleiermacherschen Theologie bietet jedem Kundigen mannigfaltige Parallelen. Vielleicht muß ja in der Geschichte der Unterschied oft zum Gegensatz werden, damit das wirklich Unvollkommene einer Position ins allgemeine Bewußtsein trete und von Grund auf gebessert werde. Aber auch diejenigen tun einen wertvollen Dienst, zunächst oft weniger beachtet, aber desto wirksamer, die einen bedeutenden Gedanken weiterführen in seiner Eigenart, doch völlig aufgeschlossen für die Bedürfnisse der vorwärtsdrängenden Zeit. Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen aufzuzählen, warum Ritschl, eben noch überschätzt, bald fast wie ein Vergangener behandelt wurde. Es genügt die Erinnerung an die augenblicklichen Großmächte Religionspsychologie und Religionsgeschichte, neue Religionsphilosophie im Aufsuchen des religiösen Apriori, Siegeszug der Mystik. Niemand kann verkennen, es handelt sich um lauter große Fragen, die Ritschl in ihrer Bedeutung noch nicht hatte erkennen mögen. Aber viele verkennen, daß Ritschl ein Fortbildner Schleiermachers ist in anderem und tieferem Sinn, als ihm selbst bewußt war, und daß es nicht wohlgetan sein kann, sein Neues im Verhältnis zu Schleiermacher wie nicht vorhanden zu betrachten. So aber verfahren jetzt nicht wenige. Sie vergessen oder unterschätzen, daß Schleiermachers Einsicht in das Wesen der Religion nötigt, mit Ritschl ebenso die Eigenart des religiösen Erlebens im Unterschied vom zwingenden Wissen streng festzuhalten, wie die Bedeutung der Offenbarung aufs höchste zu werten, so gewiß beide unvergängliche Aufgaben aller systematischen Theologie von Ritschl selbst nicht einwandfrei gelöst worden sind. Aber die jetzt

oft unter fast mitleidigem Vorbeigehen an Ritschl behaupteten besseren Lösungen muten nicht selten an wie verspätete Erneuerungen einer vergangenen Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts, über welche dieselben doch womöglich noch abschätziger urteilen als über Ritschl. Sollte der Grund nicht darin liegen, daß man den grundsätzlichen Fortschritt Ritschls im Verhältnis zu Schleiermacher ungeprüft preisgibt, statt ihn in neuer Weise für eine neue Zeit zu verwerten? Das hat R. mit Bewußtsein zu tun versucht. Er ist mitten in der Arbeit abgerufen worden; das Ziel seiner Arbeit ist noch nicht als ein unrichtig gestecktes, nicht als ein unerreichbares nachgewiesen worden, so gewiß er selbst immer betonte, daß wir uns ihm in der theologia viatorum nur in kleinsten Schritten nähern. — **Th. Häring.**

Religionsgeschichte. — Die Literatur zur Religionsgeschichte ist in den Handbüchern von Chantepie de la Saussaye, C. v. Orelli und in Tieles Kompendium (4. Ausg. durch Söderblom 1912) zugänglich. Fortlaufende Bibliographie im Archiv f. Religionswissenschaft und ThJB. Zur Geschichte der Religionswissenschaft vgl. L. H. Jordan, Comparative Religion, 1905. M. Jastrow, The Study of Religion, 1901. E. Hardy, Zur Gesch. d. vgl. Religionsforschung, Arch. f. Rel. Wiss. IV. Steinthal, Allg. Einleit. in die Mythologie, ibid. III. Th. Achelis, Abriß der vergleich. Religionswissenschaft, 1904. J. Réville, Les phases successives de l'histoire des religions, 1909.

Das Interesse für Religionen ist so alt wie das historische Interesse selbst. Der älteste wirkliche Geschichtsschreiber, Herodot, widmete den religiösen Vorstellungen und Gebräuchen der von ihm beschriebenen fremden Völker, der Ägypter, Babylonier und Perser, ebensoviel Aufmerksamkeit wie deren politischem Leben; und das ganze Altertum hindurch erhält sich diese Berücksichtigung der fremden Religionen bei den Historikern. Dieses theoretische Interesse entspricht dem praktischen, das überall, wo die antiken Völker sich berührten, rege wurde: Mythen wurden erzählt, Bräuche entlehnt, Idole gekauft oder nachgebildet; neue Götter und Kultussitten wurden als wertvolle Kulturerwerbungen betrachtet, und so ist es in der Tat auch heute der Fall bei den primitiven Völkern, die überall für alles Neue auf dem Gebiete der Religion die größte Empfänglichkeit aufweisen. Ebenso verspürt man in der epischen Dichtung der Alten, sowohl im Westen als besonders im Morgenland, die Neigung, die Götter der Nachbarvölker, gewöhnlich in der Gestalt der Heroen, für das Epos zu verwerten; hat ja in der Tat die homerische Dichtung auch außerhellenische Gottheiten in ihren Kreis hineingezogen und überhaupt wohl durch die Bildung des Pantheons die einzelnen griechischen Stämme mit Göttern vertraut gemacht, die ihnen früher völlig unbekannt waren.

Sowenig diese Kombinationen als Religionsgeschichte gelten können, sowenig ist es andererseits berechtigt, die Bestrebungen der antiken Geschichtsschreiber nicht zu der Religionsgeschichte mitzurechnen und diese letztere lediglich für ein Erzeugnis unserer eigenen Kulturperiode zu betrachten. Die Alten haben diese Götter, Mythen und Kulte, gleich wie wir, nicht nur verzeichnet und beschrieben, sondern sie auch nach ihrer Art zu verstehen versucht; sie haben sie mit den eigenen Gottheiten verglichen — mit denen sie sie allerdings meistens identifizierten; sie haben die Urkunden benutzt, die ihnen zugänglich waren, haben auch Denkmäler beschrieben und verwertet — kurz, sie haben getan, was wir heute mit besseren Methoden und zum Teil mit besserem Material tun. Es ist deshalb für die Geschichte dieser Wissenschaft nicht ohne Interesse, zunächst zu erfahren, wie weit es die Alten in dieser Beziehung wirklich gebracht haben.

Herodot, dessen Quellenwert auf diesem Gebiete man früher anzweifelte, hat von der modernen Forschung eine erfreuliche Ehrenrettung erfahren. Freilich hat er seinem ganzen Werke die bedenkliche Theorie zugrunde gelegt, daß die griechische Kultur und Religion im Orient, besonders in Ägypten ihren Ursprung habe; diese Theorie greift aber in seine Darstellung nicht störend ein, sowenig wie die rationalistischen Deutungen, die er sich dann und wann erlaubt. Das Urteil, das Ad. Erman von ägyptologischer Seite her (mündlich) über ihn gefällt hat, gilt auch im allgemeinen: Was er gesehen hat, ist vorzüglich, was er gehört, ist unbefangen wiedergegeben; seine Mißverständnisse und falschen Deutungen lassen sich leicht kontrollieren. Das Bild, das er von der ägyptischen Religion gibt, ist als Ganzes ein richtiges; war er ja selbst ein in die Osirismysterien Eingeweihter, der die beste Gelegenheit hatte, alles Wichtige zu erfahren. Seine Berichte über ägyptische Religion lassen sich allerdings heute entbehren, ebenso wohl auch die über das Babylonische. Das gilt aber nicht von seiner Darstellung der persischen Religion, deren ursprünglichen Opferritus wir ohne Herodot nicht kennen würden. (Im einzelnen haben G. Rawlinson in seiner engl. Übers. d. Herodot [London 1876], A. H. Sayce, Herodot I—III [London 1883] und A. Wiedemann, Herodots 2. Buch mit sachlichen Erläuterungen, 1890, den Vergleich **mit**

der modernen Forschung unternommen; vgl. auch A. Erman, Ägyptische Religion, 1909, S. 196.) Über die übrigen Historiker des klassischen Altertums, die religionsgeschichtliche Berichte erstattet haben, können wir schwerlich urteilen, weil sie so schlecht erhalten sind. Vor allem ist zu bedauern, daß das 8. Buch von Theopompos *Φιλιππικά* (von der persischen Religion) uns nur durch Plutarchs Benutzung bekannt ist, während Ktesias' halb romanhafte Schilderungen von persischen, indischen und mesopotamischen Verhältnissen, die auch häufig die Religion berühren, uns in viel reicherem Maße zugänglich sind. Jedenfalls hat Ktesias doch Quellenschriften, wenn auch meistens sekundäre, benutzt; von Hermippos (3. Jahrh.) wissen wir aber, daß er zarathustrische Schriften gelesen und verzeichnet hat.

Von Alexanders Zeit bis an den Ausgang des Heidentums bemerken wir eine doppelte Strömung in der Religionsgeschichte: eine objektiv historische, die bei den Archäologen und Geographen vorherrscht, und eine philosophisch-rationalistische bzw. romantische. Berosos, Strabon und Pausanias sind Typen der objektiven Richtung. Ersterer, der als eingeborener Babylonier, ja sogar wahrscheinlich Tempelpriester, über die nötigen Sachkenntnisse verfügte und Urkunden in assyrischer Schrift und Sprache benutzte, hat offenbar in seinem, um 280 v. Chr. geschriebenen, uns aber nur in kleinen Fragmenten erhaltenen Hauptwerke nicht nur eine gute Geschichte Babylons, sondern auch eine Sagengeschichte geboten, um die wir das Altertum beneiden müssen. Aus dem bekanntesten Fragment derselben, der Erzählung von dem Fisch-Mensch Oannes (d. h. dem Gotte Ea-nunu) ersehen wir, daß ihm diese Sagen zwar in einer späteren und degenerierten Form vorlagen, immer jedoch authentischen Inhalts waren (vgl. Ed. Meyers Charakteristik, Gesch. d. Alt. I 2 ² § 320). Der ägyptische Priester Manetho schrieb gleichzeitig mit Berosos einen Bericht über die Religion und Geschichte seines Landes, der „wirklich auf authentischer Überlieferung beruhte" (Ed. Meyer), und der sich bei der Entzifferung der Hieroglyphen gerade als die zuverlässige Grundlage erwies. Während sein eigentliches Geschichtswerk bei den Alten ziemlich unbeachtet blieb, läßt sich die Einwirkung seiner Schriften über ägyptische Religion in der späteren Zeit vielfach verfolgen. Als Religionshistoriker war er aber nicht ganz unbefangen. Ein Höfling der ersten Ptolemäer, machte er sich zum Vermittler der neuen ägyptisch-griechischen Religionsbildungen, besonders des Serapiskults, zu dessen Gunsten er ältere und neuere Religionserscheinungen deutete (A. Erman, Ägypt. Religion, 1909. S. 237; Ed. Meyer 1, 2 ² § 151). Schön erhalten ist das geographische Werk Strabons (um Christi Zeit), das durch und durch von den wissenschaftlichen Interessen eines gelehrten Antiquars getragen ist. Strabon bringt, auch da, wo Herodot ihm vorangegangen ist, neuen Stoff. Er ist kritisch und sorgfältig, wie wir durch den Vergleich mit dem uns jetzt vorliegenden Material würdigen können. Mit dem Awesta z. B. stimmen seine Angaben gut überein, aber er bringt uns auch vieles, das wir ohne seine Angaben nicht wissen würden: er beschreibt den Feueraltar der Perser und dessen Bedienung, ihre Opfer am Wasser, die persische Leichenbestattung u. a. m. Für Griechenland allein war Pausanias (ca. 150 n. Chr.) der gelehrte und sorgfältige Archäologe, dem wir vor allem unsere Kenntnisse über die griechischen Lokalkulte verdanken. In diesen kultischen und lokalen Zusammenhang flicht er die Mythen ein, die bei ihm — im Unterschied von den meisten andern Erzählern des Altertums — in zweiter Reihe stehen. In diesem Punkt begegnet er sich mit der modernsten Religionsgeschichte und wird auch mit Vorliebe von dieser benutzt.

Von demselben sachlichen Geist war in Rom M. Ter. Varro (116—27) beseelt, obgleich er mit seiner Schriftstellerei politische Zwecke verfolgte. Die Fragmente seiner Antiquitates rerum divinarum, die uns Augustin erhalten hat, bilden, neben den eigentlichen Urkunden, noch immer die solide Grundlage für die römische Religionsgeschichte. Er war — wie Pausanias — der Religionshistoriker seiner eigenen Religion; unter den übrigen römischen Schriftstellern hat bekanntlich Cäsar eine knappe und sachliche Beschreibung der germanischen und keltischen Religion (De bello Gallico VI), Tacitus in seiner Germania einen ausführlicheren, aber etwas romantisierten Bericht über die Religion der Germanen gegeben.

Auch die antiken Grammatiker behandelten ihre eigene Religion, wenn sie bei der Erklärung der älteren Dichtungen ihren mythologischen Inhalt genau erörtern mußten. Es entwickelte sich daraus eine selbständige Mythographie, die nicht nur Mythen erzählte, sondern sie auch systematisch ordnete und sie von verschiedenen Seiten aus betrachtete. Die meisten Werke dieser Mythographen sind verloren gegangen, so z. B. die Schriften von Asklepiades und Dionysios; unter dem Erhaltenen, (das in Westermanns *Μυθογράφοι*, Braunschweig 1843, gesammelt ist) befinden sich ein mythologisches Handbuch, das fälschlich dem Apollodoros, und die Schrift *Καταστερισμοί*, die ebenso unrichtig dem Eratosthenes zugeschrieben wird. Der antiquarische Schriftsteller Hyginus aus der Zeit des Augustus, der ein ähnliches Werk geschrieben

haben soll, mußte seinen Namen zu dem viel späteren mythologischen Handbuch Fabulae hergeben. Das Buch, das u. a. die Mythen der griechischen Tragiker behandelt, wurde bis in die Neuzeit viel gelesen und war eine Hauptquelle des landläufigen mythologischen Wissens des Humanismus und des Klassizismus.

Die philosophische Betrachtung der Religion wie die entsprechende Deutung der Götter und Mythen, die eine ganze Reihe Schriften aus hellenistischer Zeit beherrscht, hat ihre Vorgeschichte in den Versuchen der älteren Schulen (Eleaten, Pythagoräer), die Götter als Naturelemente, Himmelskörper u. a. zu erklären. Die Stoiker machten das zur Methode und schufen auf dieser Grundlage eine Religionsphilosophie. Die Tendenz war aber nicht mehr die frühere freidenkerische, die Religion in Naturalismus aufzulösen, sondern der religiöse Eifer der Diadochenzeit, der die Kulte und Mythen für das Volk erhalten wollte, diese aber zugleich dem Gebildeten verständlich und wertvoll zu machen suchte. Man hielt dabei die psychologische Behauptung fest, daß die Vorstellungen vom Göttlichen zu den angeborenen Ideen des Menschen (*ἔννοιαι φυσικαί* oder *προλήψεις*) gehörten, weswegen sie sich zwar beim Volke wie beim Philosophen finden, aber erst wissenschaftlich überarbeitet werden müssen, um zur wirklichen Klarheit und Ruhe zu kommen. Nur der Philosoph also wird sich der Gründe bewußt, die ihn nötigen, an die Götter und das Gute zu glauben, während das Volk schlechthin glaubt und urteilt. Ein Widerspruch aber zwischen beiden besteht nicht (H. Steinthal AKW III 268 f.). Diese Betrachtung der Sache wurde insofern der Religionsgeschichte förderlich, als man jetzt imstande war, sich wirklich für die volkstümlichen Mythen zu interessieren, was u. a. aus Pausanias' merkwürdiger Replik (8, 2) erhellt: Solche Sagen der Hellenen hielt ich zwar im Anfang meines Werkes für einfältig; nachdem ich aber bis zur Beschreibung von Arkadien vorgerückt war, nahm ich ein vorsichtigeres Urteil über sie an, daß nämlich die, welche für Weise unter den Hellenen galten, solche Sagen schon von alters nicht mehr so geradehin, sondern mit verhülltem Sinne (*δι' αἰνιγμάτων*) vorgetragen hatten, und so vermute ich auch, daß in dem, was über Kronos gesagt wird, eine tiefe Wahrheit liegt. Wir werden uns also in Dingen, welche die Götter betreffen, an das Überlieferte halten." Dank diesem „tieferen Sinn" sind die Mythen aber nicht nur als Antiquitäten, sondern sogar als Elemente der lebenden Religion des späteren Altertums erhalten worden; die Philosophen und Grammatiker überbieten sich in Deutungen und Umdeutungen der Volksreligion. Besonders beliebt war die Erklärung der Götter als Naturerscheinungen: Zeus = Himmel, Here = Luft, Demeter = Erde, Dionysos = Rebstock (der von Demeter geboren wird, d. h. aus der Erde emporwächst) usw. Die spätere Stoa deutete zugleich die Götter als Vernunftideen und moralische Begriffe. „Seneca unterscheidet zwei Jupiter, einen des Volksglaubens, der auf dem Kapitol verehrt wird, einen anderen, der mit der Weltvernunft identisch ist. Dieser liegt nach den verschiedenen Seiten seines Wesens vielem anderen zugrunde, z. B. als Schöpfer dem ‚Vater' Bacchus; als unbesiegliche Kraft, die im Feuer aufgehen wird, dem Herkules; als Vernunft, Rhythmus, Ordnung und Wissenschaft dem Merkur. Die Grazien der Griechen sind ihm, wie Chrysippos, die Göttinnen des Dankes und der Wohltat. Aber außer dem höchsten Gotte sind ihm alle beweglichen Gestirne Götter" (P. Barth, Die Stoa ² 1908 S. 51).

Diese mythologische Methode trübt selbst eine Schrift wie Plutarchs De Iside et Osiride (gegen 100 n. Chr.), sonst wohl das beste uns erhaltene religionsgeschichtliche Werk des Altertums. Dank seiner Benutzung einer späten, aber authentischen Vorlage können wir jetzt den wichtigsten der ägyptischen Mythen, den Osirismythus, verstehen, was uns unsere ägyptischen Texte nicht ermöglichen; ebenso war bis an die Entdeckung des Awesta das 45. Kap. dieses Buches die maßgebende Darstellung der persischen Religion, die allerdings auf der Grundlage des Theopompos ausgearbeitet war. Lukianos (geb. ca. 120) verdankt man ohne Zweifel die Schrift *Περὶ τῆς Συρίης θεοῦ*, die ein gutes Stück des syrischen Heidentums und einen der verbreitetsten Kulte des Altertums für die Wissenschaft gerettet hat. Für die Echtheit der Schrift sind Burckhardt und Ed. Meyer eingetreten. Der spöttische Ton des Lukianos klingt durch die Schilderung der kultischen Feste; was aber in dem Buche beschrieben ist, ist von dem Bürger der syrischen Stadt Samosata selbst gesehen und erlebt. Wo er sonst von Göttern und Mythen spricht, ist die Beschreibung ganz der freidenkerischen Satire gewichen.

Es gab aber in der hellenistischen Zeit andere Erklärungen der Religion als die der Stoiker. Euhemeros, der sich am Hofe des Königs Kassander aufhielt, schrieb in dem phantastischen Stil der damaligen Zeit sein: *Ἱερὰ ἀναγραφή*, das das beliebte Motiv der wunderbaren Seereise mit einem Protest gegen die stoische Religionsphilosophie verknüpfte. Im Tempel des triphylischen Zeus auf der Insel Panchea im Indischen Ozean habe

er die auf einer goldenen Säule geschriebene Urgeschichte der Götter gelesen, nämlich daß diese Menschen aus frühester Zeit seien, die sich in verschiedener Weise ausgezeichnet hätten: als Regenten, wie Zeus, als Erfinder, wie Hephaistos u. ä.; nach ihrem Tode seien sie dann als Götter verehrt worden. Diese Erklärung, die nach dem Urheber „die euhemeristische" genannt wird, machte als eine neue Methode, um sich von dem Druck der Mythologie zu befreien, großes Glück im Altertum; wir finden sie bei Cicero, auch die Kirchenväter haben von ihr Gebrauch gemacht. Den historischen Vorgängen steht diese Erklärung etwas näher als die Naturerklärung, indem ja tatsächlich verstorbene Häuptlinge u. ä. in den animistischen Kulten verehrt worden sind.

Die Neuplatoniker, die das religiöse Denken im 3., 4. und 5. Jahrh. überwiegend beherrschten, unterschieden, wie die Stoiker, eine höhere philosophische Götterverehrung von der niederen, kultischen und volkstümlichen. Dem realistischen Idealismus der Schule entspricht es aber, daß sie dem Ideengehalt der höheren Religionsstufe eine selbständige Bedeutung beimaßen und in den mythologischen Vorstellungen nur Abspiegelungen und sinnliche Veranschaulichungen der Ideen sahen, mit denen man sich mittels allegorischer Deutung abfand. Um so liberaler konnte man sich dann zu den einzelnen Religionen stellen. Die Religionsmischung der Kaiserzeit erhielt auf diese Weise eine Art theologischer Motivierung. Die barbarischen Religionen stellte man (so z. B. Porphyrios) auf gleichen Fuß mit der griechischen — kamen die meisten der neuplatonischen Lehrer ja selbst vom Orient, von Ägypten oder Syrien her. Jamblichos suchte vom gleichen Gesichtspunkte aus geradezu den Polytheismus zu motivieren und durchs Heranziehen orientalischer Götter zu erweitern; selbst Plotinos wollte nach Persien hin, um die Lehre der Magier kennen zu lernen, die schon Dion Chrysostomos (geb. ca. 50 n. Chr.) in seiner borysthenischen Rede als den reinsten Ausdruck des Monotheismus gepriesen hatte. Ähnlicherweise suchte man bekanntlich die Herkunft der griechischen Mythologie und der späteren Geheimlehren in Ägypten. Die Theologie wie die religiöse Praxis der Periode ist gewissermaßen eine Art angewandter Religionswissenschaft: man sucht überall in der Welt Bereicherung des Kultus und Bestätigung der religiösen Ideen.

Die Gnostiker machten aus der Kombination Methode, wenn sie in ihre evolutionistischen Systeme Momente aus den verschiedenen Religionen, aus der griechischen, jüdischen und christlichen hineinarbeiteten. Am deutlichsten ist dieses bei den rein heidnischen Vorgängern der Gnostiker, bei den Manichäern und Mandäern erkennbar; rechnete ja Mani mit einer Reihe von Propheten: Buddha, Zarathustra, Christus, Paulus, die in aufsteigender Linie zu der schließlichen Erlösung durch Mani selbst führen sollte (auch Mohammed hat ja in der Tat dieselbe Methode angewandt, wenn er Abraham, Moses und Jesus als seine Vorbereiter betrachtete) — man wollte durch allseitige Kombination der eignen Religion universelle Tragweite verleihen.

In diesem Punkt war der Widerstand des Christentums ein sehr fester; die neue Religion war sich bewußt, ihren Universalismus in der Grundidee und nicht in der Peripherie zu besitzen; sie lehnte in ihrer Polemik sowohl die polytheistischen als die gnostischen Kombinationen ab, was aber nicht ausschließt, daß sie für ihren weiteren Ausbau philosophische Ideen und kultische Praxis der Gegner absorbiert. Die theoretische Betrachtung des Heidentums, die wir bei den ersten Kirchenlehrern beobachten, ist eine doppelte, die im Grunde der Unterscheidung der griechischen Philosophen zwischen höherer und niederer Religion entspricht: das Phänomenale im Heidentum (die polytheistischen Kulte und die faktische Moral) verwirft man, — die Gottesidee der Philosophen aber und die Prinzipien ihrer idealistischen Moral respektiert man, findet aber in der Offenbarung einen höheren Ausdruck und eine absolute Bestätigung dieser menschlichen Vorahnungen. In diesem Sinne schrieb Clemens von Alexandrien seinen *Λόγος προτρεπτικός*; er ist zumal sehr geneigt, die christliche Gottesidee auf Platons Aussagen (bes. in seinem Timaios) zu stützen. In der Theologie der griechischen Kirche ist überhaupt eine sehr freundliche Haltung zur Philosophie zu bemerken. Die für die spätere Zeit maßgebende Betrachtung des Heidentums, die Augustin in ein System brachte, war dieselbe, die schon Paulus entworfen hatte: die ursprüngliche Gottesoffenbarung, die der Menschheit zuteil wurde, lebe seit dem Sündenfall im Heidentum unter einem stetigen Verfall weiter, während sich die wahre Gotterkenntnis und wirkliche Frömmigkeit im Gottesreich rein erhalten hat. Die katholische Kirche, die in ihrer kultischen Ausgestaltung wie in ihrer Missionspraxis vom vorgefundenen Heidentum reichlichen Gebrauch machte, hatte theoretisch und prinzipiell nur ein abschätzendes Urteil für diese Religionen übrig; populär wurden sie für Werke des Teufels gehalten (so schon Augustin De Civ. Dei II 25, VIII 22)

und nur die ganz großen Philosophen wie Platon und später vor allem Aristoteles konnten in der Wissenschaft Anerkennung genießen.

Bei dieser Sachlage war ein eigentliches Studium der heidnischen Religionen ausgeschlossen und die Männer sind bald gezählt, die im christlichen Mittelalter für etwas, das man Religionsgeschichte nennen könnte, das Wort ergriffen haben. Unter ihnen ist Roger Bacon (gest. 1294) mit Ehren zu erwähnen. Das erste Kapitel seines Opus majus VIII, IV (Bridges Ausg. II 366 f.) ist eine kleine Religionsphilosophie auf historischer Grundlage. Er hält es für dringend nötig, um den Wahrheitsgehalt des Christentums einleuchtend zu machen, dieses mit den heidnischen Religionen zu vergleichen, und zwar nicht nur mit Aristoteles, Platon und Porphyrios, bei denen er ein Vorgreifen der christlichen Wahrheiten fand, sondern auch mit der gesamten Reihe der Religionen, die er neben dem Christentum als eine fünfgliederige aufstellte: 1. Pagani, die eigentlichen (puri) Heiden (ut Pruceni et nationes confines eis); 2. Idolatrae, Buddhisten und Polytheisten (idolatrae manufacta colunt, pagani vero naturalia ut nemora, aquas et infinita talia); 3. Tartari, d. i. Mongolen, die mit Monotheismus Magie, besonders Feuerzauber verbinden; 4. Saraceni, die Mohammedaner; 5. die Juden. Zur Lösung der Frage von der wahren Religion weist Bacon in höchst interessanter Weise auf das Religionskonzil hin, das Mangu Khan, der Mongolenfürst (1207—1259), nach des Franziskaner Rubruquis Bericht einberufen hatte; hier wurde von den Tartaren und Sarazenen nebst Juden und Christen der Monotheismus für die wahre Religion erklärt. Mangu selbst soll den Bekehrungsversuch Rubruquis' mit der Bemerkung abgelehnt haben, daß er selbst an den einen wahren Gott glaube, daß aber, wie des Menschen Hand mehrere Finger habe, so Gott den Menschen verschiedene Autoritäten des Glaubens verliehen habe, den Christen die Schriften, den Tartaren die Astrologen (Bridge II 387 Anm.). Nebst dem Monotheismus hält Bacon den Glauben an eine künftige Existenz mit Himmel und Hölle und ebenso das Verlangen nach einer Offenbarung für den Menschen angeboren, eine Ansicht, zu der er durch den Vergleich der Religionen gekommen war.

Wichtiger als derartige primitive Ansätze zu einer Religionsgeschichte sind die historischen Beiträge, die uns die mittelalterlichen Chronisten geben; so verdanken wir Adam von Bremen (gest. 1072) neben viel anderem die wichtige Beschreibung des Tempels in Upsala im IV. Buche seiner Gesta. Er ist ein durchaus glaubwürdiger Berichterstatter, der sich, um sich über nordische Verhältnisse zu erkundigen, am Hofe des dänischen Königs Sven Estridsen aufgehalten hatte. Saxo Grammaticus (ca. 1150—1220), der in den ersten neun Büchern seiner Gesta Danorum die Sagengeschichte der heidnischen Zeit nach inländischen Quellen wie nach mündlicher Überlieferung bringt, hatte die Absicht, die Periode des überwundenen Heidentums im Zusammenhang erschöpfend zu beschreiben; er hat dadurch vieles für die Mythologie und die Sagengeschichte errettet; eine systematische altnordische Götterlehre wollte aber der isländische Häuptling Snorri Sturluson (gest. 1241) in der ersten Abteilung seiner isländisch geschriebenen „Edda" („Gylfaginning") bringen: zunächst eine Kosmogonie, die auch die Entstehung und die Art der mythischen Wesen beschreibt, sodann die Erzählungen von den Göttern und Göttinnen, schließlich eine Eschatologie, die von der Legende von Baldr's Tod eingeleitet wird. Trotz der unverkennbaren christlichen Beeinflussung, ja Tendenz, ist das Werk eine unschätzbare Quelle für die nordische Mythologie. Die Beiträge, die die altnordischen Saga-Erzähler zu dieser geben, haben, weil sie teils älter, teils unbefangener sind, höheren Quellenwert; finden sich aber nur gelegentlich und fragmentarisch.

In einer noch früheren Periode des Mittelalters bemühten sich arabische Schriftsteller, die orientalischen Religionen, die der Islam bekämpfte, oder an die er grenzte, historisch zu behandeln. Schon Tabari (838—923) ein geborener Perser, der Ägypten, Syrien und Iraq bereist hatte und später in Bagdad als Lehrer wirkte, hat in seinen zahlreichen historischen und geographischen Werken auch viele religiöse Traditionen besonders aus Persien gerettet (Gesch. d. Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, übers. v. Th. Nöldeke, Leyden 1879; der besonders von der Religion handelnde Band des Werkes ist hier nicht übersetzt). Noch größere Erfahrungen hatte Masûdi (gest. 956) gemacht. Seine weiten Reisen hatten ihn, der in Bagdad geboren war, durch Persien und Kirmân im Jahre 916 nach Indien geführt, wo er auch Ceylon besuchte; von dort aus unternahm er eine Seereise durchs Chinesische und Rote Meer mit Aufenthalt auf Madagaskar. Später besuchte er die Gegenden am Kaspischen Meere, Palästina, Syrien und Ägypten. Überall wo er hinkommt, sammelt er geschichtliches und geographisches Material; nicht zum wenigsten interessieren ihn gerade die Traditionen der Andersgläubigen, der Juden und Christen und die Weisheit der Inder (vgl. C. Brockelmann, Gesch. der arab. Lit. I 1898 S. 144). Als Quelle für die indische

Religion übertrifft ihn jedoch Alberûnî (973 bis ca. 1050), der von Chorasmien und Ghazna aus das Kabul-Tal und Pandjab bereiste. Sein Hauptwerk über Indien (Alberûnîs India. ed. Sachau; engl. üb. v. demselb. 1—2, London 1888), das nicht nur auf seinen Reiseerlebnissen beruht, sondern auch aus Büchern und Gesprächen Stoff gesammelt hat, ist eine der wichtigsten Quellen unseres Wissens vom mittelalterlichen Indien und dem damaligen Zustand der Religion, auch in Persien. Ein lediglich religionsgeschichtliches Werk ist das von Schahrastânî (gest. 1153 in Chorâsân) geschriebene vielgelesene Werk „Religionsparteien und Philosophenschulen" (übers. v. Th. Haarbrücker. 1—2. Halle 1850—51), das über die damals bekannten Religionen bis an die Grenzen Chinas einen Überblick bietet, in der Tat die erste, wirkliche Religionsgeschichte der Weltliteratur. Den umfassenden, aber zugleich sehr detaillierten Stoff bewältigt der Verfasser durch eine streng systematische Ordnung und eine knappe Darstellung, so daß das Ganze nur zwei mittelgroße Bände ausmacht. Er unterscheidet zunächst die A. Muslims, deren zahlreiche Schulen und Sekten er unter die Dreiteilung: Mu'tazila, Chawâridsch und Shîa' ordnet, von den B. „Religionsbekennern außer den Muslims". Diese zerfallen in 3 Hauptgruppen: a) „Die Schriftbesitzer" (Juden und Christen), b) „die, welche etwas ähnliches von einem offenbarten Buche haben", nämlich zunächst α) die Madschûhs (Magier) zu denen er die Zarathustrier und die Zerwanisten rechnet, β) die Thanawîja (die Dualisten): die Manichäer, Mazdakisten und Daiszanîja (Anhänger des Bardesanes) und schließlich C. „Die Menschen, die ihrem eigenen Kopfe folgen und die Anhänger der philosophischen Systeme". Das sind α) die Szabier und β) die Philosophen, nämlich zunächst die älteren griechischen Philosophen (von den 7 Weisen bis an die Stoa); sodann die späteren Griechen von Aristoteles bis Porphyrios und schließlich die Philosophen des Islams; γ) die alten Araber und die Inder. Diese letzteren teilt er wiederum in 1. die Barâhima (Brahminen), nämlich die Anhänger des Buddha, die Anhänger des Denkens und der Einbildung, und die Anhänger der Seelenwanderung und 2. die Anbeter von Vishnu, Siva u. a. Göttern; 3. die Verehrer der Gestirne (Sonnen- und Mondanbeter) und 4. die Verehrer der (hinduistischen) Götzenbilder ein. Der Wert des Buches ist den Kenntnissen des Verfassers proportional: das Beste ist das Arabische und Persische, das Geringste das Indische, das er wohl einigermaßen kennt, aber vielfach mißverstanden hat. Seine Erklärungen und Deutungen sind durchweg naiv, immerhin doch klüger als diejenigen, die er widerlegt, z. B. daß „Brahmin" (und die brahm. Lehre) von „Ibrahim" käme u. ä.

Die Inder, die in Religion und für Religion lebten, haben sehr selten die religiösen Phänomene in genügender Entfernung gehabt, um sie historisch zu behandeln. Nur der Kommentator Mâdhavâcâya aus dem 14. Jahrhundert bietet in seinem „Sarvadarçanasaṁgraha" („Inbegriff aller Lehren") einen Überblick über die religionsphilosophischen Systeme der Inder. „Die Arbeit verrät guten Willen, ist aber dürftig und einseitig und ohne den leisesten Hauch der historisch verknüpfenden Methode" (E. Hardy). Viel lehrreicher sind die chinesischen Berichte über indische Religionsverhältnisse, die uns buddhistische Pilger, besonders Fah-hien und Hiuen-tsiang von ihren Reisen (bzw. 399—414 und 629—45) hinterlassen haben. Ihnen verdanken wir unsere Kenntnis von den äußeren Zuständen des damaligen Buddhismus und Brahmanismus, vom Leben in den Klöstern und vom Kultus des Volkes, auch von frommen Gesprächen, lokalen Legenden u. a. Für Chinas Kultur und religiöse Entwicklung hatten diese Reisen und Reiseberichte entscheidende Bedeutung. Indien selbst hatte mit seinen eigenen Religionen genug zu schaffen; jedoch erweiterte sich der Gesichtskreis mit dem Eindringen des Islams und durch die Bekanntschaft mit dem Christentum. Dieses führte zu einer der merkwürdigsten Kombinationen, die die Religionsgeschichte kennt. Der mongolische Kaiser Akbar von Hindostan (1542—1605), der mit größter Vorliebe die verschiedenen Religionen studierte und zu diesem Zwecke Juden, Christen, Muslims, Brahmanen, Buddhisten und Zarathustrier zu seinem Hofe einlud und ihre Schriften für sich übersetzen ließ, wollte, wie schon in kleinerem Stile Mangu Khan, aus diesen Religionen eine Universalreligion herrichten, die die verschiedenen Bekenner seines ausgedehnten Reiches mit allseitiger Toleranz umfassen könnte. Der kühne Versuch scheiterte; — in der Tat hat sich aber der spätere Hinduismus in der hier angegebenen Richtung entwickelt.

Nach Europa verpflanzte sich die Kenntnis von den Religionen des inneren Asiens durch die Reisebeschreibung des Venetianers Marco Polo, der vom Jahre 1271 17 Jahre am Hofe des Kublaj Khan, des damaligen mongolischen Herrschers Chinas, zubrachte und China, Japan, Hinterindien, Ceylon und Persien bereiste. Das Phänomen war aber zu isoliert, um den Gesichtskreis Europas in wirksamer Weise zu erweitern.

Dieses geschah erst mit den großen Seereisen des 15. und 16. Jahrhunderts, und zwar nicht nur geographisch, sondern auch ethnologisch. Man lernte in Afrika und Amerika, in Ostindien und später in Ozeanien Menschen kennen, von denen man wenig oder nichts gewußt hatte; primitive Kultur und greifbares Heidentum trat den Entdeckern entgegen, und doch fanden sich bei diesen Heiden — wie in Amerika — fertige Staatengebilde und grandiose Kultformen. Dies alles mußte Untersuchungen wachrufen, an die vorher kein Mensch gedacht hatte. Die spanischen und portugiesischen Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts, die über Mexikaner und Peruaner berichten, Sahagun, Acosta und Garcilasso de la Vega lassen sich's auch angelegen sein, die Tempel und Priester, Feste und Zeremonien dieser Völker zu beschreiben — bis an die erst in jüngster Zeit erfolgte Deutung ihrer Schrift und Sprache die einzige Quelle unseres dürftigen Wissens von diesen Religionen (Englische Übers. dieser Werke in den Schriften der Hakluyt Society, seit 1846).

Auf die religiösen Verhältnisse der Negervölker machte zuerst der Holländer Wilh. Bosman in seiner vielgelesenen Reisebeschreibung von der Guineaküste (deutsche Übers. Hamburg 1708) aufmerksam. Der 10. Reisebrief gibt ein zuverlässiges, noch immer wertvolles Gesamtbild der Riten und Gebräuche, die er beobachtet hat. Die Sache wurde später (1760) verallgemeinert, als der Franzose Charles de Brosses in seinem Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion d'Egypte avec la Religion actuelle des Nigrities" den Begriff „Fetischismus" schuf, der lange, noch bei Schleiermacher und Comte mißverständlich als Ausdruck für die niedrigste Religionsstufe verwendet wurde. Bleibenden Wert erhält aber das Buch durch den später (Zeitschr. f. Ethnologie 1878) von R. Pietschmann aufgenommenen und als richtig erwiesenen Gedanken, daß der afrikanische Fetischismus mit dem Tierdienst der Ägypter zusammenhängt.

Während auf diese Weise die neue Welt entdeckt wurde, kulminierten gleichzeitig die Bestrebungen, die Humanismus und Renaissance für die Wiederbelebung der antiken Welt entfaltet hatten. Mit der Begeisterung für die Alten wurde auch das griechisch-römische Heidentum ans Licht gezogen, und es bildete sich in maßgebenden Kreisen eine gelehrte und ästhetische Verehrung der alten Götter und Heroen, die sich einerseits in der mythologischen Kunst und Dichtung des Klassizismus fortsetzte, andererseits aber zu einem tieferen Eindringen in den Geist der Antike antrieb. Was den Humanismus an der griechischen und römischen Religion besonders interessierte, war allerdings wesentlich das Mythologische und Philosophische; immerhin wußte ein Erasmus genug von der faktischen Religion der Alten, um den heidnischen Charakter — ja sogar hin und wieder den heidnischen Ursprung — des katholischen Kultus und Lehrgebäudes zu konstatieren. Der Polemik der Reformatoren kamen diese Kenntnisse recht: den hochgefeierten Dionysios Areopagita entlarvte Luther als eine Ausgeburt des Platonismus (De capt. Babyl. 5, 103, Erl.); in Aristoteles fand er kein Christentum, und der abstrakte Monotheismus, in dem sich „der Türke, der Jude und der Papst" begegnen konnten, war ihm als bloßes Ergebnis des Denkens (im Gegensatz zu dem Erlebnis in Christo) wertlos (vgl. Schulz, Luthers dogmat. Aussagen üb. Gott, ZKG 1881 S. 79 ff.). Auf den Mohammedanismus war Luther scharf aufmerksam. Interessanter als seine Widerlegung des Korans (1542) ist aber seine Epistel von der Türken Religion (1530; Erl. 65, 248 f.), in der er die Kenntnisse, die ihm Justus Jonas' Übersetzung von Paulus Jovius „Ursprung des Türkischen Reiches" bringen konnte, benutzt, um durch die mohammedanische Parallele die Werkheiligkeit und das Zeremonialwesen der katholischen Kirche noch einmal als Menschenwerk zu beleuchten. Wenn es auf Derartiges ankäme, würden die Türken viel bessere Christen sein als wir. „Denn solche Mäßigkeit im Essen und Trinken, solche Heiligkeit mit Kasteien, mit Kleidern, abgesonderten Häusern und allen Sachen, wie dieses Buch anzeiget; item so viel Beten und Fasten, solche scheinlich Andacht und Versammlung des Volks findet man bei den Unsern nicht. Drum haben die Papisten und Curtisanen in Rom von der Türken Religion und Gottesdienst so wenig geschrieben und so fleißig alles heimlich gehalten; . . . denn sie mußten das verdammen, was sie selbst tun, nämlich solche Gleissnerei, darauf das ganze Papstthumb stehet, oder mußten der Türken Religion schützen und vertheidigen, denn sie hat je so viel Möncherei und Gleissnerei, als das Papstthumb usw." In der Tat hat Luther mit diesen Worten der Theologie den Weg angewiesen, den sie jetzt auch befolgt: durch religionsgeschichtliche Vergleiche die sich als nichtchristlich erweisenden Elemente aus dem Christentum auszuscheiden. Luthers Verhältnis zum Koran ergibt sich übrigens aus seiner Vorrede zu Biblianders Ausgabe, s. Kawerau, ThStK XIII, 129 ff.

Auch zur Erschließung des Orients hat die Gelehrsamkeit des Humanismus, wie überhaupt die Geistesströmungen der Renaissance beigetragen. Waren doch in der letzteren

mohammedanische Elemente wirksam, die nicht nur das politische und kommerzielle Leben beeinflußten, sondern auch durch Astrologie und Philosophie zur Schätzung der arabischen Sprache und Literatur führen mußten. Das eigentliche Studium der semitischen Sprachen eröffnete bekanntlich Reuchlin mit seinem Eindringen in die hebräische Sprache; Reuchlin war aber nicht nur der Sprachmeister der Reformatoren, auch den geheimnisvollen Sinn der jüdischen Traditionen suchte er zu ergründen; in seinem Buche De arte cabbalistica (1517) erging er sich in Phantasien gnostischer Art und vielleicht auch von gnostischer Herkunft über eine ursprüngliche Gotteswahrheit, die, einst von den Engeln Adam offenbart, durch ägyptische, persische und jüdische Weisheit in die pythagoräische Philosophie, die mit der Kabbala übereinstimmt, übergegangen sei, — eine Methode der spekulativen Religionsvergleichung, die in einer fernern Zukunft leider nicht ihre Fortsetzung entbehren sollte. Der Orient wurde überhaupt in diesem und dem nächsten Jahrhundert aktuell in Europa teils durch die immer drohende Nähe der Türkei, teils durch den gewaltigen Aufschwung Persiens unter der Sefidendynastie und besonders unter „dem neuen Dareios" Abbas I. (1581—1629), mit dessen Politik die europäischen Machthaber rechnen mußten, und der den Verkehr mit Europäern wesentlich erleichterte. Die großen Reisen nach Persien, die Henry Lord (1630), G. Chinon (1640) und besonders J. Chardin (1674) unternahmen, brachten von dem Märchenlande des Ostens Kunde, während der gelehrte Franzose Barnabé Brisson schon etwas früher das Altertum des Orients erforscht hatte und besonders über die altpersische Religion nach antiken Quellen sein hervorragendes Buch De regio Persarum principatu (1590) verfaßte. Es bildete sich unter diesem neuen Gesichtskreis zur Zeit Ludwigs XIII. und des jungen Ludwig XIV. geradezu eine Schwärmerei für den Orient, die noch in den Dramen Racines nachhallt, die aber auch nicht ohne Einfluß auf die Neugestaltung des religiösen Lebens blieb; so bringt Madame de Guyon im Anhang zu ihrem berühmten Moyen court de faire oraison als Stütze für ihre Mystik Proben aus der Dichtung des persischen Sufismus in Übersetzung. In England arbeiteten Orientalisten nicht weniger eifrig mit religionsgeschichtlichem Material. Der Staatsmann und Orientalist John Selden (gest. 1654) machte durch sein in vielen Ausgaben verbreitetes Werk De diis Syriis (London 1617) das semitische Heidentum zugänglich; und 100 Jahre später als Brisson schrieb der Oxforder Thomas Hyde seine Veterum Persarum Religionis Historia (Oxford 1700), ein Riesenwerk, das auch aus morgenländischen Quellen schöpft und wohl alles enthält, was man von der Sache bisher kannte.

Das 17. Jahrhundert war zugleich die große Zeit der Mission, und diese hatte u. a. das Verdienst erworben, das Heidentum Chinas der europäischen Wissenschaft nahe zu bringen. Der jesuitischen Mission, die am Schluß des 16. Jahrhunderts das Reich der Mitte erreicht hatte, verdanken wir bedeutende Werke wie Ign. de Costas Übersetzung von dem kanonischen Buche Tā-hsio (1662); von größerer Wirkung wurde aber das in Paris 1687 erschienene Werk Confucius Sinarum Philosophus, eine Übersetzung der Moralschrift Chung-yung („die Lehre vom Mittelwege").

Dem Rationalismus war diese Erweiterung des religiösen Gesichtskreises willkommen sowohl zur Polemik gegen das traditionelle Christentum als für seinen Hauptzweck: die Herstellung einer neuen Weltansicht. Die englischen Deisten wollten dabei nicht das Christentum über den Haufen werfen, sondern nach Lockes Anweisung nur dessen Wahrheitsgehalt: den vernunftmäßigen Inhalt anerkennen — ein Bestreben, das den Schüler Lockes John Toland auf den Gedanken brachte, das „Unvernünftige" als etwas Unchristliches hinzustellen. Ihm, dem geborenen Irländer, der von seiner Kindheit an mit den Bräuchen und Lehren der katholischen Kirche vertraut war, wurde deren Ähnlichkeit mit dem antiken Heidentum auffallend, und er schied in seinem Christianity not mysterious (1696) den ganzen kultischen und scholastischen Apparat der Kirche als heidnisches — zum Teil auch jüdisches — Erbgut aus, — ein Verfahren, das erst in der neuesten Kirchengeschichte wieder zu Ehren gekommen ist und das bei diesem Sohn des 17. Jahrhunderts um so mehr zu bewundern ist, als er auch auf das kultische Hauptproblem, den Einfluß der antiken Mysterien auf die Ausgestaltung der Kirche, den Finger legte. Die Frage von einer allgemeinen Geschichte der Religion beschäftigt noch nicht diese Deisten der älteren Generation; sie wurde aber um so kräftiger angeregt in der Mitte des 18. Jahrhunderts durch David Humes tief einschneidende „Natural History of Religion", den ersten Versuch, den Gedanken von einer historischen Entwicklung der Religion radikal anzufassen und die Geschichte der Religionen von niedrigster Stufe an zu verfolgen. Den Anfang der Menschheit betrachtete Hume als einen Zustand der Barbarei und hielt es für gegeben, daß die frühesten Vorstellungen von der Gottheit dieser Entwicklungsstufe angemessen sein müßten. Es schien ihm eine psychologische Unmöglichkeit,

daß ein reiner Monotheismus jenen verworrenen Vorstellungen zeitlich vorangegangen sei, die wir im Polytheismus beobachten, und die uns überall, wo wir die Sache historisch ansehen, als das Früheste und Erste begegnen. Zur Bestimmung dieses frühesten Zustandes benutzte Hume die Mitteilungen von primitiven Völkern, Chinesen u. a., die damals zu Gebote standen; aber auch durch die antike Literatur eröffnete er einen Einblick in vorklassische und außerklassische religiöse Zustände. In seiner Schilderung des Polytheismus verfolgt er nicht nur dessen Ursprung, sondern sucht auch die sachliche Bedeutung der Götter und bestimmt in grundlegender Weise ihre Funktionen nicht als Naturgrößen, sondern setzt sie in Verhältnis zu Lebensbegebenheiten (Ehestiftung, Geburt, Ackerbau, Schiffahrt u. ä.). Aus diesem Polytheismus läßt er den Theismus als Ergebnis eines Denkprozesses hervorgehen, indem er jedoch gleichzeitig wohl erkennt, daß die rationalen Faktoren nicht die alleinwirkenden in der Religion sind, sondern daß vielmehr eine Neigung für amazement, mystery and obscurity ebenso lebhaft mitwirkt. — Erst eine spätere Zeit hat diesem genialen Werk völlig gerecht werden können; der immer noch halb traditionelle Deismus seiner Zeit erhob gegen Humes Radikalismus energischen Einspruch, vor allem der gelehrte Warburton, der als eifriger Verteidiger der alttestamentlichen Offenbarung in seinen Remarks on Humes Natural History of Religion (1757; vgl. Bd 21, 5, wo versehentlich 1727) den höheren Anfang der Religion behauptete. Dieser Standpunkt, der schon von Locke vertreten war, blieb im allgemeinen der des Rationalismus und war so fest eingebürgert, daß selbst ein Lessing nicht ganz davon absehen konnte.

Die französischen Aufklärer, denen es mehr auf Gesichtspunkte als auf Untersuchungen ankam, benutzten das religionsgeschichtliche Material zu Konstruktionen, deren letzter Zweck gewöhnlich war, das Christentum zu beschämen. Voltaire, der in seinem „Essai sur les moeurs“ eine Kulturgeschichte auch der altorientalischen Völker gab, ist überall von deren Religion eingenommen und lobt sie immer höher, je weniger er sie kennt. Er findet in Konfuzius „un homme qui a donné de la Divinité les idées les plus saines que puisse former l'esprit humain (I chap. 2.). Freilich kann er dabei auf das Zeugnis der Missionare hinweisen (z. B. Pater le Comte), daß die Chinesen „den wahren Gott gekannt haben, als alle anderen Völker Götzendiener waren, und ihm im ältesten Tempel der Menschheit geopfert haben“; schwieriger würde er für seine Behauptung (chap. IV) Belege finden, daß die Religion der Inder ursprünglich ne consistait que dans le culte pur d'un Être suprême, dégagé de toute superstition et de tout fanatisme . . . , une religion simple et raisonnable. Auch die Dogmen der altpersischen Religion, die er nach einer Übersetzung der mittelpersischen Schrift Sad-dar referiert, sind conformes à la religion naturelle de tous les peuples du monde. Über den Islam, den Voltaire nach Quellen studieren konnte, urteilt er viel besser (chap. VII); er beschreibt ihn im ganzen gut und hat dessen sekundären Charakter richtig erkannt; il y a rien de nouveau dans la loi de Mahomet, sinon que Mahomet était prophète de Dieu. Nur spielt er die Toleranz des Islams gegen das intolerante Christentum aus, obgleich, wie er bemerkt, der Islam von einem grausamen und gewaltsamen Manne herrührt, während der „göttliche Stifter des Christentums in Demut und Frieden lebte“. Im ganzen gipfelt Voltaires Betrachtung der Religionen in der Behauptung, daß die ältesten Religionen, und überhaupt die Religionen in ihrem ersten Auftreten, die einfache Wahrheit von Gott enthalten, daß sie aber bald durch priesterliche Zutaten von Dogmen und Zeremonien, wie durch Fanatismus und Heuchelei ihrer Bekenner entarten. Die ursprüngliche Vernunftreligion ist immer dieselbe, während die äußeren Formen variieren; les cérémonies sont partout différentes, la vertu est partout la même; c'est qu'elle vient de Dieu, le reste est des hommes. Einmal erfunden, gehen diese Menschenwerke von Hand zu Hand in der Menschheit: on voit évidement que toutes les religions ont emprunté tous leurs dogmes et tous leurs rites les unes des autres — eine, wie gewöhnlich übertriebene, im Kontext (über den Islam) nicht unangebrachte Bemerkung. — Wie Voltaire in den ältesten Kulturreligionen, so fand Rousseau bei dem primitiven Menschen wie überhaupt in den unverdorbenen Seelen die natürliche und wahre Religion; das Neue, das Rousseau brachte, liegt aber auf dem Gebiete der individuellen Frömmigkeit, nicht auf dem der geschichtlichen Religionen. Auch war der Einfluß Voltaires in dieser Beziehung ein weit größerer; die Neigung, die heidnischen Religionen im Namen der Vernunft dem Christentum vorzuziehen, war allgemein; lobte ja Wolff, der Philosoph, zu seinem eigenen Schaden den Konfuzius auf Kosten Jesu; und es muß wirklich als Fortschritt bezeichnet werden, wenn ein Kant das Christentum bei weitem dem seiner Meinung nach einseitig moralistischen und politischen Judentum vorzieht, oder wenn Lessing es jedenfalls als Problem hinstellt, wer von den drei prophetisch-monotheistischen Religionen die wahre sei.

Es läßt sich aber nicht verkennen, daß der spätere Rationalismus den geschichtlichen Erscheinungen der Religion ein weitherziges Interesse entgegenbrachte. Der unglückliche Maßstab der Vernunft, der gerade für diese Verhältnisse so schlecht wie möglich paßt, drückte allerdings nicht nur die Beurteilung sondern sogar die Auffassung der Phänomene; man lehnte manches ab, weil man es für unvernünftig hielt; so z. B. Anquetils Übersetzung von Avesta. Auch wo die „Vernunftreligion" von „Naturreligion", „Mysterienreligion" o. ä. abgelöst wird, beherrscht die Theorie die Phänomene — in der romantischen Zeit nicht weniger als in der rationalistischen.

Die erste von den Gesamtdarstellungen dieser Periode: B. Picarts und J. F. Bernards Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde (Amst. 1723—43) hat allerdings etwas weniger von der Theorie, aber noch weniger von der Methode; das Riesenwerk, 9 Foliobände, ist eine Anhäufung von zufälligem Material, das nur ausnahmsweise bleibenden Wert besitzt; mit seiner kostbaren Ausstattung und den zahlreichen Illustrationen steht es nur da als ein großartiges Zeugnis von dem erwachenden Interesse für die Sache. Dagegen hätte C. F. Dupuis' Origine de tous les cultes ou religion universelle (1795) eine wertvolle Leistung werden können, wenn das Werk nicht einer apriorischen Konstruktion zum Opfer gefallen wäre. Dupuis kannte viele Religionen, hatte sie sympathisch aufgefaßt und mit Talent beschrieben. Er zwingt aber alles in das Schema der Naturreligion hinein; alles was er bespricht, deutet er als Naturbegebenheiten und meidet offenbar, was nicht zu dieser Deutung paßt. Der Rationalismus und das Allegorisieren der stoischen Religionsphilosophie hält mit ihm seinen Einzug in die neuere Religionsgeschichte, wo sie noch viele Jahrzehnte hindurch gedeihen sollten. Zu der Periode des französischen Rationalismus gehört noch das viel spätere und viel geringere Werk von Benjamin Constant: De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements (I—V Paris 1824—31). Der Verfasser beschäftigt sich weniger mit den einzelnen Religionen als mit den konstituierenden Faktoren der religionsgeschichtlichen Entwicklung (Klima, Politik, Priesterschaft, Philosophie u. ä.) — ein an sich gutes Programm, das nur mit ungenügenden Kenntnissen und im oberflächlichen Geiste Voltaires ausgeführt ist.

In Deutschland wurde in der Zeit des älteren Rationalismus über Religion und Religionen wesentlich nur theoretisiert; auch war es nur die theoretische Seite der Religion, in älterer Zeit die „Lehre", später hauptsächlich die Mythen, mit denen man sich beschäftigte. Die interessanteste der Schriften dieser Periode, Lessings „Die Erziehung des Menschengeschlechtes", ist ein nicht ganz glücklicher Versuch, der Offenbarung und der natürlichen Entwicklung gerecht zu werden. Sein Herz ist offenbar bei der letzteren, und seine psychologische Voraussetzung (nämlich die Notwendigkeit einer Selbstentwicklung), sowie seine historische Grundbetrachtung der Religionen als notwendige Stadien der menschlichen Entwicklung sind weder einer ursprünglichen noch der später hinzutretenden erzieherischen Offenbarung besonders günstig. Eine Entwicklung des Heidentums über das Polytheistische hinaus schneidet er kurzweg ab, um für die Offenbarung Raum zu gewinnen, deren Aufgabe wesentlich in der Mitteilung des wahren Gottesbegriffes besteht. Von dieser Offenbarungsgeschichte handelt „Die Erziehung" hauptsächlich und kann kaum als Beitrag zur Religionsgeschichte gerechnet werden. Über den Ursprung und die Bedeutung der Mythen stritten sich die Philologen Heyne, Hermann, Voß, F. A. Wolf, Buttmann u. a., die alle, wesentlich mit dem Griechischen beschäftigt, die Mythen für die Hauptsachen der Religion hielten, indem sie diese bald als Allegorie (Heyne), bald als Philosophie (Hermann), bald als Poesie (Voß) auffaßten. Diese Debatte wurde mit Karl Otfried Müllers „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie" (1825) — in deren Anhang die verschiedenen Standpunkte kurz und treffend charakterisiert sind — zum Abschluß gebracht. Das Buch verdient in Wahrheit seinen Namen; es stellt die Frage auf empirischen Boden und lenkt das Interesse von dem „Sinn" der Mythen auf ihr historisches Auftreten, auf Mythenkreise und Sagenwanderung, auf das Verhältnis zu den Völkerstämmen und ihren Ansiedelungen, zu den Kulten und der lokalen Verteilung derselben. Müllers Untersuchungen beschränkten sich indessen auf das griechische Gebiet, das er gerade mit besonderem Sinn für das Lokale bearbeitete.

Als eigentliche Religionshistoriker treten in dieser Generation nur zwei Männer auf: G. F. Creuzer und Christoph Meiners. Ersterer wollte durch seine „Symbolik und Mythologie der alten Völker" (I—IV 1810—22) die Beschränkung des Rationalismus überwinden und erweiterte faktisch den Gesichtskreis, nicht nur dadurch, daß er die Religionen Ägyptens, Indiens, Mediens, des vorderen und mittleren Asiens und der altitalischen Völker neben der griechischen in den Kreis seiner Betrachtung hineinzog, sondern auch dadurch, daß er den Blick zugleich auf das Kultische lenkte und vor allem den Mysterienkulten des späteren

Altertums seine Aufmerksamkeit widmete. Der Aufbau des Werkes war aber ein romantisch-spekulativer, für den der Neuplatonismus, den der Herausgeber des Plotinos mit Vorliebe studierte, das Vorbild geliefert hatte. Der neue und stets wertvolle Hauptgedanke ist, daß Symbolik und Mythologie in einer besonderen Weltansicht wurzelt, nämlich in der von einem allgemeinen Leben der Dinge, in einer Naturauffassung, die die heutige Trennung des Leiblichen vom Geistigen noch nicht kennt und deshalb überall die Natur beseelt und personifiziert. In der weiteren Ausführung seiner Ideen entfernt sich aber Creuzer nicht so weit von dem rationalistischen Schema, wie er wohl selbst geglaubt; immer bleibt er bei der „monotheistischen Urweisheit", die, in diesem Falle, die „Pelasger" beachtet hätten; auch spricht er von dem Verfall in Polytheismus, vom symbolischen Charakter der Mythen, die nunmehr für Anschauungsformen eines genialen Tiefsinnes gehalten werden; und schließlich von der höchsten und heiligsten Weisheit (Gottes Dasein, Unsterblichkeit, Verderbtheit und Versöhnung des Menschengeschlechtes), die dem in die Mysterien Eingeweihten zuteil wurde. Wie wenig zutreffend dieses letztere war, wurde bald nachher von dem grundgelehrten Lobeck in seinem „Aglaophamus" (1829), der Grundlage aller späteren Untersuchungen über das griechische Mysterienwesen, unbarmherzig nachgewiesen. Auch F. C. Baur wollte in seiner „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums" (1824) Creuzer kritisieren, verfiel aber selbst in Spekulationen über „ursprüngliche Einheit, Vielheit und höhere Einheit", ferner über die Begriffe „des Seins, der Kraft und des Lebens", die sich in kultischer und mythologischer Symbolik äußern.

Von diesem Hintergrund der gelehrten Phantasien heben sich die religionsgeschichtlichen Arbeiten des Göttinger Philosophen Meiners durch ihren kritischen und sachlichen Charakter ab. Besonders sein letztes und größtes Werk: „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen" (1806/07), das damals in den Schatten trat und noch von Tiele und E. Hardy des Rationalismus und der Oberflächlichkeit geziehen wurde, ist eine höchst beachtenswerte Leistung, der auch neuerdings M. Jastrow (The Study of Religion S. 33) verdientes Lob gespendet hat wegen „its broad spirit and its large historical grasp". Den Hauptteil des Werkes bildet eine auf ausgedehnten Kenntnissen und guten Beobachtungen beruhende Phänomenologie, die noch heute brauchbar ist. Meiners sucht keinen Tiefsinn hinter den religiösen Erscheinungen, sondern erkennt vielmehr in ihnen eine mit der primitiven und altertümlichen Menschheit gegebene Kultur. Die Bräuche sind ihm allgemeinere und wichtigere Erscheinungen als die Mythen; (er spricht sogar mit verzeihlicher Übertreibung allen anderen als den von Griechenland beeinflußten Religionen den mythologischen Charakter ab). Diese Bräuche sind praktisch und aktiv; sie wollen nicht symbolisieren, sondern etwas realisieren, wie z. B. die Fertilitätsriten, die er ausführlich beschreibt und richtig deutet. Er operiert mit dem Animismus (als Seelenkult), den er bei den meisten Völkern nachweist und bei den Germanen vermißt, selbst das Problem des Totemismus hat er angedeutet; — sein Werk würde überhaupt als ein erster Schritt zur modernen Religionswissenschaft begrüßt werden können, wenn es nicht durch den Mangel an Blick für historische Entwicklung die Beschränkung der rationalistischen Zeit verriete. Herder blieb es vorbehalten, das historische Prinzip für die Religionsgeschichte effektiv geltend zu machen. Sein Hauptwerk: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784—91) berührt allerdings nur in einigen kleineren Abschnitten (Buch IX Kap. 5 und X, 4) direkt die Religionen, hat aber durch die Gesichtspunkte, die das ganze Werk beherrschen, die Richtung der künftigen Religionsgeschichte bestimmt. Fortgang und Entwicklung ist sein historisches Leitmotiv. Daneben zeigt seine Darstellung für die volle Berechtigung jeder Völkerindividualität und jeder Entwicklungsstufe die feinste Empfänglichkeit. Zu jeder Zeit sind die Menschen wirkliche Menschen gewesen. Auch in den frühesten Perioden und in dem Zustand der Barbarei finden wir jeweils immer einen Höhepunkt, auf dem alle menschlichen Kräfte zur Geltung kommen, und wo diesen Kräften gemäß immer das Höchste erreicht wird. So gehen die Religionen alle mit gleichem Recht nach den gleichen Gesetzen aus ihren natürlichen Bedingungen hervor. Von willkürlichen Eingriffen der Priester oder Herrscher ist nach dieser Auffassung keine Rede mehr, sowenig wie von einer höheren Vorstufe der Religion oder einer geheimen Urweisheit Gebrauch gemacht wird. Jedoch ist Herder noch immer geneigt, den dichterischen Wert der Mythen stark in den Vordergrund zu stellen und ihnen gar allegorische Bedeutung beizulegen.

Auch für Hegel war das Leben der Religionen ein natürliches Wachsen, durch das sich die religiöse Idee (eigentlich: die religiöse Auffassung des Daseins) stufenweise entfaltet. In der Tat ist seine Religionsphilosophie eine spekulative Weiterführung von Herders „Ideen", mit weiten Ausblicken freilich, aber ohne Herders historischen Gehalt. In dem

weltgeschichtlichen System der Religionen fehlt der Islam (in der ersten Fassung sogar der Buddhismus); richtig ist aber das System insofern aufgebaut, als Hegel im Kultischen eine Realität sieht, auf der die Anfänge, die „Naturreligion", völlig beruhen, während es im Laufe der Entwicklung gänzlich verschwindet. Schelling, der ebenfalls die Religionen systematisieren wollte, sowohl in seiner „Philosophie und Religion" (1804), als in dem großgeplanten Werk seiner späteren Periode „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung", bewegte sich mehr in der von Creuzer angegebenen Richtung. Statt Ideen treten hier allerdings „Potenzen" als wirksame Faktoren auf; der „Urmonotheismus" wird zu „Henotheismus" oder „relativem Monotheismus"; die alte Vorstellung von einem polytheistischen Verfall und einer philosophischen Wiedererhebung der Religion beherrschte ebenfalls das System und lebte in den von Schelling inspirierten Romantikern weiter und wirkte auch auf den Begründer der modernen Religionswissenschaft, Max Müller, ein. — Neben dem unmittelbaren Einfluß, der von Herder ausging, spüren wir auch dessen Geist in der Erneuerung, die die Religionswissenschaft durch Schleiermacher erfuhr. Auch ihm waren alle historischen und positiven Religionen lieb; selbst in ihren entstelltesten Formen konnte er erkennen, daß „alle tote Schlacken einst glühende Ergießungen des inneren Feuers waren". Er rief seine rationalistische Zeit „zurück von dieser erleuchteten natürlichen Religion zu jenen verachteten positiven Religionen, wo alles wirksam, kräftig und fest erscheint, wo jede einzelne Anschauung ihren bestimmten Gehalt und ihr eigenes Verhältnis zu den übrigen, jedes Gefühl seinen eigenen Kreis und seine besondere Beziehung hat". Prinzipielle Bedeutung für die Religionswissenschaft gewann Schleiermacher durch seine Grundbestimmung der Religion als ein Leben der Frömmigkeit; er lenkte die Aufmerksamkeit der Forscher, die ihn hören wollten, von der Gottesidee auf das Gottesverhältnis; er lehrte sie, nicht in Lehren und Mythen, sondern in den Zuständen des Gemüts, in den Äußerungen des religiösen Ergriffenseins das für jede Religion Charakteristische zu suchen. Auch von ihm hat Max Müller gelernt, und er hat verstanden, diesen Gesichtspunkt in die Religionsforschung hineinzutragen.

Mit den großen spekulativen Systemen, die man bald als verfehlt erkannte, erschöpfte sich das Interesse für allgemeine Betrachtungen über die Religionen; man wollte diese einzeln und sachlich kennen lernen, — ein Wunsch, der jetzt um so natürlicher ward, weil die Quellen der großen orientalischen Religionen, der persischen, indischen, ägyptischen und babylonischen ziemlich gleichzeitig gerade in dieser Periode von der europäischen Wissenschaft geöffnet wurden. Erst mit diesen Errungenschaften der Philologie wurde es möglich, das orientalische Altertum aus erster Hand kennen zu lernen und dessen Religionen zum Gegenstand eines wirklichen Studiums zu machen. Die Religionsgeschichte tritt damit entschieden in eine neue Phase ein und nimmt den Charakter einer historischen Wissenschaft an.

Den abenteuerlichen Anfang dieser Entdeckungsreisen machte der Franzose Anquetil Duperron, der sich im Jahre 1755 anwerben ließ, um jedenfalls als Kolonialsoldat nach Indien zu gehen und dort die Sprache und die heiligen Schriften der Parsis, von denen er eine bis jetzt unenträtselte Probe gesehen hatte, kennen zu lernen. Nach seinem 10jährigen Aufenthalt in Indien brachte er das erste Exemplar vom Avesta nach Europa und gab eine Übersetzung und Erklärung dieser Schriften, der man zunächst in der wissenschaftlichen Welt mit Mißtrauen begegnete, die sich aber, nachdem die Avestasprache von R. Rask philologisch bestimmt und von Emile Burnouf wissenschaftlich durchgearbeitet war, als im wesentlichen richtig herausstellte. Etwas später trat die indische Literatur und besonders die Sanskritsprache ans Licht, wurde aber mit viel größerer Sicherheit gedeutet von Männern wie William Jones (1746—94), der, als die ersten gedruckten Sanskrittexte Kalidasas Sakuntala und Manus Gesetzbuch herausgab und übersetzte, und von H. J. Colebrooke (1765—1837), gleich Jones ein hochgestellter Kolonialbeamter in Indien, der durch seine Essays über die Vedas, über indische Philosophie usw. auf einmal die indische Welt der europäischen Wissenschaft erschloß. Dazu kamen die Forschungen, die Napoleons Zug nach Ägypten veranlaßte. 1799 wurde in Ägypten der Rosettestein gefunden, dessen dreisprachige Inschrift Champollion den Schlüssel zur Deutung der Hieroglyphen an die Hand gab. 1819—23 bereiste der Däne Rasmus Rask Persien und Indien bis Ceylon und brachte den buddhistischen Kanon in der Palisprache, wichtige Avestahandschriften und die Pehlevischrift Bündahish nach Kopenhagen; Funde, die er selbst sprachlich verwertete, die aber inhaltlich erst später von seinen Landsleuten L. N. Westergaard (durch Ausgaben von Avesta und Bündahish) und V. Fausböll, dem Begründer der europäischen Palistudien, zunächst durch seine Ausgabe des buddhistischen Lehrgedichtes Dhammapadam (1855), behandelt

wurden. Gleichzeitig mit Rask drang der Ungar Alexander Csoma in Tibet ein und holte die heiligen Codices des Lamaismus: Kahgyur und Tangyur herbei. Von Assyrien und Babylonien wußte man aber immer noch nicht mehr, als was jüdische und griechische Berichte erzählten. Eine Vorbereitung zur Deutung der mesopotamischen Denkmäler hatte allerdings stattgefunden, als Carsten Niebuhr auf seiner Orientreise (1761—68) die persische Keilschrift aufzeichnete; diese wurde 1802 von Grotefend gedeutet. Als der Franzose Botta und der Engländer Layard 1842—50 die ersten größeren Ausgrabungen in Babylon veranstalteten und die assyrische Keilschriftliteratur ans Licht brachten, ließ diese sich verhältnismäßig leicht deuten schon von der ersten Generation der Assyriologen: Rawlinson, Smith, Rassam, Schrader u. a.

Um die Mitte des Jahrhunderts war die Erforschung dieser Quellen in vollem Gange; man konnte dabei nicht umhin, die Ähnlichkeit der verschiedenen Religionen zu bemerken, und die Religionswissenschaft, die sich jetzt auf der neuen Grundlage bildete, nahm zunächst Charakter und Methode einer komparativen Wissenschaft an. Diese Methode war von der vergleichenden Philologie und Kulturgeschichte vorbereitet worden, die von Grimm, Rask und Bopp begründet, die innere und prähistorische Verwandtschaft der indogermanischen Völker ins Licht der Wissenschaft gebracht hatte. In dieses neue Licht stellte man — mit starker Benutzung des sprachvergleichenden Apparates — zunächst die indopersischen und alteuropäischen Religionen, in denen man einstweilen — wie in früher Zeit — die Mythen und Lehren besonders beachtete. Daß Indien jetzt der Ausgangspunkt der Betrachtungen wurde, ergibt sich nicht nur aus der damals allgemein anerkannten Theorie von dem Sanskrit als der indogermanischen Ursprache, sondern auch aus dem überwältigenden Eindrucke, den man gleich von der 4000jährigen, kontinuierlichen Entwicklung des religiösen Lebens in Indien erhielt. Es ist deshalb kein Zufall, daß ein Indologe der Begründer der modernen Religionswissenschaft wurde.

Fr. Max Müller (geb. in Dessau 1823, gest. in Oxford 1900) hatte sich früh den Sprachstudien, besonders der Indologie, gewidmet, um in die Tiefen der Weisheit des Ostens einzudringen; seine Studien in Paris (von 1845 an) unter Burnouf und Silvestre de Sacy vertieften und erweiterten sein sprachliches Wissen, deren unmittelbare Frucht seine anregende und berühmte, aber stark konstruierte und in der Tat ziemlich oberflächliche „Einleitung in die Sprachwissenschaft" (Lectures on the sciences of languages, Lond. 1861—64) wurde. Gründlicher waren seine Leistungen auf indologischem Gebiete, wo seine Textausgaben, besonders vom Rig-Veda (1849—75) bleibenden Wert besitzen und seine „Indische Literaturgeschichte" (Hist. of ancient Sanscrit Litterature, London 1859, 2. ed. 1860) jedenfalls für die damaligen Studien große Bedeutung gewann. Seit seiner Anstellung als Professor in Oxford (1850) wurde die Religionswissenschaft immer mehr der Brennpunkt seiner Interessen. In einer mächtigen Reihe von Schriften (Essays on Comparative mythology, 1858, Chips from a German Workshop I—IV, 1867—75 [Deutsch: Essays, Lpz. 1869—76] [Hibbert] Lectures on the origin and growth of Religion, 1878 und schließlich Gifford Lectures I—IV, 1889—92) entfaltete er in glänzendem Stil sein großes Wissen und führte seine großen Gesichtspunkte vor. Von der Romantik stark befruchtet und besonders von Schelling und Schleiermacher angeregt, sieht Max Müller in den Religionen, die er zum erstenmal in ziemlicher Vollständigkeit überschaute, immer den geistigen Gehalt und das religiöse Leben selbst, für deren Auffassung und Wiedergabe er ein einziges Talent besaß. Daneben waren die Fehler seiner historischen Konstruktion verzeihlich und zum Teil zu seiner Zeit unvermeidlich. Er sah in dem Veda eine „Morgenröte der arischen Rasse" und die Urform ihrer Mythologie; in dieser mythologischen Dichtung fand er zugleich eine höchste poetische Schönheit und vor allem den kindlich naiven Ausdruck einer tiefen und erhabenen Gottesverehrung, die zumal als „Henotheismus" (jeweilige Verehrung eines einzelnen Gottes) einen Anstrich des Monotheismus hatte und jedenfalls immer eine Ahnung von der Unendlichkeit der Natur und des Lebens verriet. Von dieser Höhe sei die Religion — in Indien wie anderswo — in Polytheismus und Fetischismus versunken, um sich zuletzt in pantheistisch-monotheistischer Form wieder zu einem Höhepunkt hinauf zu entwickeln — kurz: das alte rationalistisch romantische Programm in neuer historisch-poetischer Gestaltung. Dazu kam Max Müllers stetige Naturdeutung der Mythen als ein weiterer Nachhall aus seiner Jugendzeit und — als eine Folge seiner besondern Voraussetzungen: das Etymologisieren einer unreifen Sprachwissenschaft. Die heftigen Angriffe, die Anthropologen, wie sein Oxforder Kollege E. Tylor und vor allem Andrew Lang (bes. in Modern Mythology, 1897) gegen ihn richteten, veränderten seine Ansichten nicht, wie er überhaupt für Kritik wenig zugänglich war und noch in seinem hohen Alter sich die

Randglossen des französischen Indologen Barth gefallen lassen mußte: Toujours trop de décor, trop de promesses et trop de façade! Trotz aller Schwächen steht Max Müller jedoch als die größte Persönlichkeit der Religionswissenschaft, der durch seinen Gesichtskreis, seine Begeisterung, seine Beredsamkeit und — nicht zu vergessen — sein imposantes Wissen dieser Wissenschaft zu einem Platz in der Forschung, und zumal in der modernen Bildung, verholfen hat, den sie ohne ihn noch lange nicht erreicht hätte. Als ein Denkmal steht über seinem Lebenswerk die große Textsammlung: Sacred Books of the East, die klassischen Schriften der orientalischen Religionen in wissenschaftlicher Übersetzung, — ein Werk, dessen Plan Max Müller gefaßt hatte und das er bis zu seinem Tode redigierte; noch immer wird an dieser großen Aufgabe weitergearbeitet.

Schon vor Max Müller hatte indessen der Begründer der komparativen Philologie Jacob Grimm (1785—1863) mit seinem Bruder Wilhelm Grimm (1786—1859) zusammen auf einem anderen Gebiete vergleichende Religionswissenschaft getrieben und zwar nach einer Methode und unter Gesichtspunkten, die vor allem auf Herder zurückgehen. Den beiden großen Germanisten blieb das europäische, besonders das deutsche Volkstum eine unerschöpfliche Quelle für die Kunde vom geistigen und religiösen Inhalt unserer Rasse, in dessen Traditionen sie Überbleibsel des alteuropäischen Heidentums erkannten. Aus Märchen und Liedern wurden Mythen und Sagen, aus Aberglauben Religion, aus ländlichen Bräuchen Kultus und Moralität herausgewonnen, und auf diese Weise gelang es, eine „Deutsche Mythologie" (1835) zu schreiben, die neben der Verwertung der alten literarischen Quellen zugleich aus noch lebendigen schöpfte. Die Übereinstimmungen, die J. Grimm überall im Volkstum — auch außerhalb Europas — fand, leitete er nicht von einer einzigen Quelle, z. B. Indien, ab; er betrachtete sie vielmehr als den Ausdruck einer psychischen Einheit des Menschengeschlechts, als dessen natürlichen gemeinsamen Besitz. So leitete er eine Forschung ein, die durch die Vergleichung, sei es von Märchen, Mythen, Bräuchen, Kunst oder Geräten, nicht so sehr die historische als die anthropologische Verknüpfung aufsucht. Für die Erforschung der germanischen Religion wurde die Grimmsche Methode ein unentbehrlicher Notbehelf, weil es der authentischen Quellen so wenige gibt. Denn bei allen dankenswerten Leistungen der nordischen Archäologie, bei aller Deutung der Eddas und der Sagas kommt doch nur ein höchst unvollständiges Bild dieser Religion zustande, zumal da sich seit der Kritik Sophus Bugges (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, 1881—89) manches in der altnordischen Mythologie als spät entstandene und christlich beeinflußte Erzählungen und Gedankenreihen herausstellt.

In unmittelbarer Fortsetzung von Grimm gab Wilh. Mannhardt (gest. 1880) ein Bild der germanischen „Wald- und Feldkulte" (I—II, 1875—77) und meinte, durch den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit südeuropäischen antiken Bräuchen ein allgemeines alteuropäisches Volkstum herstellen zu können. Er hat aber dadurch zugleich die Kritik der Methode vorbereitet, die mit der Möglichkeit eines Eindringens südeuropäischen Heidentums durch den Katholizismus rechnet. Die meisten Germanisten halten aber noch alles im germanischen Volkstum Vorhandene für altgermanisch, obgleich der antik-heidnische Charakter des katholischen Volkstums nach den Untersuchungen, die vor allem der ebenfalls von Grimm ausgehende Hermann Usener (1834—1905, „Religionsgeschichtliche Untersuchungen" I—II, 1889; „Götternamen", 1896) angestellt hat, feststeht. — Noch weiter läßt sich der Einfluß Grimms verfolgen in dem allgemeinen Folklorismus (von engl. folk-lore, Volkstradition), der überhaupt das Volkstum bzw. die Märchen und Bräuche der ganzen Menschheit unter komparativem Gesichtspunkt erforschen will. Hauptvertreter dieser Studien, die besonders in England beliebt sind und dort in der Zeitschrift „Folklore" (seit 1890) ihr Organ gefunden haben, sind Andrew Lang (1844—1912) und G. Frazer (geb. 1854). Jener, der mehr Publizist als Spezialforscher ist, hat in seinen leicht geschriebenen und anregenden Schriften: Custom and Myth (1884), Myth, Ritual and Religion (1887), The making of Religion (1898) mit Energie und Gewandtheit den Grundsatz vertreten, daß es in den Religionen zunächst auf das Praktische, nämlich die Kulte und Bräuche ankommt, während das Mythische das Abgeleitete und Untergeordnete ist. Die Mythen sind zum guten Teil da, um kultische Verhältnisse zu erklären und zu motivieren, nicht, oder jedenfalls viel weniger, um Naturvorgänge darzustellen; auch sind eine ganze Menge der Mythen einfach Märchen, in die man einen religiösen Sinn hineingelegt hat, und zwar Märchen von ganz primitiver Herkunft, wie man sie noch bei den Naturvölkern findet. (Diesen Faden hat Sidney Hartland in The science of Fairy Tales, 1891 und The Legend of Perseus, 1894—96 weiter verfolgt.) Noch mehr gilt es, nach Lang, von den kultischen Bräuchen, daß sie primitiven Ursprungs und dadurch magischen Charakters sind. Die primitive Kultur bildet also die Unterlage des antiken Heiden-

tums, dessen Riten sie als Prinzip beherrscht und in dessen freieren Lebensäußerungen sie noch fragmentarisch, als Überbleibsel (survivals), besteht. Diese Nachwirkungen erstrecken sich aber durch das Christentum in die moderne Kultur hinein, deren Volkstum und Aberglaube als Überbleibsel zu erklären sind. Der Anthropologe Frazer hat mit großer Gelehrsamkeit und kühnen Kombinationen diesen Gesichtspunkt auf den verschiedenen Kulturgebieten verfolgt und mit starker Benutzung von Mannhardt in seinem Hauptwerk The Golden Bough (1. Ausg. 2. Ausg. I—III, 1900) dem Kultus der Vegetationsgötter in den antiken und orientalischen Religionen (vgl. Adonis, Attis, Osiris, 1906) und überall in Sagen und Bräuchen nachgespürt. Die Weltanschauung und die sozialen Grundbegriffe der Primitiven hat er mit großem Material und diesmal mit etwas mehr Kritik in Totemism and exogamy (I—IV, 1910) aufs neue behandelt.

Die Ethnographie, die von dem Folklorismus für kultur- und religionsgeschichtliche Zwecke verwertet wurde, hat schon von ihrem ersten Anfang an als selbständige Wissenschaft mit Vorliebe den religiösen Zuständen der Naturvölker ihre Aufmerksamkeit gewidmet, um so mehr als man meinte, in der „primitiven Religion" zugleich den „Anfang der Religion" erblicken zu können. Th. Waitz, der von 1859 an seine „Anthropologie der Naturvölker" (von Gerland fortgesetzt) schrieb, bezeichnet „die ursprüngliche Gestalt der Religion als einen rohen, systemlosen Polytheismus, dem die Welt eine Geister- und Gespensterwelt ist, in der die Verstorbenen auch als wirkende Mächte auftreten und in das irdische Leben eingreifen". E. B. Tylor verfolgte diesen Gesichtspunkt weiter in seinem Hauptwerk Primitive Culture (1871, deutsch: Anfänge der Kultur, 1873) in dem der Begriff des „Animismus" der herrschende wurde, sowohl in der Bedeutung „Seelenkult" als in der Bedeutung „Beseelung der Natur", was in der Tat zwei ganz verschiedene Verhältnisse sind, die wohl auch verschiedenen Kulturstufen angehören. „Animismus" wurde nunmehr eine Zeitlang das Schlagwort der Religionsgeschichte; überall verspürte man Seelenkult und ließ mit leichter Mühe Götterkulte und Gottesbegriffe sich aus dem Seelenkulte entwickeln. Diese übertriebene Begeisterung für das Neue führte allerdings zugleich zu der positiven Erforschung der verschiedenen Seelenkulte. Welch eine Neubelebung der Religionsstudien dieses bedeutete, kann man teils aus Robertson Smiths The religion of the Semites (1889), teils aus Erwin Rohdes Untersuchung über den Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen („Psyche", 1890—94) ersehen. Eine Reihe von Monographien behandeln jetzt diese Formation des religiösen Lebens, betrachten sie aber immer mehr nur als eine bestimmte Stufe der Entwicklung, die weder über den Anfang der Religion Aufschlüsse gibt, noch weniger für die höheren Religionsbildungen bestimmend ist.

Ein ähnliches Schicksal hat der Begriff Totemismus erfahren. Das indianische Wort totem (totam) wurde schon im Jahre 1791 von J. Long nach Europa gebracht als Bezeichnung eines Tieres, unter dessen Schutz sich der Indianer von seiner Jugend an stellt; weitere Untersuchungen von Mc Lennan, Frazer u. a. haben festgestellt, daß ein Totem vor allem eine Tier- oder Pflanzengattung ist, mit der sich ein Klan oder eine Sippe identifiziert, und zwar so, daß sie nach diesem Totem mit Namen genannt werden, daß sie gewöhnlich das Tier nicht töten dürfen (außer zwecks sakramentalen Essens des Tieres) und sich gar häufig scheuen, selbst den Namen des Tieres zu nennen. Vor allem und in den meisten Fällen ist es aber verboten, innerhalb der Totem-Sippe zu heiraten, — ein Verhältnis, auf das besonders Mc Lennan in seinem Primitive Marriage, 1866, aufmerksam machte. Die Untersuchungen von B. Spencer und Gillen (The native Tribes of Central-Australia, 1904) und Parkinson („30 Jahre in der Südsee", 1907) haben dieses Verhältnis bestätigt, das noch immer, trotz der Beschränkung, die Frazer neuerdings durch seine Totemism and exogamy eingeführt hat, die Hauptsache bleibt. Vgl. jetzt A. Langs übersichtlichen A. „Totemism", Encycl. Britt. [11] (1911). Die Vorstellungen, die man sich gleich nach der ersten Bekanntschaft mit dem Totemismus von dessen Bedeutung machte, waren aber sehr weitgehend; man wollte in dieser „Verehrung der Tiergötter" eine Religion und zwar den Anfang der Religion ersehen; selbst Robertson Smith (s. u.) ließ den Totemismus in den semitischen Religionen als wichtiges Glied der religiösen Entwicklung gelten.

Die stillschweigende Voraussetzung von der Religion der Primitiven als der ursprünglichen Religion der Menschheit, die diese Darstellungen durchgängig beherrscht, entspricht der Theorie des Evolutionismus, die, durch Herb. Spencer zum Universalprinzip einer Philosophie gemacht, besonders auf die Anthropologie und die an diese angrenzenden Gebiete der Religionsgeschichte einwirkte. Spencer war selbst als Religionshistoriker (in Principles of Sociology) ein eifriger Anhänger des Animismus. Es kam ihm darauf an, nach Aug. Comtes Vorgang, die Religion als eine überwundene oder zu überwindende

Kulturstufe nachzuweisen. Für Comte waren wie für Herder alle Kulturstufen von relativ gleich großem Werte; der historische Fortschritt führte aber nach seiner Meinung nicht wie nach Herder zu höherer Entwicklung, sondern zur Überwindung des Religiösen und Herbeiführung einer „positiven", d. i. auf rein wissenschaftlichen Prinzipien und sozialen Interessen gegründeten Kultur. In Weiterführung dieses Gedankens deutete Spencer mit Vorliebe die Vorstellungen und Bräuche der höheren Religionen als Überbleibsel des Primitiven, indem er besonders den Animismus als das Protoplasma betrachtete, aus dem sich selbst die großen Religionen durch Aufnahme sonstiger Kulturelemente entwickelt hätten. Im Geiste dieses Evolutionismus haben Kulturhistoriker wie J. Lubbock (Lord Avebury) (The origin of Civilization and the primitive condition of man, 1870; deutsch Jena 1875), Mc Lennan (Studies in ancient History, 1876), in Deutschland J. Lippert (Kulturgeschichte der Menschheit, 1886—89) ihre großen Werke geschrieben. F. B. Jevons An Introduction to the History of Religion (1902), die besonders auf Lang und Frazer baut, ist gleichfalls nach dem System des Evolutionismus angelegt und bietet einen lehrreichen Überblick über das Verfahren dieser Schule.

So hatten sich schon in Max Müllers Blütezeit Probleme und Gesichtspunkte gebildet, die in seiner Religionsgeschichte keinen Platz fanden oder sogar mit seinem Standpunkt in schärfsten Konflikt gerieten, die aber notwendigerweise bei einer Gesamtdarstellung der Religion berücksichtigt und verwertet werden mußten. Diese Aufgabe fiel dem Holländer C. P. Tiele (1830—1902) zu. Als Leidener Theologe stand Tiele in dem Milieu der holländischen Wissenschaft, die, im allgemeinen durch kritische Objektivität charakterisiert, gerade in der Erforschung der einzelnen Religionen diesen Ruhm aufs schönste bestätigte. Hatten doch Dozy den Islam, Abr. Kuenen das Alte Testament, H. Kern, der als Mythologe phantastisch, als Indologe fast unübertroffen ist, den Buddhismus, G. A. Wilckens die Religion der Indonesier in einer Weise behandelt, die für die heutige Forschung den Grund gelegt hat. Tiele vertrat in dieser Generation das Studium der babylonischen und ägyptischen Religionen, deren Quellen ihm zugänglich waren, und die er in seinem Jugendwerke „Vergelijkende Geschiedenis der egypt. en mesopotam. Godsdiensten" (1869—72) zum erstenmal übersichtlich darstellte. Diese Religionen bildeten immer den Schwerpunkt seiner Forschung; dieselbe erstreckte sich aber quellenmäßig über die übrigen semitischen sowie über die altindischen und altiranischen Religionen, und mit weitem Blick überschaute er das Gebiet der primitiven. Seine Tat ist die historisch-objektive Zusammenfassung dieser Mannigfaltigkeit; sein Talent war der Überblick, die kritische Klärung, die Festlegung der Grundlinien. Auf diese Weise verwertet er die Aufschlüsse, die die ethnographische und prähistorische Forschung über die Entwicklung des religiösen Lebens im Menschengeschlecht gibt. Dem Animismus hat er allerdings etwas mehr Platz und Bedeutung eingeräumt, als man von seinem kritischen Standpunkt erwarten durfte; von den Ausschreitungen des Evolutionismus hält er sich aber ebenso fern wie von der Ideologie der Romantiker. Die Prinzipien seiner Forschung hat Tiele in seinen Gifford lectures: Elements of the science of Religion (1896—98; deutsch von Gehring: Einleitung in die Religionswissenschaft, 1899—1901) gegeben; sein Lehrbuch: Geschiedenis van den Godsdienst (1876, deutsch als Tieles Kompendium der Religionsgeschichte, 4. Aufl. 1912 gänzlich erneuert und vielfach verbessert von N. Söderblom), wie seine größere Darstellung: Geschiedenis van den Godsdienst in de oudtheid tot op Alexander den Groote (1891—93; deutsch von Gehring, 1896—1903) haben dem Unterricht und den Lehrbüchern der Religionsgeschichte den Weg angewiesen. P. D. Chantepie de la Saussaye (geb. 1848), der ihm als Landsmann geistesverwandt war und der in seiner Spezialarbeit „The Religion of the ancient Teutons (1902) besonders kritische Vorsicht erwies, schrieb sein großes „Lehrbuch der Religionsgeschichte" (I—II, 1887—89), allerdings mit weniger Originalkenntnis als Tiele, aber auf dem Hintergrund eines breiteren Humanismus und mit feinster Empfänglichkeit für alle religiösen Werte; (von der 2. Auflage an übergab er Fachmännern die Darstellung der meisten Einzelreligionen). Auch der Schweizer C. v. Orelli hielt seine „Allgemeine Religionsgeschichte" (1899, 2. Aufl. I—II, 1911) im gleichen Stile, nur von einer gewissen Vorliebe für den monotheistischen Anfang der Religionen getrübt.

Im Jahre 1880 wurde am Collège de France in Paris ein Lehrstuhl für Religionsgeschichte errichtet und durch den früheren französischen Prediger in Rotterdam, Tieles geistesverwandten Studiengenossen, Albert Réville (1826—1906) besetzt. Durch seine Lehrtätigkeit und seine Schriften (bes. Les Religions des peuples non civilisés I—II, 1883) und sein durchaus empirisch gehaltenes Buch Prolegomènes de l'histoire des Religions (1881) hat er die Studien eingeleitet, die sich jetzt um die von Réville gegründete Zeitschrift Revue de l'histoire des Religions und um die reichen Stiftungen und Sammlungen des Musée

Guimet in Paris sammeln. Aus dem einen Lehrstuhl ist eine ganze Fakultät der Religionsgeschichte geworden, die besonders auf dem Gebiete der Fachwissenschaften Großes geleistet hat. Der Avestaforscher James Darmesteter, die Indologen Barth und Sénart, der Ägyptologe Maspéro, der Keltologe H. Gaidoz, der früh dahingeraffte L. Marillier sind lauter Namen, die die Höhe ihrer Wissenschaft bezeichnen. Mit starkem Temperament hat der gelehrte Prähistoriker S. Reinach sein Wissen unter den Gesichtspunkt des Evolutionismus und Totemismus gestellt (Orpheus", 1909), während eine Gruppe von Forschern in des Soziologen E. Dürkheims Zeitschrift L'année sociologique (seit 1898; Hubert und Mauß, Mélanges d'histoire des Religions, 1909) mit kühner Energie das soziale Element in der Religion in den Vordergrund stellen und auch über die Magie der Opferriten neues Licht geworfen haben.

Der jetzige Stand der Religionswissenschaft ist durch die Emanzipation der Fachwissenschaften charakterisiert. Mit der Entwicklung der sachlich begründeten Kritik wird das komparative Verfahren immer mehr sowohl auf sprachlichem als auf mythologischem und kultischem Gebiete nur als Hilfsmethode, die Theorie des Evolutionismus wie die der Degeneration als Hypothesen, breitere Phänomene wie Animismus und Totemismus als Gegenstände der Untersuchung, nicht als Voraussetzungen der Erklärung betrachtet. Dieser streng historische Gesichtspunkt beherrscht z. B. Ed. Meyers auch für die Religionsgeschichte sehr ergiebige Gesch. d. Altertums (bes. 2. Ausg. v. I, 1—2, 1907 u. 09) Die Einleitung I, 1 jetzt als Elemente der Anthropologie bezeichnet.

Die Ethnographie wird mehr und mehr deskriptiv und registrierend. Man will vor allem wissen, was sich bei den verschiedenen Völkern findet und nicht findet: die Monographie über das kleine Territorium ist heute die charakteristische Form der Produktion, an die sich die Klassifizierung der allgemeinen Ethnographie anschließt. Man spricht mehr von primitiven Kulturen als von „primitiver Kultur" und betrachtet diese nicht als unmittelbare Äußerungen des ursprünglichen Zustandes der Menschheit, sondern als Kulturen wie andere Kulturen, die ihre Geschichte und Vorgeschichte gehabt, ihre Verbreitung und ihren Verfall erlebt und unter historischen Einflüssen gestanden haben. Man sieht in den religiösen Erscheinungen lieber ein Vielerlei als eine Einheit und stellt die Variationen und die Perioden des stets Gleichbleibenden fest. Man hört immer weniger von dem „kindlichen Glauben" der Naturvölker, vielmehr von dem durchdachten und systematischen Charakter des Fetischismus und des Totemismus, von der entwickelten Technik der Magie und Mantik, die sich wie andere Systeme gebildet und entwickelt und sich wie andere Kulturformen und Religionen von Volk zu Volk verbreitet haben. Von höheren, selbst monotheistischen Ideen bei den Naturvölkern wird jetzt nach dem Vorgang von Andrew Lang (The making of Religion, 1898, und ebenso von A. H. Howitt, The native tribes of S. E. Australia, 1904) geredet, — so weit ist der frühere Antagonist Max Müllers von dem naiven Evolutionismus abgekommen.

In der Indologie werden Namenvergleichungen, Naturdeutungen und indogermanische Gottheiten immer seltener. Die in Pischels und Geldners „Vedische Studien" (1889—1901) vertretene Ansicht, daß die Veden wesentlich Produkte einer späteren Religionsstufe und einer vollentwickelten priesterlichen Technik sind, hat über Max Müllers Behauptungen gesiegt, und selbst der den Naturgöttern wie der vedischen Naturpoesie günstig gestimmte Hermann Oldenberg hat in „Die Religion der Veden" (1894) diese Faktoren an die zweite Stelle gerückt. Kerns solare und astrale Deutung des Buddhismus sowie seine und Sénarts Auflösung der Geschichte Buddhas in Mythen wurden durch Oldenbergs Kritik in seinem klassischen „Buddha" (1881, 4. Aufl. 1903) prinzipiell beseitigt; Kern hat selbst in seinem Manual of Buddhism (1896) keinen Gebrauch davon gemacht. Ebensowenig finden sich derartige Theorien in De la Vallée Poussins Bouddhisme (1909), das in schärfsten Konturen die Eigenart des buddhistischen Denkens und Lebens zeichnet, — ein wirksames Heilmittel gegen die neue Krankheit, mit der der religionsgeschichtliche Dilettantismus die Laienwelt angesteckt hat: die Identifikation von Christentum und Buddhismus.

Etwas länger hat sich die Unruhe auf semitischem Gebiet erhalten. In der Geschichte des Islams allerdings, wo man solche Kenntnisse besitzt und alles im hellen Tageslichte sehen kann, schreitet die Forschung ruhig vorwärts, und mit musterhafter Sicherheit haben Arabisten wie Th. Nöldeke, J. Wellhausen, Ign. Goldziher und Snouck Hurgronje die Entwicklung und die Theologie dieser Religion, jeder von seiner Seite aus, beleuchtet; Goldzihers „Vorträge über den Islam" (1910) bringen in klarstem Überblick die Ergebnisse der jetzigen Forschung. Das semitische Altertum hingegen bietet viel schwierigere Probleme und läßt den Konstruktionen weiten Raum. Auf Wellhausens Untersuchungen über das arabische Heidentum aufbauend, schuf der Cambridger Philologe Robertson Smith sein

glänzendes Werk The Religion of the Semites (1889, 2. Ausg. 1890, deutsch von Stübe, 1899), das die Ursprünge und die Entwicklung dieser Religion evolutionistisch beleuchtete und die Theorien von Animismus und Totemismus für ihre Erklärung verwertete. Unter gleichem Gesichtspunkte behandelte B. Stade (in „Gesch. des Volkes Israel", 1887—89) die Entwicklung der israelitischen Religion. Das Bild, das diese beiden entworfen hatten, ist von einer späteren Kritik bedeutend modifiziert worden. Neue Komplikationen gab es, als die Assyriologie, besonders nach den Funden in Tel-el-Amarna (1887) die Abhängigkeit der westsemitischen Kulturen von der babylonischen feststellte. Daß neben dem kulturellen Einfluß auch ein religiöser herging, war eine naheliegende Vermutung, und dieser ist insofern unverkennbar, als das Weltbild und die kosmogonischen Mythen der Babylonier sich mit Sicherheit im AT, besonders in dessen späteren Bestandteilen, wiederfinden lassen (P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, 1890; H. Zimmern in „Die Keilinschriften und das AT", 2. Ausg.; H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895). Viel weiter aber gingen die Vermutungen des sogenannten „Panbabylonismus", der besonders in H. Wincklers „Altorientalischen Forschungen" (1893 ff.) seinen Ausdruck gefunden hat. Wie die Sanskritisten gleich nach der Erschließung der Vedaliteratur meinten, in dieser den Anfang der indogermanischen Religionen zu besitzen, so meinten einige Assyriologen, zu welchen teilweise auch Fr. Delitzsch (Babel und Bibel, 1902) gehörte, in der babylonischen Astralreligion die semitische Urreligion zu besitzen, von der die israelitische Religion abzuleiten sei. Auch hier hat man aber das absolute mit dem relativen Alter verwechselt. Die Astralreligion ist (wie es besonders nach Kuglers Untersuchungen [in M. Jastrows „Die Religion Babyloniens und Assyriens", 1905] feststeht) in der Tat eine späte, zivilisierte und rationalistische Phase der babylonischen Religion, die sich, ebensowenig wie sie in Babylon ursprünglich war, als Ausgangspunkt der israelitischen Religion nachweisen läßt; auch hat letztere eine innere Quelle in der religiösen Veranlagung des israelitischen Volkes und läßt sich durch keine Übereinstimmung mit theologischen oder kultischen Momenten in der babylonischen Religion erschöpfen.

Die griechische und römische Mythologie hat, seitdem die durch Creuzer eingeleitete spekulative Periode glücklich überstanden war, weniger von den komparativen und evolutionistischen Methoden zu erleiden gehabt, weil man hier wesentlich mit historisch datierbaren Erscheinungen zu tun hatte, die sich nicht willkürlich kombinieren lassen. Nur die älteren Methoden des Etymologisierens und der Naturerklärung haben hier ihr Spiel getrieben, letztere nicht nur in einem reichhaltigen Werke aus älterer Zeit, wie F. G. Welckers „Griechische Götterlehre" (1857—63), sondern noch mehr in der immer noch erscheinenden und sachlich sehr lehrreichen griechischen Mythologie von Preller, ja selbst in vielen Artikeln des sonst maßgebenden Lexikon der griechischen und römischen Mythologie von W. R. Roscher, 1884 ff. Die Etymologie führte Hermann Usener („Götternamen", 1896) auf die wichtige Kategorie der begrifflich gedachten und benannten „Sondergötter", die eine frühe Schicht der alteuropäischen Mythologie gebildet haben und in den Epipheta der großen Götter weiterlebten. Die komparative Untersuchung der griechischen Mythologie hat die früheren, noch in der romantischen Zeit beliebten Versuche, die Mythen und Kulte von Ägypten herzuleiten, wesentlich aufgegeben (vgl. jedoch Fouchart, Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis, 1895) und hat sich dem näherliegenden und von den Ausgrabungen bestätigten Einfluß von seiten der semitischen Kulte zugewandt (so besonders O. Gruppe, „Griechische Mythologie und Religionsgeschichte", 1897—1906). Die prähistorische, wie überhaupt die historische Erforschung des Griechentums hat das früher vorherrschende Interesse für die Mythologie etwas zugunsten des Kultischen abgelenkt und die lokale Geschichte der Kulte, die schon K. O. Müller einleitete, zur Hauptsache gemacht (vgl. L. R. Farnell, The Cults of the Greek States von 1896 ab). Durch die Ausgrabungen ist man nicht nur auf die Kulte der klassischen und mykenischen Zeit, sondern auch auf vorhellenische Kulte primitiven Charakters gestoßen. Dadurch hat sich die griechische Religionsgeschichte — auf dem Gebiete der Mythenforschung — der Mitarbeit der Ethnographie und des Folklorismus öffnen müssen, die sich in besonders anregender Weise in den Skizzen Andrew Langs geltend machte. Von diesem Strom ist Rohdes „Psyche" befruchtet worden; das Buch behandelte aber nicht nur die alten Seelenkulte der Griechen; es brachte in der Tat eine Wiederbelebung der Psyche der ganzen griechischen Religion: des priesterlichen Prophetentums, des kultischen und sektirerischen Lebens, des Mysterienwesens und der Religiosität der Denker. Unter diesen Gebieten ist das der Mysterienkulte in den Vordergrund getreten vornehmlich durch die Untersuchungen von A. Dieterich und besonders F. Cumont, der sie mit den parallelen Erscheinungen auf orientalischem Boden in historische Beziehung ge-

bracht hat (übersichtlich in seinem: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, deutsch von Gehrich, 1910). Diese Arbeiten, sowie die Erforschung des Hellenismus haben allmählich die spätere Antike zum Schwerpunkt der griechischen Religionsgeschichte gemacht (vgl. die Arbeiten von R. Reitzenstein, übersichtlich in „Die hellenistische Mysterienreligion", 1910). Daß der Ausgang des Heidentums nicht nur eine Auflösung, sondern auch einen religiösen Aufschwung bedeutete, hatte schon G. Boissier (La fin du paganisme, I—II, 1891) und J. Réville (La religion à Rome sous les Sevères, 1886) hervorgehoben. Das erneuerte Studium der Gnostiker, das nur zum Teil in W. Boussets „Hauptprobleme der Gnosis" (1907) seinen Ausdruck gefunden hat, gibt zu diesem Zeitbild einen wichtigen Beitrag, und die Religionsgeschichte begegnet sich durch alle diese Untersuchungen mit der neueren Theologie, der seit A. Ritschl und A. Harnack gerade der Einfluß der kultischen, philosophischen und persönlich-religiösen Elemente des ausgehenden Altertums auf die Ausgestaltung des ersten Christentums ein Hauptproblem geworden ist. **Edv. Lehmann.**

Religionsphilosophie. — S. 620 Z. 10 l. Imm. st. Joh.

Religionspsychologie. — Literatur. 1. Zeitschriften. The American Journal of religious psychology and education. Herausgegeben seit 1904 von G. Stanley Hall, Clark University Press, Worcester, Mass. Mitherausgeber: George A. Coe, Jean du Buy, James H. Leuba, Edwin D. Starbuck, R. M. Wenley, Théodore Flournoy (Genf). Seit 1911 anscheinend ins Stocken geraten. — Zeitschrift für Religionspsychologie, begründet 1906 mit dem Untertitel „Grenzfragen der Theologie und Medizin" durch Dr. med. Joh. Bresler und P. Gust. Vorbrodt, jetzt ohne jenen Untertitel herausgegeben von Georg Runze, Otto Klemm und Joh. Bresler. Seit 1911 mit Literaturberichten der „religionspsychologischen Arbeitsgemeinschaft". — Religion und Geisteskultur, begründet 1907 durch Th. Steinmann in Gnadenfeld (Seminar der Brüdergemeinde); seit 1912 mit dem Untertitel: Zeitschr. zur Förderung der Religionsphilosophie und Religionspsychologie.

2. Monographien und Sammelwerke. Georg Runze, Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens, 1894. — E. Murisier, Les maladies du sentiment religieux, 1899; 2. ed. 1903. — Edwin D. Starbuck, The Psychology of Religion. An empirical Study of the growth of religious consciousness. 1899; 2. ed. 1901. (Deutsche Übersetzung von Friedr. Beta mit Vorwort von Gust. Vorbrodt; in der philosoph.-soziolog. Bücherei, 1909). — A. George Coe, The spiritual life; Studies in the science of religion, 1900. — William James, The varieties of religious experience; A study in human nature, 1902 (deutsche Bearbeitung von Georg Wobbermin, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907). — Charles C. Everett, The psychological elements of religious faith, 1902. — Th. Flournoy, Observations de psychologie religieuse, Archives de Psychologie, Genf, II. Bd 1903; Derselbe, Le génie religieux, 1904. (Vgl. die deutsche Ausgabe von Gustav Vorbrodt und M. Regel, Beiträge zur Religionspsychologie, 1911.) — Gustav Vorbrodt, Beiträge zur religiösen Psychologie, 1904. — James B. Pratt, The psychology of religious belief, 1908. — Wilh. Schmidt, Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie, 1908. — Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; (S. 499 ff.: Das religiöse Denken). — George B. Cutten, The psychological phenomena of Christianity, 1909. — James H. Leuba, The psychological origin and the nature of religion, 1909. — J. G. Geelkerken, De empirische Godsdienstpsychologie, 1909. — Gerh. A. Wauer, Studien zur Religionspsychologie, 1909 (Jahresbericht des Kgl. Gymnas. zu Plauen i. V.). — Friedr. Niebergall, Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Schule und Haus, 1909 (ZThK XIX S. 411 ff.). — Wilh. Wundt, Mythus und Religion (Völkerpsychologie, 2. Abt.). 3 Bde 1905—1909; 2. Aufl. 1911. Derselbe, Elemente der Völkerpsychologie, 1912. —

3. Untersuchungen zur Methodologie. James H. Leuba, The psychology of religious phenomena, 1896 (American journal of psychology, vol. VIII, p. 309 ff.). — Emil Koch, Die Psychologie in der Religionswissenschaft, 1896. — Paul Drews, Dogmatik oder religiöse Psychologie?, 1898 (ZThK VIII S. 134 ff.). — Th. Flournoy, Les principes de la psychologie religieuse (Archives de psychologie, II, p. 33 sqq.) 1903. — Ernst Troltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905. — Karl Braig, Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, 1907. — E. W. Mayer, Über Religionspsychologie, 1908 (ZThK XVIII S. 293 ff.). — Georg Wobbermin, Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie, 1910. Derselbe, Der Kampf um die Religionspsychologie, 1911 (Internat. Wochenschr. V Nr. 35). — R. Wielandt, Das Programm der Religionspsychologie, 1910. — Wilh. Wundt, Probleme der Völkerpsychologie, 1911. — Karl Thieme, Die genetische Religionspsychologie, 1911 (ZwTh NF XVIII S. 289 ff.).

Während man Bestrebungen religionspsychologischer Art bis auf altgriechische Denker wie Xenophanes, Prodikus, Euhemerus u. a., innerhalb der christlichen Theologie aber jedenfalls bis auf Augustin zurückführen kann, ist von Religionspsychologie und religionspsycho-

logischem Verfahren in programmatischem Sinne erst seit etwa 20 Jahren die Rede. Die Führung bei diesen programmatisch religionspsychologischen Bestrebungen der Gegenwart haben nicht deutsche Gelehrte, sondern solche des Auslandes gehabt. Französische Forscher wie Marillier und Murisier, erst recht Flournoy verdienen bereits nachdrückliche Erwähnung. Noch ungleich mehr als sie haben aber einige Nordamerikaner das Verdienst, anregend und bahnbrechend gewirkt zu haben. Und zwar ist in Nordamerika das religionspsychologische Interesse wesentlich von doppeltem Ausgangspunkt aus gefördert worden. Einerseits waren es Männer der sog. Clarkschen Psychologenschule, d. h. der von Stanley Hall an der Clark-Universität zu Worcester in Massachusetts begründeten psychologischen Schule, die im Anschluß an des Meisters eigene Arbeiten über Jugendentwicklung (zusammengefaßt in dem zweibändigen Sammelwerk: Adolescence, its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education, New York 1908) die religiösen Erscheinungen des Kindes- und des Übergangsalters psychologisch zu studieren begannen. Nachdem Arbeiten von Burnham und Daniels vorangegangen waren, haben dann unter allmählicher Erweiterung des Arbeitsgebietes Leuba und Starbuck in dieser Gruppe die Führung übernommen. In Starbucks „The Psychology of Religion" hat diese Arbeit ihren besonders typischen Ausdruck gefunden. Das Fragebogenverfahren und die statistische Verarbeitung der Fragebogenantworten ist das methodische Grundprinzip. Mittels desselben sollen die Kurven der religiösen Entwicklung und die Lagerungsverhältnisse des religiösen Gefühls- und Willenslebens aufgezeigt werden. Daneben tritt außerdem der Versuch, die einzelnen Stadien des religiösen Entwicklungsprozesses, namentlich die des Bekehrungsprozesses, auf physiologische Vorgänge im Zentralnervensystem zurückzuführen. Die Umlagerung der nervösen Energie aus niederen in höhere Gehirnbezirke und die immer fortschreitende Koordination dieser höheren Hirnbezirke sind die wichtigsten Erklärungsprinzipien bei diesem Unternehmen. Aber dieses ganze Unternehmen bedeutet ja lediglich eine Übertragung der nur psychologisch faßbaren Vorgänge in einen frei konstruierten physiologischen Schematismus. Und was jene psychologischen Untersuchungen selbst betrifft, so kommen sie an die spezifisch religiösen Momente kaum heran, sondern beziehen sich fast ausschließlich auf die peripherischen Begleiterscheinungen des religiösen Lebens.

Viel günstiger ist in letzterer Beziehung über die andere für Nordamerika zu nennende Art religionspsychologischer Arbeit zu urteilen, diejenige von William James († 1910). James zieht zwar die Untersuchungen der Starbuck, Leuba, Coe in beträchtlichem Umfange heran, geht aber weit über sie hinaus, indem er unter gleichzeitiger Benutzung literarischer Urkunden des religiösen Lebens verschiedene immer wiederkehrende Typen der Religiosität — die Einmal-Geborenen und die Zweimal-Geborenen, die Schwermütigen und die Leichtmütigen — herauszuarbeiten und auf dieser Basis dann das entscheidende Wesen und Kriterium der religiösen Erfahrung aufzudecken sucht. Bedeutet schon diese, alle Einzeluntersuchungen von James zusammenhaltende Gesamtabzweckung eine Wiederaufnahme und Fortführung der religionswissenschaftlichen Position Schleiermachers vom Standpunkt des fachmännisch geschulten Psychologen aus, so sind auch darüber hinaus die Beziehungen zwischen James und Schleiermacher mannigfach und eng. Die grundsätzliche Forderung, alle religiösen Lehrsätze und alle religiöse Dogmenbildung als Ausdrucksformen des religiösen Glaubenslebens selbst zu verstehen, ist in dieser Beziehung noch sogleich besonders zu betonen. Für die deutsche Theologie liegt demgemäß der Hauptwert der religionspsychologischen Arbeit von James in der — ihm selbst nicht deutlich zum Bewußtsein gekommenen — Zurückverweisung auf Schleiermacher und der damit gegebenen Problemstellung, die religionswissenschaftlich-methodische Grundtendenz Schleiermachers reiner und geschlossener, als es Schleiermacher selbst möglich war, durchzuführen.

Nun hat allerdings James seine religionspsychologische Arbeit in den Dienst seiner pragmatistischen Philosophie gestellt, die in erkenntniskritischer Beziehung den Rückgang hinter Kant darstellt, wie sie denn für Kants philosophische Bedeutung gänzlich verständnislos ist. Ja von hier aus hat James seine Religionspsychologie sogar für seine unkritisch abenteuerliche, pluralistische Metaphysik fruchtbar zu machen versucht. Aber so wenig seine Religionspsychologie mit diesem metaphysisch-spekulativen Pluralismus in wesentlichem und sachlich notwendigem Zusammenhang steht, so wenig besteht auch ein sachlich notwendiger Zusammenhang derselben mit der Methode und Denkweise seines Pragmatismus. Die von Ernst Tröltsch und dem Unterzeichneten — in übrigens nicht unbeträchtlich verschiedenartiger Form — erhobene Forderung, jene erstere für die theologische Arbeit fruchtbar zu machen, bedeutet also keineswegs eine Herübernahme oder auch nur eine teilweise Be-

fürwortung der pragmatistischen Denkweise, wie das z. B. Wilh. Wundt behauptet hat. Aber daß jene Forderung gegen ein derartiges Mißverständnis und einen etwaigen derartigen Mißbrauch bedingungslos sichergestellt werden muß, das ist die in dem an sich unberechtigten Vorwurf Wundts enthaltene berechtigte Mahnung.

Und in letzterer Hinsicht ist bereits durch Beachtung des von Wundt empfohlenen und mit umfassendster Gelehrsamkeit vertretenen völkerpsychologischen Verfahrens eine bedeutsame Förderung zu gewinnen. Denn diesem völkerpsychologischen Verfahren liegt die wichtige Einsicht von der Bedeutung der Geschichte für alles religiöse Leben zugrunde, und so liegt in ihm die grundsätzliche Geltendmachung der geschichtlichen Zusammenhänge und Bedingungen für die religionspsychologische Arbeit beschlossen. Dementsprechend hat denn auch Wundt wichtige Beiträge, zumal für die Aufhellung der Beziehungen der primitiven Religion zur Mythologie, geliefert. Aber die Beachtung der Geschichte und der geschichtlichen Zusammenhänge beschränkt sich doch bei Wundt wesentlich auf das Gebiet der primitivsten Religion; teilweise fällt sie dabei sogar in den Versuch zurück, von hypothetischen Urteilen über den Ursprung der Religion aus die Kriterien für die Bestimmung des Wesens der Religion zu finden. Würde die konsequente Durchführung eines solchen Versuches den Rückfall in eine unkritische Position bedeuten, so ist mit der Geltendmachung der Geschichte allein ein kritisch eindeutiger Standpunkt für die religionspsychologische Arbeit noch nicht zu gewinnen. Denn das von dem durch Wundt befürworteten genetischen Prinzip aus gewonnene oder zu gewinnende Wissen vom Werden der religiösen Gebilde liefert noch keine Wertmaßstäbe für die Beurteilung dieser Gebilde und zwar auch dann nicht, wenn nur eine relative Beurteilung derselben untereinander, keine abschließende, nach absoluten Werturteilen und absoluten Werten fragende Beurteilung in Frage steht. Die Annahme, daß das Werden selber die Wertmaßstäbe an die Hand gebe, ist ja unbestreitbar eine unkritische petitio principii.

Die dem bloßen Pragmatismus entgegentretende kritische Sicherung der religionspsychologischen Arbeit wird also auch durch das genetische Prinzip und die völkerpsychologische Methode Wundts nicht hinreichend gewährleistet. Über diese letzteren hinaus bieten für den genannten Zweck die religionspsychologischen Untersuchungen, die Heinrich Maier seiner Psychologie des emotionalen Denkens eingefügt hat, wertvolle Beiträge. Indem hier die religionspsychologische Aufgabe dem übergreifenden Gedanken einer Psychologie des emotionalen Denkens eingegliedert wird, kommt damit die Beziehung jener Aufgabe zur logischen und erkenntniskritischen Arbeit zur Geltung. Ebendiese Beziehung wird aber noch straffer und eindeutiger herausgestellt werden müssen, als es bei Maier der Fall ist. Nur dann ist die Einseitigkeit des Empirismus der amerikanischen Religionspsychologie wirklich zu überwinden, nur dann das religionspsychologische Interesse für die theologische, speziell die systematisch-theologische Aufgabe fruchtbar zu machen.

Denn die Frage nach der Verwertung der religionspsychologischen Arbeit für die Theologie kommt naturgemäß erst innerhalb der systematischen Theologie zur entscheidenden Beantwortung. Für das Gebiet der historischen Theologie (im weitesten Sinne des Wortes, also einschließlich der Bibelwissenschaft) kann religionspsychologische Arbeit nur in dem Sinne in Betracht kommen, wie alle historische Forschung an ein möglichst feines Verständnis für fremdes Seelenleben gebunden ist. Das ist aber eben für alle historische Arbeit eine selbstverständliche — wenn auch nur selten zureichend erfüllte — Bedingung. Es ist daher mißverständlich und irreführend, unter diesem Gesichtspunkt allein von religionspsychologischer Arbeit oder Betrachtungsweise zu reden. Berechtigterweise kann vielmehr von einer solchen nur für die Gebiete der systematischen und der praktischen Theologie die Rede sein. Wenn aber einzelne Vertreter der letzteren, wie namentlich Paul Drews, die religionspsychologische Arbeit ausschließlich für die praktische Theologie in Anspruch nehmen wollen, so beruht das wieder auf einem verwirrenden und irreführenden Sprachgebrauch. Denn die dabei in Betracht kommenden Untersuchungen sind vielfach gar nicht solche spezifisch religionspsychologischer, sondern solche allgemein psychologischer Art. Gilt das schon für den ganzen Bereich der sog. religiösen Volkskunde, so gilt es erst recht für Untersuchungen über Kirchenbesuch, Seelsorge u. dgl., soweit sie nicht unter dem Gesichtspunkt der religiösen Volkskunde angestellt werden. Soweit aber doch für die praktische Theologie eigentlich religionspsychologische Fragen und Untersuchungen, d. h. solche, die auf die spezifisch religiösen Motive bestimmter religiöser oder kirchlicher Phänomene gerichtet sind, in Betracht kommen, da handelt es sich ausschließlich um eine Religionspsychologie rein empirischer Art. Solch empirische Religionspsychologie hat aber auch eben direkte Bedeutung nur für das Gebiet und die Aufgaben der praktischen Theologie.

Ganz anders liegt die Sache für das Gebiet der systematischen Theologie. Soll für sie die religionspsychologische Arbeit und die religionspsychologische Betrachtungsweise überhaupt fruchtbar gemacht werden, dann kann dabei empirische Religionspsychologie nur indirekt, nur vorbereitenderweise in Frage kommen. Denn empirische Psychologie kann immer nur in individual- oder in sozial-psychologischer Richtung Einzeltatbestände als solche aufzeigen und verständlich machen, aber sie lehrt weder geschichtliche Zusammenhänge und Entwicklungen verstehen, noch zeigt sie einen Weg, an die Fragen nach Wert und Geltung heranzukommen. Und doch findet die religionspsychologische Behandlungsweise mit ihrem dreifachen Gegensatz gegen alle spekulative Konstruktion, gegen allen Dogmatismus und gegen allen bloßen Historismus erst in der systematischen Theologie das wichtigste Feld ihrer Betätigung. Gerade auf dieses Gebiet der systematischen Theologie weisen ja denn auch die Anfänge und Ansätze einer religionspsychologischen Behandlung der theologischen Fragen hin, die sich bei Schleiermacher finden, und durch die Schleiermacher ebensosehr dem Dogmatismus der traditionellen Orthodoxie, wie den spekulativen Konstruktionen des Rationalismus entgegengetreten ist, zugleich aber außerdem auch bereits den Widerspruch gegen die Einseitigkeiten des Historismus vorweggenommen hat.

Muß also gerade für die systematische Theologie eine Fortführung der religionspsychologischen Arbeit im Sinne Schleiermachers gefordert werden, so kann dabei doch rein empirische Psychologie nur vorbereitende und Handlangerdienste tun. So ist es auch bereits bei Schleiermacher selbst. Weder in den Reden über die Religion noch in der Glaubenslehre spielt die empirisch-psychologische Betrachtung die entscheidende Hauptrolle. Vielmehr faßt sich in den Reden die entscheidende Anweisung dahin zusammen, durch „die religiösen Lehrsätze und Meinungen" hindurch vorzudringen bis zu „dem, was das Innere dieses Äußeren" ist, um so den „geistigen Stoff zu entbinden", von dem etwas in allen jenen gebunden liegt (I S. 26 f. der 1. Aufl.; die erstzitierten Worte nach dem Text der 2. Aufl.). Demgemäß bestimmt sich das Wesen der von Schleiermacher in den Reden befürworteten und geübten psychologischen Analyse nicht nach dem Gegensatz von analytischen und synthetischen Urteilen, sondern diese psychologische Analyse ist ihrerseits selbst durchaus synthetischer Natur. Das beweist die von ihm zur Verdeutlichung angezogene Analogie aufs unzweideutigste: „Liefert Euch doch die Körperwelt keinen Urstoff als reines Naturprodukt..., sondern es ist nur das unendliche Ziel der analytischen Kunst, einen solchen darstellen zu können; und in geistigen Dingen ist Euch das Ursprüngliche nicht anders zu schaffen, als wenn Ihr es durch eine ursprüngliche Schöpfung in Euch erzeugt" (II S. 48 der 1. Aufl.). Also handelt es sich für Schleiermacher in den Reden nicht um psychologische Analyse im Sinne bloß empirischer Psychologie, sondern um eine synthetisch-psychologische Bearbeitung der Ausdrucksformen der Religion, die als solche nicht empirischer Natur sein kann. Und in der Glaubenslehre beschränkt sich die empirisch-psychologische Untersuchung darauf, der Religion ihren psychologischen Ort im menschlichen Seelenleben anzuweisen. Das geschieht im § 3 der 2. Aufl.: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseins". Aber für die eigentliche Definition des Wesens der Religion ist damit im Sinne Schleiermachers direkt noch gar nichts geleistet. Diese Aufgabe bleibt ganz dem § 4 und seiner Ergänzung durch § 5 vorbehalten. Hier wird das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit aufgezeigt, aber nicht auf dem Wege empirischer Psychologie, sondern durch ein Verfahren, das zwar in positiver Hinsicht von Schleiermacher nicht zureichend und überhaupt nicht eindeutig bestimmt worden ist, dessen nicht-empirischer Charakter aber mit wünschenswertester Deutlichkeit geltend gemacht wird. Denn das geschieht ja, um von allem anderen abzusehen, schon durch die ausdrückliche Erklärung des § 5, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erst durch die Verbindung mit dem niederen Selbstbewußtsein Anteil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen bekommt. Und was so von der Behandlung des allgemeinen Religionsbegriffs durch Schleiermacher gilt, das gilt dann demgemäß ebenso von der auf diesem Fundament vorgenommenen Analyse der christlichen Religion. Auch die religionspsychologisch orientierte Anweisung des § 15 ist nicht im Sinne empirischer Psychologie zu verstehen: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt".

Um nun aber die Intention Schleiermachers in methodisch eindeutiger Weise zu fassen und sie gegen die Vergewaltigung durch rationalistische und dogmatistische Einbrüche, unter denen sie schon bei Schleiermacher selbst zu leiden hat, sicherzustellen, werden wir da wieder einsetzen müssen, wo wir oben unsere methodologische Erörterung abbrachen. Heinrich

Maiers Eingliederung seiner religionspsychologischen Untersuchungen in eine Psychologie des emotionalen Denkens hatte uns darauf hingewiesen, daß die Beziehung der religionspsychologischen Aufgabe zur logischen und erkenntniskritischen Arbeit zur Geltung gebracht werden muß. Andererseits hatte die Auseinandersetzung mit James und Wundt die Einsicht beschafft, daß die grundsätzliche Berücksichtigung der Geschichte des religiösen Lebens die conditio sine qua non für eine einwandsfreie Durchführung der religionspsychologischen Betrachtungsweise darstellt.

Die Kombination dieser Momente ist also für die Methode der religionspsychologischen Behandlungsweise in der systematischen Theologie die gewiesene Aufgabe. Deshalb ist das von Tröltsch aufgestellte Programm, so sehr es zur Klärung der Sachlage beigetragen, ja für diese die wichtigste Voraussetzung — die Erkenntnis der Unzulänglichkeit der empirisch-psychologischen Religionsbehandlung — sichergestellt hat, seinerseits selbst als dem Sachverhalt nicht gerecht werdend abzulehnen oder jedenfalls beträchtlich zu modifizieren. Tröltsch will nämlich auf die empirisch-psychologische Religionsbetrachtung eine rationale Erkenntnistheorie der Religion aufbauen. Diese rationale Erkenntnistheorie der Religion soll einen immanenten Rationalismus liefern, der die apriorischen Elemente der Religion oder kurz gesprochen das Apriori der Religion erkennen lehrt. Aber abgesehen von der hier drohenden und auch durch die von Tröltsch in Ergänzung des skizzierten Programms befürwortete Unterscheidung des religiösen vom erkenntnistheoretisch-rationalen Apriori kaum ganz auszuschaltende Gefahr der Rationalisierung der Religion, die immer auf eine Vergewaltigung der Religion hinauslaufen müßte, würde ein solch immanenter Rationalismus der oben aufgestellten Bedingung einer wirklichen Kombination der in Frage stehenden Momente nicht Genüge leisten. Und das gleiche gilt nach beiden Seiten hin in noch erhöhtem Maße von dem Neu-Friesianismus, wie ihn neuerdings Rudolf Otto und Wilh. Bousset im Anschluß an die von Leonard Nelson begründete neue philosophische Fries-Schule vertreten.

Vielmehr ergibt die Kombination jener Momente folgende Forderung. Aus den geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion heraus muß die innere logische Struktur des religiösen Bewußtseins erfaßt werden. Der Begriff der „logischen" Struktur ist dabei in rein formalem Sinne zur Bezeichnung der gerade der Religion eigenen Struktur zu verstehen. Und da nun für diese Struktur des religiösen Bewußtseins das Wahrheitsinteresse von grundlegender Bedeutung ist, so müssen jene geschichtlichen Erscheinungs- und Vorstellungsformen der Religion unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses auf die entscheidenden religiösen Motive und Tendenzen hin analysiert werden. Diese entscheidenden religiösen Motive und Tendenzen müssen in möglichster Reinheit herausgearbeitet werden. Denn sofern nach Maßgabe der bezeichneten Grundstruktur des religiösen Bewußtseins vorausgesetzt wird, daß im religiösen Bewußtsein Wahrheit zum Ausdruck kommt, müssen es der Natur der Sache zufolge gerade die religiösen Motive sein, in denen und durch die sich jene Wahrheit vermittelt. Nur solche Vorstellungsinhalte, die wirklich religiösen Motiven entsprechen — und nur soweit sie wirklich religiösen Motiven entsprechen —, können den Anspruch erheben, die Wahrheit der Religion zum Ausdruck zu bringen. Dann kommt es aber auch zunächst gerade darauf an, diese treibenden religiösen Motive als solche zu erfassen und klarzustellen.

Das ist nun ohne die Vermittlung und Analogie des eigenen religiösen Erlebens nicht möglich. So zeigt sich hier ein Zirkel, der auch nicht völlig auszuschalten ist, dessen Fehlerquellen aber durch stets erneute Prüfung der geschichtlichen Tatbestände immer mehr zu kompensieren sind. Demgemäß ist die gewiesene Methode des religionspsychologischen Verfahrens diese: von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen, um vermittelst desselben die spezifisch religiösen Motive der geschichtlichen Gesamtkomplexe religiösen Lebens in möglichster Reinheit herauszustellen. Diese Aufgabe schließt zugleich die möglichst vollständige Aussonderung aller nicht spezifisch religiösen Motive, die an der Gestaltung der Ausdrucksformen des religiösen Lebens mitbeteiligt sind, ein. Für diese Arbeit des Aussonderns kommen vor allem drei große Hauptgruppen nicht direkt und spezifisch religiös motivierter Bewußtseinselemente in Betracht: erstlich solche magisch-mythischen Vorstellens, sodann solche rationalen Erkennens und schließlich solche ästhetischen Empfindens.

Eine derart bestimmte religionspsychologische Betrachtungsweise ermöglicht nun ein methodisch einheitliches Verfahren für das Gesamtgebiet der systematischen Theologie. Das Fehlen einer solchen übergreifenden einheitlichen Methode ist aber der Hauptmangel des herkömmlichen Betriebes der theologischen Systematik. Durch die grundsätzlich religionspsychologische Orientierung ist dieser Mangel zu beheben. Denn jene religionspsychologische Betrachtungsweise ist ebensowohl dem allgemeinen Religionsproblem — der Frage nach dem Wesen der Religion — angemessen, wie der spezifisch christlichen Problemstellung, der Frage nach dem Wesen des Christentums und der in dieser Frage beschlossenen Aufgabe der Einzelausführung der christlichen Glaubenslehre. Wohl wird für diese letztere Aufgabe das religionspsychologische Verfahren nach Maßgabe der normativen Bedeutung der heiligen Schrift für den christlichen Glauben spezifisch zu nuanzieren sein, aber ebendiese Nuanzierung verbleibt doch selbst im Rahmen der religionspsychologischen Betrachtung. Für das erstgenannte Problem, die Frage nach dem Wesen der Religion betreffend, erschließt aber das religionspsychologische Verfahren die Möglichkeit, das Wahrheitsmoment der sog. Methode des Normbegriffes, wie sie von den Erlangern, von Albrecht Ritschl und Martin Kähler geübt wird und methodologisch besonders von Max Reischle (neuerdings auch von Karl Heim) vertreten worden ist, zur Geltung zu bringen, ohne doch die bewußte petitio principii zum letzten Fundament der ganzen Stellungnahme zu machen und ohne daher auch die Beachtung des Gesamtmaterials der Religionsgeschichte, wie sie u. a. von Julius Kaftan und Ernst Tröltsch gefordert wird, auszuschalten oder illusorisch zu machen. Und für die Behandlung der anderen Aufgabe, derjenigen der spezifisch christlichen Glaubenslehre, eröffnet wiederum das religionspsychologische Verfahren die Aussicht, den wertvollen Kerngehalt der Schleiermacherschen Position festzuhalten, daß christliche Glaubenssätze Auffassungen christlich-frommer Gemütszustände, in der Rede dargestellt, seien und sein müßten, ohne doch diese christlichen Glaubenssätze in bloße Reflexionen über die subjektive Frömmigkeit umzusetzen und ohne also der heiligen Schrift ihre Bedeutung als normativer Quelle für die christliche Glaubenslehre zu nehmen oder auch nur zu beeinträchtigen. Ebendamit eröffnet dann aber hier das religionspsychologische Verfahren die weitere Aussicht, den Streit der beiden heute einander schroff entgegenstehenden Positionen, wie sie besonders durch Julius Kaftan einerseits, durch Wilh. Herrmann andererseits vertreten werden, zu schlichten und eine methodisch eindeutige, daher im einzelnen kontrollierbare Arbeit für die Glaubenslehre zu ermöglichen. In dem Streit nämlich, ob den Glaubenssätzen normativer, noch genauer: normativ-autoritativer Charakter zukomme und ob demgemäß die Glaubenslehre als Normwissenschaft anzusehen und geltend zu machen sei (so Julius Kaftan), oder ob es nicht vielmehr das verkehrteste Unternehmen in der Glaubenslehre sei, normative Gedanken für die christliche Gemeinschaft herausstellen zu wollen (so Wilh. Herrmann), muß vom religionspsychologischen Standpunkte aus dahin Stellung genommen werden, daß zwar die gewiesene Aufgabe der Glaubenslehre darin gesehen wird, die für die christliche Religion selbst normativen Gedanken, nämlich die den spezifisch christlich-religiösen Motiven entsprechenden Gedanken, immer reiner herauszuarbeiten, daß aber andererseits diese Aufgabe infolge des oben beschriebenen Zirkels zwischen der eigenen religiösen Erfahrung und der geschichtlich gegebenen Religion oder Religionsurkunde, d. h. der heiligen Schrift, nur in unendlicher Annäherung zu vollziehen ist und ihr jeweiliges Resultat also niemals als normativ im Sinne einer äußeren Autorität geltend gemacht werden darf.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die religionspsychologische Methode auch die Frage nach dem Recht und der Bedeutung der Apologetik innerhalb der systematischen Theologie befriedigend zu beantworten imstande ist. Denn vom religionspsychologischen Standpunkt aus ist die apologetische Aufgabe dahin zu bestimmen, die in der Religion und speziell in der christlichen Religion selbst liegenden Geltungsgründe aufzudecken, um dann diese der christlichen Religion immanenten Geltungsgründe nach Maßgabe der entscheidenden religiösen Motive gegen die Einwendungen von anderen Weltanschauungen her sicherzustellen. Wie sich aber die spezifisch dogmatische Aufgabe für die religionspsychologische Betrachtung näher zu gestalten hat, soll sogleich noch skizziert werden. Vorher mag nur noch eine terminologische Bemerkung Platz finden.

Im Interesse einer kurzen und prägnanten Bezeichnung für das religionspsychologische Verfahren der bezeichneten Art habe ich mehrfach den Begriff „transzendentalpsychologisches Verfahren" gebraucht. Ich lasse dahingestellt, ob sich eine bessere Bezeichnung finden läßt, und stelle nur ganz kurz die Momente heraus, die jener Begriff zu betonen besonders geeignet ist. Das ist zunächst dies Allgemeine, daß damit für das religionspsychologische Verfahren grundsätzlich der Standpunkt des kritischen Denkens im Sinne Kants

festgelegt wird. Im einzelnen werden sodann durch jenen Namen die beiden Momente für das religionspsychologische Verfahren geltend gemacht, die auch auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie für den Begriff des Transzendentalen die entscheidenden sind. Erstlich wird gefordert, daß die Betrachtung nicht bei den Objekten des religiösen Glaubens, sondern — wie in der Erkenntnistheorie bei der Objekterkenntnis — so hier bei dem religiösen bzw. dem christlichen Glauben als solchem einzusetzen habe. Daneben tritt aber sofort die zweite Forderung, daß nicht der religiöse (bzw. der christliche) Glaube in irgendeiner individuell-zufälligen Ausprägungsform das Arbeitsziel darstellt, sondern der hinter allen individuell und überhaupt hinter allen empirisch bedingten Ausprägungsformen liegende „Glaube an sich". Das transzendentalpsychologische Verfahren ist also insofern bewußt subjektiv-anthropozentrisch, als es — methodisch — bei dem subjektiven Glaubensleben einsetzt; es strebt aber ebenso bewußt über alles Subjektive im Sinne individueller Subjektivität hinaus, indem es das auf dem Gebiet der Religion bzw. des Christentums Notwendige und Allgemeingültige zu erfassen sucht. Es ist also in der Methode anthropozentrisch, in der Zielrichtung theozentrisch.

Wie sich ein derartiges religionspsychologisches Verfahren für die spezielle Dogmatik gestaltet, soll noch skizziert werden. Auszugehen ist von der durch Schleiermacher gewonnenen Einsicht, wie er sie im § 15 der zweiten Auflage der Glaubenslehre in der oben schon genannten Weise formuliert hat. Sie ist aber gegen das schon bei Schleiermacher selbst eingedrungene Mißverständnis sicherzustellen, als ob christliche Glaubenssätze lediglich Reflexionen über subjektiv-empirische christliche Frömmigkeit seien. Demgemäß wird Schleiermachers berühmte Definition dahin zu korrigieren sein, daß christliche Glaubenssätze — nicht als Auffassungen christlich-frommer Gemütszustände, sondern — als Ausdrucksformen der genuin-christlichen Religiosität bezeichnet werden. Und zwar als solche Ausdrucksformen der genuin-christlichen Religiosität in ihrer Objektbeziehung, also in ihrer Beziehung auf die Objektgedanken und letztlich auf das eine, einheitliche und übergreifende Objekt des christlichen Glaubens. Denn diese Objektbeziehung ist für die christliche Religiosität infolge ihres Wahrheitsinteresses ganz wesentlich. Da aber die genuin-christliche Religiosität ihre Norm an der heiligen Schrift hat, so ist der letzteren damit ihr volles von Schleiermacher verkürztes Recht wiedergegeben. Freilich das AT kommt als Quelle der christlichen Glaubenslehre direkt überhaupt nicht in Betracht. Denn das AT ist keine Urkunde christlicher Religiosität. Um so wichtiger ist das AT als Urkunde der geschichtlichen Vorbereitung der christlichen Religion. Andererseits ist aber die Quelle und Norm der genuin-christlichen Religiosität — denn ihre Quelle und ihre Norm müssen zusammenfallen — nicht auf die „Lehre" Jesu zu beschränken, also auch nicht auf das „Evangelium" im Sinne der „Lehre" oder „Verkündigung" oder „Botschaft" Jesu. Denn die Lehre Jesu ist nicht identisch mit der christlichen Religion. Und die Lehre Jesu — genauer müßte es dann heißen: unsere Überlieferung von der Lehre Jesu — ist, für sich allein genommen, auch nicht die gewiesene Norm für die Beurteilung der Christlichkeit von Glaubenssätzen. Die christliche Religion ist ja diejenige Form religiösen Lebens, die auf der Grundlage der alttestamentlichen Religion (und damit zugleich aller in dieser damals schon enthaltenen oder ihr gerade zuströmenden Einflüsse anderer, orientalischer und hellenistischer, Religionen) unter dem Eindruck des Heilandslebens und Heilandswirkens Jesu Christi, also begrifflich gesprochen: unter dem Eindruck des Personbildes Jesu Christi entstanden und demgemäß auf jener Grundlage durch diesen Eindruck bestimmt ist. Dieser Eindruck des Personbildes Jesu Christi ist für alles andere, für alle einzelnen Momente und Bestandteile, das übergreifende und zusammenhaltende Prinzip, das die christliche Religion im Sinne des NT.s erst zur christlichen macht. Diesen Eindruck des Personbildes Jesu bezeugen uns in verschiedenartiger Strahlenbrechung die verschiedenen Gruppen der neutestamentlichen Schriften. Als die drei Hauptgruppen heben sich die Paulusbriefe, die synoptischen Evangelien und die johanneischen Schriften heraus. In diesen drei Schriftengruppen haben wir also verschiedene Spiegelbilder des Gesamteindruckes der Person Jesu Christi. Von ihnen hat dann die eine, die der synoptischen Evangelien, die besondere Bedeutung, daß sie uns die Verkündigung Jesu verhältnismäßig gut überliefert hat. Aber so wichtig dieser Umstand für die historische Erforschung der Bewegung, die zur Entstehung der christlichen Religion geführt hat, ist, für sich allein kann doch die Verkündigung Jesu nicht die Norm für die christliche Religion als solche sein. Denn die christliche Religion beruht nicht ausschließlich auf der Lehre Jesu. Die älteste uns faßbare Form der christlichen Religion, wie sie uns in den paulinischen Briefen entgegentritt, legt auf die Lehre Jesu verhältnismäßig wenig Gewicht. Wohl aber steht auch hinter ihr der Gesamteindruck Jesu Christi, seines Personbildes. Als Zeugnisse dieses Gesamteindruckes sind die neutestamentlichen Schriften die normativen Urkunden der christlichen Religion. Aber sie in ihrer

Gesamtheit. Nur das also, was ihnen gemeinsam ist, darf den Anspruch erheben, als normativ-christlich zu gelten.

Das ist das eine, was sich für die religionspsychologische Betrachtung ergibt. Ebenhier setzt aber dann diese letztere erst recht ein und führt in folgender Weise weiter. Die neutestamentlichen Schriften kommen als Zeugnisse für den Gesamteindruck des Personbildes Jesu Christi in Betracht. Als solche Zeugnisse sind sie aber selbst bereits Glaubenszeugnisse. Die normativen Urkunden der christlichen Religion sind also solche normativen Urkunden nur in ihrem Charakter als Glaubenszeugnisse. Daraus folgt, daß auch ihre Verwertung für den Zweck der Herausstellung des Normativ-Christlichen, d. h. für die Aufgabe der Dogmatik, diesen Charakter berücksichtigen muß. Es müssen also die diesen Schriften, nämlich die ihren Aussagen und Vorstellungsmassen zugrunde liegenden Glaubensüberzeugungen herausgearbeitet werden. Ihre Gedanken- und Vorstellungsreihen müssen von der Fragestellung aus analysiert werden, welches die wirklichen Glaubensüberzeugungen, d. h. die rein religiös motivierten Überzeugungen sind, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Es müssen folglich die jeweilig treibenden religiösen Motive erfaßt werden, und es muß von den sprachlichen Ausdrucksformen möglichst alles abgezogen werden, was nicht unmittelbar und direkt durch religiöse Motive bestimmt ist, alles also, was durch andere als direkt religiöse Motive, vor allem durch Motive überlieferter Denkgewohnheiten, bestimmt ist. Aus diesen Umhüllungen muß der wirklich religiöse Überzeugungskern möglichst rein erhoben werden. Möglichst rein — denn es wird immer nur annähernd geschehen können, weil ein absolut objektives Kriterium fehlt. Im letzten Grunde bleibt vielmehr auch hier jener Zirkel bestehen, von dem schon oben die Rede war. Denn auch zur Erhebung des religiösen Überzeugungskernes der neutestamentlichen Schriften ist die Analogie der eigenen religiösen Erfahrung das unentbehrliche Hilfsmittel. Mehr als Hilfsmittel zu sein, darf sie freilich nicht beanspruchen; sie muß daher dem Zeugnis der heiligen Schrift, speziell des NT.s, immer wieder bewußterweise untergeordnet werden. In solcher bewußten Unterordnung aber bleibt sie unentbehrliches Hilfsmittel. Dieser subjektive Einschlag ist nicht völlig auszuschalten. Am wenigsten nützt es, ihn zu bestreiten oder zu verdecken. Er muß gerade klar und scharf zum Bewußtsein gebracht werden; nur dann kann er methodisch nach Möglichkeit kompensiert werden. Die in der Sache liegende Schwierigkeit muß von der Methode selbst berücksichtigt werden. Es muß eine fortgehende wechselseitige Prüfung des objektiven und des subjektiven Moments aneinander stattfinden, doch nach Maßgabe der schon geltend gemachten Forderung, daß letzten Endes immer an der grundsätzlichen Unterordnung der eigenen religiösen Erfahrung unter das Zeugnis der heiligen Schrift bedingungslos festgehalten wird. So ist zwar jener Zirkel nicht völlig auszuschalten, aber die in ihm liegende Fehlerquelle empirisch-individueller Subjektivität ist doch in fortschreitender methodischer Arbeit immer mehr zu kompensieren. **Georg Wobbermin.**

Reliquien. — F. Pfister, D. Reliquienkult im Altertum. Gießen 1909. H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs. Brüssel 1912. J. Guiraud, Les reliques romaines au IXe siècle in dessen Questions d'histoire et d'Archéologie chrétienne. Paris 1906. E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz. Zürich 1902. H. Siebert, Beiträge z. vorreformat. Heiligen- u. Reliquienverehrung. Freib. 1907. P. Kalkoff, Ablaß u. Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Friedrich d. W. Gotha 1907. **Hauck.**

Remigius v. Auxerre. — Fox, W., Remigii Ant. in artem Donati minorem commentum. Leipzig, Teubner 1902. Mancini, Ancora sul commento di R., ai disticha Catonis, Rendiconti della reale Academia dei Lincei 1902. Rand, E. K., Der Kommentar des R. v. A. zu den opuscula sacra des Boethius, Quellen u. Untersuchungen zur lat. Philologie des MA. München 1906. Fox spricht auch über Leben u. Werke des Remigius. **R. Schmid.**

Renata v. Ferrara. — S. 659 Z. 3 l. Bd XII st. Bd VIII.

Reservationen. — J. Haller, Die Ausfertigung der Provisionen. Ein Beitrag zur Diplomatik der Papsturkunden des 14. u. 15. Jahrh. Quellen u. Forschungen aus ital. Archiven u. Bibl. 2. Bd 1898 S. 1—40. Th. Baier, Die päpstl. Provisionen für niedere Pfründen bis z. J. 1304. Münster 1911. Göller, Zur Gesch. des kirchl. Benefizialwesens unter Benedikt XIII. Arch. f. kath. KR. 87. Bd 1907 S. 203 ff. **Hauck.**

Rettig, Heinrich Christian Michael. — S. 678, 27 füge bei: W. Köhler im 1. Heft der Hessischen Biographie, hrsg. v. d. Histor. Komm. f. d. Großh. Hessen. Darmst. 1912. S. 678, 39 füge hinter Leipzig 1829 ein: 2. Aufl. 1834; Quaestiones Philippenses und Quaestiones Platonicae (Gießen 1831). S. 678, 46 streiche die Quaestiones Philippenses (s. o.) und füge zu den theologischen Arbeiten hinzu: De tempore, quo magi Bethlehemum venerint (Gießen 1823); De quatuor evangeliorum canonicorum origine (das. 1824); Exegetische Analekten (ThStK 3, 1830, 96—114, und 7, 1834, 81—100). Frage über des Andreas von Kreta Werk über die Apokalypse (das. 3, 1830, 679 f.).

S. 678 Z. 37 l. Hannover st. das.
S. 678 Z. 47 l. ThStKr 4, 1831, 734—776. **G. Krüger.**

Reuchlin, Johann. — E. Schneider, Reuchlins Berichte über die Krönung Maximilians I. in Z. G. Oberrheins XIII 547 ff. — Zu 686, 1 vgl. auch den Brief Spalatins an Lang 1513 bei Hering, Hall. Progr. 1886, S. 5. — Zum Spott der Reuchlinisten über Hochstraten und die Dominikaner, vgl. auch die bei Riederer, Nachr. IV 170 ff. beschriebene Schrift. — Erasmus, Apotheosis Capnionis in seinen Colloq. familiaria. — Zu den Bemühungen Reuchlins, Melanchthon wieder von Wittenberg hinwegzuziehen, vgl. Corp. Ref. I 149, 262; ZKG XXV 435. **Kawerau.**

Reuß, Eduard. — S. 691 Z. 20 l. 1891 st. 1901. Ebenso ist Z. 21, 25, 26 zu verbessern.

Réville, Albert, gest. 1906, s. d. Art. Frankreich III. Protest. Theologie Bd 23 S. 476, 32.

Revolution, französische. — Th. Lindner, Weltgeschichte 7. Bd. Stuttg. 1910 S. 139 ff. A. Wahl, Vorgeschichte der franz. Revolution. 2 Bde. Tübing. 1905 u. 1907.

S. 714 Z. 60 l. des achtzehnten st. des vorigen. **Hauck.**

Rhegius, Urban. — In den Quellenschriften z. Geschichte des Protestantismus ist des Rhegius Traktat: Wie man fürsichtiglich u. ohne Ärgerniß reden soll von den fürnemsten Artikeln christl. Lehre, (vgl. S. 740, 22 ff.) von A. Uckeley nach der Ausgabe v. 1536 neu herausgegeben. **Hauck.**

Ricci, Scipione de. — S. 743 Z. 16 füge bei: In den Jahren 1783—88 ist in Florenz, Pistoja und Prato eine Reihe von Hirtenbriefen und andern Schriften Riccis gedruckt worden, die heutzutage zu den größten Seltenheiten gehören. Dem Grafen Guicciardini gelang es, für seine jetzt in der Nationalbibliothek in Florenz aufbewahrte Sammlung die folgenden Drucke zu erwerben: Lettera di Msgr. R. riguardante le questue. Pistoja 1753; Istruzione Pastorale...sulla Compagnia della Carità. 2 Bde 1784; Hirtenbriefe in italienischer Sprache von 1786, 1787, 1788; Homilien. Pistoja 1788; Ordo divini officii... S. de Riccis jussu in lucem editus, 1785, 1786, 1787. Vgl. Catalogo... della Collezione de' Libri... donata dal conte Piero Guicciardini alla città di Firenze (ebd. 1877) S. 243. Auch handschriftliche Aufzeichnungen finden sich in der Sammlung: 1. Ritrattazione del curato Selvolini; 2. Ricorso del Vescovo di Volterra a S. A. R.; Relazione a S. A. R. sul piano intorno a materie ecclesiastiche; 4. Memoria sulla chiesa di Francia; 5. Carteggio di S. A. R. col Papa e del Papa con monsignor Ricci (ebd.). **Benrath.**

Riggenbach, Christ. Joh. — Herr Pfarrer Kündig in Arlesheim macht darauf aufmerksam, daß Riggenbach als Nachfolger Schenkels für systematische Theologie berufen wurde, wie er denn auch Apologetik, Dogmatik und Ethik las. Erst seit Ende der 60er Jahre traten in seinen Vorlesungen die systematischen Gegenstände zurück. **v. Orelli.**

Robinson, Ezekiel G., gest. 1894, s. d. Art. Englische Theologie, Bd 23 S. 415, 37.

Rocholl, Friedrich Wilhelm Rudolf, gest. 1905. — Vgl. Rocholls „Einsame Wege“ 2 Bde, Lpz. 1898; D. Joh. Beste, Nekrolog auf R. in der Allg. Luth. Kztg. 1906 Nr. 4—6; W. Elert, Rocholls Philosophie der Geschichte, Inaug.-Diss. Lpz. 1910; H. Hübner, D. Rudolf Rocholl. Ein Lebens- u. Charakterbild. Illustr. von Theod. Rocholl. 390 S., Elberfeld 1910.

Der hervorragende Theologe, Philosoph und Kirchenmann und feinsinnige Schriftsteller, D. th., Kirchenrat der evang.-luth. Kirche in Preußen, R. Rocholl, wurde geboren am 27. September 1822 zu Rhoden in Waldeck. Der Vater war Arzt, die fromme, geistig

regsame Mutter eine Tochter des Ortspfarrers Friedrich Steinmetz. Nach des Vaters Tode half der feingebildete Großvater die Kinder erziehen. In der anmutig ernsten, waldreichen Gegend verlebte Rudolf, lieber unter der großen Buche am Hirtenfeuer liegend, als lateinische Vokabeln lernend, mit seinen drei jüngeren Geschwistern eine sonnige Kindheit. Vom zehnten Jahre bis zur Konfirmation besuchte er die Privatschule seines Oheims Rudolf Steinmetz, des späteren Generalsuperintendenten, in Moringen, dann das vaterländische Gymnasium in Corbach. Ostern 1841 bezog er die Universität Jena, um Theologie zu studieren, ward aber durch die liberalen Ideen der Burschenschaft und die junghegelschen Einflüsse dem Glauben und der Theologie entfremdet, bis eine schwere Verwundung im Duell die innere Umkehr anbahnte. Aus seinem träumerisch-trägen Dasein erwacht ging er Ostern 1843 nach Berlin, um Hegelsche Philosophie zu hören. Rasch entwickelte er sich zum vollendeten Pantheisten, aber auch zur inneren Öde. An der Philosophie verzweifelnd warf er sich auf das Studium der Geschichte, sie aus den Quellen schöpfend, und fand, was er nicht gesucht: die christliche Kirche. Sie stieg vor ihm auf als eine große geschichtliche Tatsache, die sich aus immanenter Entwickelung nicht erklären ließ. Dadurch auf die Theologie zurückgeführt, beendete er im Winter sein Studium in Jena und bestand Ostern 1844 zu Arolsen das erste Examen „gut". Schon während seiner Vorbereitung auf die Prüfung durch Ullmanns Schrift über „die Sündlosigkeit Jesu" aus dem Banne Hegel-Straußscher Geschichtsbetrachtung befreit, wurde er als Lehrer in Pyrmont durch einen Kurgast mit der Baaderschen Philosophie bekannt. Sie machte auf ihn einen überwältigenden Eindruck und hat seine Weltanschauung entscheidend bestimmt. Christus wuchs ihm nun zur göttlichen Größe empor. Dazu trat ihm im Hause des Superintendenten Wolff das lebendige Christentum gewinnend entgegen. Es wurde Frühling in seinem Herzen. Weitere geistliche Anregungen empfing er als Lehrer in Mengeringhausen, von wo aus er das zweite Examen im April 1846 „optime" bestand.

Nun kam „die goldene Episode" seines Lebens. Als Hauslehrer beim Baron von Pacher in Wien fand er reichlich Gelegenheit, seinen Bildungshunger zu befriedigen, der ihn in die Weite getrieben hatte. Zu seinen „Sonntagsfreuden" gehörte der Verkehr mit dem Philosophen Anton Günther. Dieser immunisierte ihn für immer gegen den Pantheismus. Und er, der Katholik, wies ihn auf die lutherische Freikirche in Preußen, welche kühn verwirklichte, was auf protestantischem Boden unmöglich schien. Unter dem Einfluß dieser bedeutenden Entdeckung entwickelte sich Rocholl in der katholischen Umgebung vom verschwommenen Pietisten zum konfessionellen Lutheraner. Ungemein bereichert, innerlich gereift, kehrte er nach drei glücklichen Jahren über München, wo er durch Professor Hamberger den alten Ötinger entdeckte, dessen biblischer Realismus ihm sofort einleuchtete, in die Heimat zurück.

Er wurde 1850 Pfarrer in Sachsenberg und führte 1851 seine Braut Sophie Görg, eines waldeckischen Oberamtmanns Tochter, heim. Dort wirkte er elf Jahre in reichem Segen, bildete neben seiner Amtsarbeit Knaben für den Lehrer- und Missionsberuf vor und schrieb u. a. „Beiträge zu einer Geschichte deutscher Theosophie" (Berlin 1856), „Das Leben Phil. Nicolais" (Berlin 1860) und „Graf Wolrad von Waldeck" (Hannover 1864). Kirchenpolitisch gehörte er zu den Führern der konfessionellen Richtung, welche die seit 1821 rechtlich unierte, in ihren Grundlagen noch lutherische waldeckische Landeskirche vom unierten Aufbau zu befreien suchte. Ein Angriff auf die Union im „Sonntagsboten", den Rocholl von 1857 bis 1861 geschickt redigierte, brachte ihn in Konflikt mit seiner Behörde. Die vom Konsistorium ihm aufgegebene Wiedereinführung des Unionszeichens, der Doppelhostie, dazu die Einsetzung eines auf die Union verpflichteten Diakonus nötigte ihn zum großen Schmerz seiner Gemeinde Jubilate 1861 sein Amt niederzulegen und außer Landes zu gehen — um des Gewissens willen.

In dem Dörflein Brese im hannoverschen Wendland fand er wieder Amt und Brot. Sein Vortrag über „Volkskirche und Freikirche" auf der Pfingstkonferenz 1862 in Hannover, in welchem er entschieden für die Volkskirche eintrat, erregte Aufsehen. Sein „Christophorus. Altes und Neues aus Wald und Heide" (1. Bd Hann. 1863, 2. Bd 1867, 5. Aufl. 1903) trug seinen Namen in weite Kreise. In den Katechismusstreit griff er mit zwei anonymen Flugblättern ein, von denen er das zweite, den „Wachtruf aus Hannoverland", auf Wunsch des Königs schrieb. Die Annexion seines „zweiten Vaterlandes" schmerzte ihn tief und erfüllte ihn mit Sorge für den Bekenntnisstand der hannoverschen Landeskirche. Schon damals forderte er in den „Hannoverschen Briefen" eine Vertretung derselben im Kultusministerium als vorläufige Maßregel bis zur endgültigen Lösung der Kirchenfrage durch Errichtung eines luth. Oberkonsistoriums für die neuen Provinzen. Nachdem er einen Ruf nach Paris abgelehnt hatte, wurde er im April 1867 Superintendent an St. Johannis in Göttingen.

Hier war er in seinem Element. Hatte er doch alles, was seinen Neigungen entsprach: eine vielseitige Wirksamkeit, wissenschaftlichen Austausch mit Gelehrten, reiche Hilfsquellen für seine Studien. Sein Konferenzvortrag „Des Pfarrers Sonntag" (Hann. 1872, 2. Aufl. 1896) ist ein treuer Spiegel seiner priesterlichen Amtsführung. Seine eigenartige Predigtweise zog ungemein an. Gern scharten sich die Studenten an den „offenen" Abenden um den geistvollen Mann. Er hielt Vorträge in Hannover über „Joh. G. Hamann" und „Die Fülle der Zeit" (Hann. 1869 bzw. 1872), in Berlin über „Die Lage der luth. Kirche in den neuen Provinzen des preußischen Staates" (Berl. 1870) und in Bremen: „Der Christ und die Weltgeschichte" (Bremen 1871). Außer verschiedenen Aufsätzen veröffentlichte er hier noch die große Arbeit über „Die Realpräsenz" (Gütersl. 1875), — ein dogmatisch-spekulativer Versuch, „die Gegenwart des Herrn im Nachtmahl aus einer großen kosmischen Gesamtanschauung heraus zu erklären", — und den ersten, von der philosophischen Fakultät zu Göttingen preisgekrönten historisch-kritischen Teil seiner „Philosophie der Geschichte" (Gött. 1878).

Das Göttinger Glück wurde ihm stark getrübt durch die kirchlichen Sorgen und Kämpfe. Auf den Landessynoden von 1869 und 1874/75 trat er mutig für die bedrohte Freiheit und Selbständigkeit seiner Kirche ein. In der Einführung der neuen Trauungsformel, die ihm „dogmatisch unverfänglich" erschien, sah er eine „Vergewaltigung der Kirche" und in dieser den „kleinen Einzelakt eines allgemeinen Angriffs" der Staatsallmacht. Sein Widerstand gegen das Trauungsgesetz war also nicht wie bei den anderen renitierenden Geistlichen dogmatisch begründet, sondern kirchenpolitisch. Die Behörde tat alles, um den vortrefflichen Mann der Landeskirche zu erhalten. Aber die schonungslose Durchführung des Gesetzes, welche zur Absetzung der Pastoren Harms und Treves führte, machte ihm das Verbleiben unmöglich. Nach heißen Kämpfen, denen er fast erlag, erbat er im Januar 1878 den Abschied. Todtraurig schied er vom „liebsten Ort, den er auf Erden hatte", — ein „Sterben vor dem Sterben".

Nachdem er die freikirchliche Gemeinde in Hannover vorübergehend bedient hatte, schloß er sich der luth. Kirche in Preußen an und wurde zuerst Pastor in Radevormwald und 1880 Superintendent der rheinisch-westfälischen Diözese. Hier entstand der erste Teil seiner Selbstbiographie „Einsame Wege" (Lpz. 1881, 2. Aufl. 1898) und der geistvolle in Leipzig gehaltene Vortrag „Der letzte Tag" (Lpz. 1881, 2. Aufl. Elberf. 1910). 1881 nach Breslau berufen entfaltete er als Pastor, Superintendent und Mitglied des Oberkirchenkollegs eine segensreiche Tätigkeit. An dem theologischen Seminar, dessen Gründung er energisch betrieben, hielt er kirchen- und dogmengeschichtliche Vorträge. Nach Geheimrat Huschkes Tod im Frühjahr 1886 mußte er auch die Leitung der Kollegialgeschäfte übernehmen, bis er sie 1891 in die Hände des Kirchenrats Johannes Nagel legen konnte. Er hat das Kirchenschiff in schwerer Zeit durch Sturm und Brandung geführt. Durch seine Gabe zu ordnen, zu organisieren und zu konsolidieren hat er sich um seine Gemeinde und die ganze Kirche bleibend verdient gemacht.

Auch unter so großer Arbeitslast ruhten die Studien nicht. Literarisches Schaffen war ihm Bedürfnis und Erholung. Er schrieb damals u. a.: Rupert von Deutz (Gütersl. (1886), Huschke (Realenc. f. prot. Theol. 2. Aufl.), Die spekulative Theologie der Gegenwart (Luth. Viertelj.-Schrift 1888 VI), Karl Eichhorn (Lpz. 1890), Finitum infiniti capax (NkZ 1890) und die beiden in Leipzig, bzw. Hamburg gehaltenen Vorträge: „Zur Weltstellung des israelitischen Volkes" (Lpz. 1890) und „Aller Schöne Meister" (Lpz. 1892).

Im Oktober 1891 emeritiert zog er nach Düsseldorf, wo sein Sohn, der bekannte Schlachtenmaler Theodor R., wohnte, und der Schwiegersohn Pastor Schubert soeben sein Amt an der luth. Gemeinde angetreten hatte. Hier war ihm im Kreise der Kinder und Enkel ein schöner, fleißiger Lebensabend beschieden. Als Kirchenrat hat er der Kirche noch unschätzbare Dienste geleistet. Im Alter von siebzig und achtzig Jahren unternahm er noch Studienreisen nach Italien und Konstantinopel. 1893 verlieh ihm die Universität Erlangen die theologische Doktorwürde. Von den zahlreichen Schriften, welche seine Düsseldorfer Muße zeitigte, seien vor allem diejenigen genannt, deren Vollendung er als eine Gebetserhörung betrachtete: der II. Teil seiner Geschichtsphilosophie, ihr positiver Aufbau (Gött. 1893), ein grandioses Werk, die reife Frucht einer Lebensarbeit; die „Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland„ (Lpz. 1897), auf kulturhistorischem Hintergrund dargestellt, mit der ausgesprochenen Tendenz, die luth. Kirche als die Mitte der Konfessionen und die staatsfreie Kirche als die beginnende Durchführung der Reformation zu erweisen; „Der christliche Gottesbegriff" (Gött. 1900), ein spekulativer Versuch, auf Grund der h. Schrift anstatt des üblichen abstrakten Gottesbegriffs seine lebensvollere Anschauung von Gott zu

gewinnen; endlich die meisterhafte Monographie über den Kardinal Bessarion, eine „Studie zur Geschichte der Renaissance" (Lpz. 1904). — Außerdem sind noch hervorzuheben von historischen Arbeiten: Der Freiherr von Maltzan (Lpz. 1896), Honorius Augustodunensis (NkZ 1897), Viktor von Strauß und Torney (ebd. 1899), Honorius von Autun, Gerhoh von Reichersberg, Huschke, Rupert von Deutz (Realenc. f. prot. Theol. 3. Aufl.), Platonismus im deutschen Mittelalter (ZKG 1903, XXIV 1); von theologischen und philosophischen: „Unsere Anthropologie", Abhandlung für die Weltausstellung in Chicago (Bew. d. Gl. 1893), „Die sittliche Weltordnung" (ebd. 1898), „Altiora quaero. Drei Kapitel über Spiritualismus und Realismus" (Lpz. 1899), „Theologie und Philosophie" (NkZ 1901), „Umkehr zum Idealrealismus" (ebd. 1904), „Weltgeschichte — Gottes Werk" (Lpz. 1905); von kirchenpolitischen: „Das protestantische Elend. Offener Brief an Herrn Hofprediger a. D. Stoecker" (Lpz. 1902), „Denkschrift, den ‚Zusammenschluß der deutschen evangelischen Landeskirchen' betreffend" (Elberf. 1901), „Luginsland" (Lpz. 1903), „Wie kann die luth. Kirche dem deutschen Volke erhalten werden?" (Lpz. 1905); endlich noch das Seitenstück zum „Christophorus": „Fest zur Fahne" (2 Bde, Elberf. 2. Aufl. 1903) und der II. Tl. seiner Selbstbiographie „Einsame Wege. Neue Folge" (Lpz. 1898).

Kurze Zeit vor der goldenen Hochzeit starb ihm die treue Lebensgefährtin. Seitdem sehnte er sich nach „Avancement". Am 26. Nov. 1905 entschlief er nach kurzer Krankheit infolge eines Schlaganfalls.

Nun noch eine knappe Charakteristik dieser vielseitigen und doch so einheitlichen Persönlichkeit. Rocholl war eine ausgesprochene Künstlernatur von starker Intuition, auserlesenem Geschmacke und blühender Phantasie. Idealismus und Wirklichkeitssinn hatten in ihm einen seltenen Bund geschlossen. In allen Realitäten sah er die Idee, und alle Ideen nahmen konkrete Gestalt an. Alles Irdische war ihm ein Gleichnis und das Himmlische eine Welt der Realitäten. Die sichtbaren Dinge schaute und malte er im Glanz der Verklärung, und Leiblichkeit war ihm mit Oetinger das Ende der Wege Gottes. — Als Schriftsteller hat er die deutsche Literatur namentlich in seinem „Christophorus" um wundervolle Kleinodien bereichert. Seine Sprache ist markig und edel, sein Wortschatz außerordentlich reich, seine Darstellung ungemein frisch, konkret und malerisch.

Als Gelehrter erstaunlich vielseitig, seiner Anlage nach vor allem der Geschichte und Philosophie zugewandt, gehörte er zu den bedeutendsten spekulativen Theologen des vorigen Jahrhunderts. Seine Stärke war nicht die wissenschaftliche Akribie und die Strenge logischer Beweisführung, sondern der geniale Blick und Entwurf, die Kraft der Spekulation und der anregende Reichtum der Gedanken und Geistesblitze. Selbst als Historiker konnte er den Künstler und Philosophen nicht verleugnen. Andererseits sind seine spekulativen Arbeiten immer geschichtlich fundamentiert. Als Theosoph arbeitet und streitet er für die christliche Weltanschauung, ein glänzender Apologet derselben. Alle seine spekulativen Werke sind eigentlich nur Variationen über dieses eine große Thema. Drei Gegnern galt der Kampf seines Lebens: dem Spiritualismus, welcher (im Gottes-, Sakraments- und Kirchenbegriff) die Natur verleugnet, dem Pantheismus, welcher Gott und Welt mehr oder weniger identifiziert, und dem scholastisch-aristotelischen Dualismus von Diesseits und Jenseits, Form und Materie, Geist und Natur. — Als lutherischer Theologe steht er voll und ganz auf dem Boden der h. Schrift und der luth. Bekenntnisse, so jedoch, daß er eine Fortbildung des Dogmas innerhalb der gegebenen Schranken für notwendig hält, wie er ja selbst an der tieferen Fundamentierung und dem Ausbau unseres Lehrganzen nach seiten des biblischen Realismus hin gearbeitet hat.

Als Kirchenmann vereinigte er in vorbildlicher Weise konfessionelle Treue mit ökumenischer Weite. Die luth. Kirche war ihm mit Löhe „die einigende Mitte der Konfessionen". Hartnäckig bekämpfte er die künstliche Union der beiden protestantischen Kirchen. Er sah in ihr ein zersetzendes Element, das die luth. Kirche unfähig macht, ihren ökumenischen Beruf zu erfüllen. In dem Zusammenschluß der deutschen evang. Landeskirchen unter uniertem Vorsitz vermochte er nicht ein „Bollwerk gegen Rom" zu erblicken, sondern die kommende unierte Reichskirche, das Grab der luth. Landeskirchen. Deshalb richtete er im Mai 1901 an das luth. Oberkonsistorium in Dresden eine Eingabe, welche den Zusammenschluß der luth. Landeskirchen unter der Führung Sachsens anregte, — bekanntlich vergebens. Solche Erfahrungen konnten ihn nur in der Überzeugung bestärken, daß die luth. Kirche ihre hohe Aufgabe als Bekenntniskirche unter den modernen Staatsverhältnissen nur in der Form der Freikirche zu erfüllen vermöge. Diese war ihm mehr als ein Notbehelf, sie war ihm die „Durchführung der Reformation", „die Kirche der Zukunft". Als unermüdlicher, be-

redter Anwalt des Freikirchentums hat er nicht wenig dazu beigetragen, daß man angesichts der landeskirchlichen Mißstände wieder ernstlich mit der Freikirche rechnet.

In der Freikirche selbst hat er unberechenbaren Segen gestiftet. Er hat sie zum vollen Bewußtsein ihrer Würde und Aufgabe gebracht. Er hat schon seit seiner Göttinger Zeit die Annäherung der verschiedenen luth. Freikirchen betrieben. Wie freute er sich, als dieser Gedanke, vom Oberkirchenkolleg aufgenommen, im „Delegierten-Konvent" sich verwirklichte!

Das größte Hindernis der Freikirche und zugleich den gefährlichsten Feind der luth. Kirche überhaupt sah er in dem kirchlichen Spiritualismus, welcher die luth. Kirche als solche aufgebend sich auf die Erhaltung des Luthertums beschränkt. Diesen abstrakten Kirchenbegriff hat er mit aller Macht bekämpft.

Übrigens war Rocholl eine höchst sympathische Erscheinung, voll Kraft und Würde, von gewinnender Freundlichkeit und Herzensgüte, innerlich vornehm und ritterlich, weltoffen und gottinnig, kindlich-heiter und tiefernst, eine irenische, auf Harmonie angelegte Natur, den Kampf nicht suchend, aber auch nicht scheuend; ein Mensch von tiefem Gemüt und von ausgeprägter Eigenart; eine in seltenem Maße abgeklärte christliche Persönlichkeit, deren Zauber man sich schwer entziehen konnte; und nicht zum wenigsten ein ganzer Mann, voll frischen Wagemuts und unbeugsamen Willens, der nach seiner Losung „Nicht Karriere, sondern Charaktere!" auch heroisch gehandelt hat. Karriere hätte er machen können, — er wollte lieber ein Charakter bleiben. **H. Hübner.**

Rock, der heilige. — Die Legende läßt ihn wohl auch vom Himmel gesandt sein und mit Jesus wachsen; die Syrer faßten ihn als ein Dankgeschenk König Abgars auf (Salomo v. Bassora, Buch der Biene 44). Über armenische, georgische, arabische Texte s. F. C. Conybeare, Expos. 1894, 451 ff., N. Marr, Das Gewand des Herrn und die liter. Legenden der Armenier (russ.) 1897 (vgl. Byz. Z. IX 276); Studia Sinaitica III 101. Eine von F. Cumont, Anecd. Bruxell. I 1894, 26 publizierte byzantinische Chronik meldet die Translation nach Konstantinopel unter Justinian, deponiert in der Prodromos-Kirche. Aus Persien soll die Reliquie 1625 nach Moskau und Petersburg gebracht sein (AS Oct. XI 174). Über die Mailänder Reliquie s. die Verse in Vind. pal. lat. 4781 Bl. 72′—74′. Der Zug vom schützenden Rock Christi ist in der Pilatuslegende ganz jung, vermutlich erst durch die Legenda aurea (cap. 53) eingebracht (Christusbilder 235 f., 334**). In dem Marienlied des Iro-Schotten S. Cuchuimne † 749 (Atkinson, The Irish liber hymnorum I 34) findet sich nur das biblische vermehrt um den Zug, daß Maria ihn gewoben. Zur Ikonographie s. Rohault de Fleury, Instruments de la passion, 1870, 250—259. **von Dobschütz.**

Rode. — S. 62 Z. 30 muß heißen 1517—1529.
S. 62 Z. 55: 11. Dez. 1524. **L. Schulze.**

Römische Kirche. — Auch der römischen Kirche ist in dem Hinnebergschen Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele" eine sorgfältige Darstellung gewidmet, Bd I, 4, 1 (1906), und zwar in der Verteilung, daß von evangelischer Seite Karl Müller (Tübingen) das „Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter", von katholischer Fr. X. Funk das „Katholische Christentum in der Neuzeit" behandelte. In der zweiten Auflage (1909) sind beide Aufsätze sehr erheblich erweitert und bereichert worden. Der zweite ist hier (nach Funks Tode) von A. Ehrhard verfaßt. Beide sind, wie das wohl der Gesamtcharakter des Werkes verlangte, mehr kirchenhistorisch, als konfessionskundlich geartet. Die „Entwicklung" und ihre Hauptträger (Personen, Institutionen, Motive) sind der Gegenstand der Darstellung, weniger das „System". Der Längsdurchschnitt ist die Hauptsache. Ein Querdurchschnitt da, wo das „Ganze" des römischen Kirchentums, sei es des mittelalterlichen, sei es des neuzeitlichen, anschaulich gemacht werden könnte, ist offenbar von beiden Autoren nicht beabsichtigt. Eine willkommene Ergänzung in seiner Art, die ich im „Nachtrag" zu meinem A. über den Protestantismus charakterisierte (in diesem Bande S. 374, 14—37), ist das Werk von Sell „Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur" 1908. (Neben den Aufsatz von K. Müller über das Mittelalter mag man übrigens von A. Ehrhard die Schrift „Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung", 1908 in der von M. Spahn herausgegebenen Sammlung „Kultur und Katholizismus" stellen. Mutatis mutandis ist das Bd 17, 75, 37 genannte Werk des gleichen Autors über den Katholizismus im 20. Jahrhundert in der Spahnschen Sammlung 1907 in anderer Form auch dargeboten, nämlich unter dem Titel „Kath. Christentum und moderne Kultur". Sowohl Müller wie Ehrhard bieten im Anhang zu ihren genannten großen Aufsätzen eine reiche Literaturüber-

sicht.) Mit Interesse darf man der Fortsetzung des Werkes von Aug. Humbert, das ich oben S. 374, 45 notierte und das speziell die Absicht hat, den nachtridentinischen Katholizismus, vorab die „Théologie moderne" des Katholizismus anschaulich zu machen, entgegensehen; es deutet Gesichtspunkte an, die jedenfalls für uns Protestanten manche neue Aufschlüsse verheißen. In dem Sinne, daß es die verschiedenartigen Grundströmungen des mittelalterlichen Katholizismus, wie sie doch bis in die Gegenwart nachwirken, wenn auch der Thomismus seit Leo XIII. vollends kanonisiert ist, deutlicher machen und zumal vor Augen rücken kann, was der Thomismus „bedeutet", ist hier auch des Buchs von K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis auf Schleiermacher, 1911, zu gedenken. Es wäre sehr bedauerlich, wenn Heims Buch von Titelswegen den „Systematikern" allein überlassen würde. Die Konfessionskunde darf nicht an ihm vorbeigehen. Es ruht, ohne darum der Selbständigkeit der Forschung irgendwo zu ermangeln, auf den Arbeiten über die mittelalterliche Theologie (Prinzipienlehre, Methode), die Denifle und Ehrle eröffnet, und eine Reihe von anderen katholischen Gelehrten in gediegener Einzelforschung fortgesetzt haben. Die gegenwärtige katholische Wissenschaft ist mit heißem Bemühen und viel gutem Erfolg darüber aus, die Geschichte der katholischen Lehre (besonders auch im 16. und 17. Jahrhundert) aufzuhellen. Die Forschung über die Lehre von den (einzelnen) Sakramenten steht vielleicht andern voran. Ich habe darauf hier nicht einzugehen, da die Spezialartikel dafür bestimmt sind.

Sehr bereichert, zumal für die neueste Zeit vollends wichtig geworden, ist Mirbts Sammlung der „Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus", 3. Auflage 1911. Sie bringt bis zum Moment ihres Erscheinens auch alle wesentlichen Erlasse Pius' X. Dieser Papst hat sogleich bei seinem Regierungsantritt die Absicht kundgegeben „instaurare omnia in Christo". Entsprechend hat er eine ganze Reihe von Änderungen bestehender Einrichtungen verfügt. Vor anderen wichtig sind unter seinen Erlassen das Motu proprio über die Kodifikation des kanonischen Rechts, 19. März 1904, die Enzyklika über das Studium der heil. Schrift, 27. März 1906, mit dem dazu gehörigen Motu proprio vom 29. Juni 1910, wodurch jeder Doctor in scriptura sacra eidlich verpflichtet wird zur Unterwerfung unter die vom Papste gebilligten principia et decreta (vel edita vel edenda) der Deutung der Bibel im ganzen und im einzelnen, der neue Syllabus, 3. Juli 1907, dem sogleich die Enzyklika Pascendi dominici gregis, 8. September 1907, wider die Modernisten folgte (dazu das Motu proprio über den „Modernisteneid", 1. Sept. 1910: die Modernisten „vaferrimum hominum genus"), das Dekret über die Kinderbeichte und das Alter der ersten Kommunion, 8. August 1910 (es ist für das Volk das wichtigste von allen: die spezielle Regulierung wurde den Bischöfen und ihrem Urteil über das „Unterscheidungsalter" überlassen: der Papst selbst dachte an „circa septimum annum, sive supra sive infra", für Deutschland haben die Bischöfe kein spezielles Jahr festgesetzt, nur gesagt, daß fortan der „noch immer in einigen Gegenden herrschende Brauch, die erste heilige Kommunion der Kinder hinauszuschieben und mit der Entlassung aus der Schule zu verbinden, nicht mehr aufrecht gehalten werden könne", Hirtenschreiben vom 13./14. Dezember 1910 — praktisch ist das 9. oder 10. Jahr jetzt der äußerste Termin: je nachdem sie „reif" erscheinen, können auch noch jüngere Kinder „zugelassen" werden), das Dekret über die administrative Absetzung von Pfarrern, 20. August 1910 (es ist für den Klerus das wichtigste, gefährlichste). — Durch eine Konstitution vom 29. Juni 1908 hat Pius die römische Kurie neuorganisiert. Was ich über die „Zentralregierung" der römischen Kirche, Bd 17, S. 97—99 bemerkte, wäre jetzt zu modifizieren. Aus der Spezialliteratur nenne ich von evangelischer Seite die Abhandlung von K. Holl, Die Reform der Kurie durch Pius X., ChrW 1910, Sp. 199 ff., E. Ruck, D. Organisation d. röm. Kurie, 1913. — Zu den Erlassen des Papstes überhaupt siehe Nik. Hilling, Die Reformen des Papstes Pius X. auf dem Gebiete der kirchlichen Gesetzgebung, 1909.

Für den deutschen Katholizismus sehr willkommen und wertvoll ist jetzt das, vorerst nur alle zwei Jahre erscheinende, „Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland", herausgegeben von H. A. Krose S. J. (bis jetzt 3 Bände, zuerst 1907/08). Es ist nicht nur um seiner sehr vollständigen statistischen Mitteilungen willen zu beachten, sondern auch darum, weil es, vom 2. Bande an, in einer besonderen Abteilung, alles Belangreiche aus der „Kirchl. Gesetzgebung und Rechtsprechung" (bearbeitet von N. Hilling) zur Kenntnis bringt und sachlich umsichtig beleuchtet (die bedeutsamere Spezialliteratur dazu mitteilt u. a.). — Das Bd 17, 75, 40 genannte, seit 1904 lieferungsweise erscheinende „Kirchliche Handlexikon", herausgeg. von M. Buchberger, ist nun vollendet, 1. Bd A—H, 1907, 2. Bd I—Z, 1912. Es ist reichhaltig, knapp, zuverlässig, eine gute, recht willkommene Ergänzung zu „Wetzer und Weltes Kirchenlexikon", das schon seit 1901 in 2. Auflage abgeschlossen vorliegt. Auch

in ihm selber ist einzelnes überholt, speziell solche Materien, die Pius X. nach dem Erscheinen des entprechenden Artikels in neuer Weise regelte; man muß dessen eingedenk sein; z. B. wenn in Bd 1 die Acta Sanctae Sedis (A. S. S.) noch als inoffizielles Publikationsorgan der Kurie bezeichnet werden, während ihnen seit 1909 unter dem Titel „Acta Apostolicae Sedis“ (A. A. S.) der Charakter als (für gewöhnlich) einziges und unbedingt rechtskräftiges Amtsblatt eignet (Constitutio de promulgatione legum et evulgatione actorum S. Sedis „Promulgandi“, 29. September 1908; siehe Mirbt, S. 415, Hilling a. a. O. II S. 35).

Vermißt wird noch immer ein römischer Einheitskatechismus. Pius X. hat 1905 ein „Compendio della dottrina cristiana“, das von den Bischöfen eines Teiles von Nord- und Mittelitalien herausgegeben worden, als ganz besonders „zur Annahme“ geeignet für ganz Italien „empfohlen“, für die „römische Diözese und Provinz“ obligatorisch gemacht. Er hegt in dem Schreiben an Kardinal Respighi, womit er letzteren Beschluß kundgibt, deutlich die Hoffnung, daß dieses Compendio allmählich überall sich einbürgere. So mag es mit der Zeit der wirkliche Einheitskatechismus werden. Eine deutsche Ausgabe von H. Stieglitz, 1906 (einzige?). Das Werk ist dreiteilig, zuerst ein Katechismus „für die ganz Kleinen“ (bei Stieglitz S. 1—6; hebt an mit der Forderung: „Macht das Kreuzzeichen“, die Kinder sollen dabei sprechen: „Im Namen des Vaters usw.“ „Macht es lateinisch“ [!]: „In nomine Patris etc.“). Das dritte Kapitel „Übungen des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Reue“ dürfte für die „ganz Kleinen“ einfach unverständlich sein. (Aber Pius will sie ja auch im Alter „etwa von sieben Jahren“ schon zur Beichte und Kommunion bringen.) Folgt ein „Kleiner Katechismus“ (S. 7—61). Erster Teil: „Grundwahrheiten des Glaubens“, zweiter: „Vom Gebet“, dritter: „Von den Geboten Gottes und der Kirche und von der Sünde“ (die „fünf Kirchengebote“ müssen auch schon die „ganz Kleinen“ neben den zehn mosaischen lernen); vierter: „Von den Sakramenten“ (die ganz Kleinen brauchen wenigstens nur die sieben Namen zu lernen); fünfter: „Von den göttlichen Tugenden!“ Schließlich kommt noch ein „Größerer Katechismus“ (S. 62—250). Danach folgt ein „Unterricht über die Feste des Herrn, der heiligsten Jungfrau und der Heiligen“ (S. 251—305), eine „Kurze Religionsgeschichte“, nämlich zuerst „Grundsätze und Grundbegriffe“ (S. 306 bis 309), dann ein „Auszug aus der Geschichte des AT.s“ (S. 310—326) und des „NT.s“ (S. 327—339), sowie „Kurze Winke zur Kirchengeschichte“ (S. 340—348). Schließlich eine Reihe „täglicher“ und „anderer“ Gebete (S. 349—361; hier zuletzt eine „Anweisung, um bei der hl. Messe zu dienen“).

Ich füge noch einige speziellere Literatur hier an. Das Werk von M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche ist in 2. Auflage erschienen und hier zu drei Bänden angewachsen, 1907/08. — Für die katholische Moral ist sehr instruktiv einerseits A. Lemkuhl S. J., Casus conscientiae, 2 Bde, 3. Aufl. 1907, andrerseits J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, 1911 (3. Auflage und völlige Umgestaltung, vor allem große Erweiterung des Bd 17, 101, 55 genannten Werks von M.). Vgl. ferner: A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie 1905, 3. Aufl. 1910. A. Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus, 1906. Joh. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit, 1905. F. J. Lutz, Die kirchliche Lehre v. den evangelischen Räthen, 1908. — Jos. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, 1908 (ist systematisch gedacht). — J. E. Pruner, Lehrbuch der Pastoraltheologie, 1. Bd: Das Priesteramt (Meßopfer, Gnadenmittel), 2. Aufl. 1904, 2. Bd: Das Lehramt u. Hirtenamt, 2. Aufl. 1905 (in „Wissenschaftl. Handbibliothek“, 1. Reihe: Theol. Lehr- und Handbücher, Schöningh, Paderborn). — Graf Hoensbroech, Moderner Staat und römische Kirche, 1906; Wider ihn u. a. K. Böckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat, 1911. (Eine Übersicht über den Inhalt der Institutiones juris ecclesiastici publici des P. Marianus de Luca S. J. gibt Jakober unter der Überschrift „Was an der gregorian. Universität in Rom gelehrt wird“, DEBl 1905). — Höchst charakteristisch in vielen Beziehungen ist die reichlich gepflegte Disziplin der „Pastoralmedizin“. Sehr verbreitet ist das Werk des Arztes C. Capellmann, 16. Aufl. (bearbeitet von W. Bergmann), 1910; ausführlicher und besonders durch Rücksicht auf die empfehlenswerte Selbstbehandlung des Priesters gekennzeichnet das in die „Theologische Bibliothek“ (Herder, Freiburg) aufgenommene „Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene“, von A. Stöhr, 5. Aufl. von L. Kannamüller (beides auch Ärzte), 1909. (Vgl. F. Ahlfeld, „Geburtshilfe und Konfession“ in Zeitschr. f. d. Hebammenwesen, 1. Bd 1909; daraus eine Mitteilung von Rade in ZThK 19 (1909) S. 246 f.: Taufe in utero). — R. Stehfen, Die Wiedertaufe in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche, 1908. — Jos. Donat S. J., Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben, 2. Aufl. 1912. Für

den Index das Hauptwerk: Jos. Hilgers S. J., Der Index d. verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich historisch gewürdigt, 1904 (638 S.). — Ph. Hartmann, Repertorium Rituum. Übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für d. priesterl. Funktionen, 11. Aufl. 1908 (856 S.; soeben 1912 erschien eine 12. Aufl.). Knapp und brauchbar: Joh. Bapt. Müller S. J., Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Rubriken und Dekreten zusammengestellt, o. J. (1. Aufl. 1904, 3. Aufl. 1910). — Das Enchiridion symbolicum etc. von H. Denzinger liegt jetzt in 11. Aufl., von C. Bannwarth S. J., 1911, vor. — Von Beringer, Die Ablässe, ist 1906 die 13. Aufl., jetzt 2 Bde, erschienen, dazu 1910 ein Anhang: „Entscheidungen u. Bewilligungen aus den Jahren 1906—10". Das Werk von Kellner, Heortologie (s. Bd 17, 90, 8) wurde in einer 2. Aufl. 1906 „vollständig neu bearbeitet".

Ein volkstümlich apologetisches Werk, aus dem viel für den Katholizismus, seine Wertung der „Vernunft", seine Stellung zur Bibel, zur Naturwissenschaft usw. zu entnehmen ist, stellt sich dar in „Religion, Christentum, Kirche" (10 Abhandlungen von verschiedenen Autoren, herausgegeben von G. Esser und J. Mausbach), 1. Bd (ein zweiter soll den Abschluß bringen), 1911. Apologetisch gemeint auch und interessant: A. Ehrhard, Das religiöse Leben in d. kath. Kirche in sieben Fastenpredigten dargestellt u. gewürdigt, 1904.

Noch nenne ich: Jos. Leute („ehemaliger katholischer Pfarrer"), Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis (o. J., Vorrede von März 1911). — Protestantischer und römischer Schriftbeweis, 3 Teile, 1906 (1. F. Herrmann, Protestantischer Schriftbeweis nebst Register, A, der protestantischerseits bestrittenen Lehren Roms; 2. Register, B, zum protestantischen Schriftbeweis. R. Schmidt, Römisches Christentum in kritischer Beleuchtung. Eine praktische Antwort auf die bisherigen Schmähwerke Roms über Luther und die evang. Kirche; 3. Römischer Schriftbeweis nebst Register). **Kattenbusch.**

S. 85 Z. 15 l. Bd XIV S. 437 st. Bd 437.
S. 86 Z. 22 l. identifizieren st. identizieren.
S. 93 Z. 15 l. 18 st. 81.
S. 121 Z. 55 l. muneris st. numeris.

Rörer (Rorer, Rhörer, Rorarius), **Georg**, gest. 1557. — Quellen und Literatur: E. Jacobs in AdB Bd 53 (Leipzig 1907) S. 480—485; Zeltner, Correctorum in typographiis eruditorum Centuria. Norimbergae 1716, S. 475—478; G. Voigt, Christoph, der Druck-Corrector zu Wittenberg in ZKG Bd 1 S. 162; Erdmann, Supplemente und Berichtigungen zur Biographie der Wittenbergschen Diakonen, Wittenberg 1804; G. Dewischeit, Rörer, ein Schnellschreiber Luthers, Berlin 1899; W. Meyer, Predigten Luthers aus dem Jahre 1528 und 1529 in einer Kopenhagener Handschrift, in den Nachrichten v. d. Kgl. Gesellschaft zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1895; P. Mitzschke, Stephan Roth, ein Geschwindschreiber des Reformationszeitalters im Archiv für Stenographie, Jahrgang 1895; Nic. Müller, Die Kirchen- und Schulvisitationen im Kreis Belzig 1530—1534, Berlin 1904; Köstlin-Kawerau, Martin Luther, 5. Aufl. 2 Bde Berlin 1905; Kolde, Martin Luther, 2. Bd Gotha 1889; G. Loesche, Johannes Mathesius, 2 Bde Gotha 1895; Koffmane, Die handschriftliche Überlieferung von Werken D. Martin Luthers. Kritische Untersuchungen in Verbindung mit Lic. Freitag, Lic. Reichert u. a. herausgegeben. Bd 1 (Liegnitz 1907); Weimarer Lutherausgabe in zahlreichen Bänden; Luthers Briefwechsel, herausgegeben von de Wette-Seidemann und von Enders-Kawerau; Rietschel, Luther und die Ordination, Leipzig 1883; J. M. Reu, Quellen z. Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, 1, Gütersloh 1911; G. Buchwald, Jenaer Lutherfunde in ThStK 1894; Derselbe, Lutherfunde in der Jenaer Universitätsbibliothek in ZKG 1894; Derselbe, Johann Bugenhagens Katechismuspredigten, gehalten 1525 und 1532. Mit Einleitung versehen von O. Albrecht, Leipzig 1909; Derselbe, Ungedruckte Predigten Johann Bugenhagens aus den Jahren 1524 bis 1529, Leipzig 1910; Derselbe, Stadtschreiber M. Stephan Roth in Zwickau im Archiv f. Gesch. d. deutschen Buchhandels XVI, Leipzig 1893; Derselbe, Zur Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte in der Reformationszeit, Leipzig 1893; Derselbe, Andreas Poachs handschriftliche Sammlung ungedruckter Predigten D. Martin Luthers aus den Jahren 1528 bis 1546, Leipzig 1884; Albrecht, Katechismusstudien I, II, III in ThStK 1907; Derselbe, Neue Katechismusstudien I II III in ThStK 1909; Burkhardt, Druck und Vertrieb der Werke Luthers in ZhTh 1862 S. 457 ff.; E. Kroker, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Leipzig 1903; Derselbe, Rörers Handschriftenbände und Luthers Tischreden. S.-A aus dem Archiv f. Reformations-Geschichte, V. Jahrgang (1908), Heft 4 Nr. 20; Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen, 1726; J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters Bd 7 (Freiburg i. B. 1904) S. 647, 672—674; Grimm, Gesch. d. luth. Bibelübersetzung, 1884.

Georg Rörer wurde am 1. Oktober 1492 zu Deggendorf geboren, einem lieblich an der Donau gelegenen Städtchen. Die Verehrung der heiligen Hostien in der heimatlichen Grabes-

kirche und die ihr gewidmeten alljährlichen Michaeliswallfahrten veranlaßten ihn vielleicht, sich dem geistlichen Berufe zuzuwenden. Im Sommerhalbjahr 1511 bezog er die Universität Leipzig. Sein flüssiger lateinischer Stil und sein vielseitiges Interesse lassen auf eingehende humanistische Studien schließen, die von Peter Mosellanus und Richard Crocus vertreten wurden. Sie bahnten die Freundschaft mit dem gleichaltrigen Stephan Roth, Caspar Cruciger, Joachim Camerarius, Georg Helt u. a. an. Am 4. September 1515 wurde er Bakkalaureus, am 22. Dezember 1520 Magister. Vielleicht durch Luthers mächtige Fastenpredigten nach seiner Rückkehr von der Wartburg angezogen, wandte er sich nach Wittenberg, wo er am 12. April 1522 immatrikuliert wurde und bald mit Luther, Melanchthon, Bugenhagen in nähere Beziehungen trat.

Am 3. Mai 1525 wurde er als Diakonus an die Wittenberger Stadtkirche berufen und am 14. Mai als erster nach der neuen Ordnung vor versammelter Gemeinde in feierlichem Gottesdienste unter Auflegung der Hand mit Gebet ordiniert. Es hing dies zusammen mit der Aufgabe der Ordination als Sakrament, für die Luther schon seit längerer Zeit, namentlich in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche eingetreten war. Auch Bugenhagen hatte in einer Predigt am 23. April erklärt: Wer von der Gemeinde erwählt und angenommen ist, der ist ordiniert.

Kurz darauf vermählte sich R. mit Bugenhagens Schwester Hannika, die aber bereits am 2. November 1527 an der Pest starb. Sie hinterließ ihm einen Sohn, Paul, dessen bedauernswertes Geschick der Vater mehrfach in schmerzlichen Worten beklagte, wie er auch selbst unter den häuslichen Schwierigkeiten bitter zu leiden hatte. Dies veranlaßte ihn, noch vor Ablauf des Trauerjahres zur Wiederverheiratung zu schreiten. Die zweite Frau, Magdalene, schenkte ihm am 9. Mai 1529 einen zweiten Sohn. Eine Tochter war an den „Pfarrherrn zu Thüben" verheiratet. R. erfreute sich keiner starken Gesundheit. Um Pfingsten 1528 gönnte er sich daher eine Ausspannung und reiste über Altenburg nach Zwickau. Im Frühling 1529 hatte er allerlei Zufälle durchzumachen. Auf Rat seiner Freunde begab er sich auf eine Erholungsreise, die ihn in sein Heimatland Bayern bis nach Nürnberg führte. Mitte Juni war er wieder zu Haus und nahm seine Amtsarbeit auf.

Sie gab ihm eine reichliche Beschäftigung, namentlich in Zeiten der Pest, wo die Stadt- und Universitätsgemeinde ihn stark in Anspruch nahm. Als Luthers erstes Kind, Hänschen, geboren wurde, vollzog R. noch an demselben Tage die Taufe. Als Beichtvater erscheint er z. B. bei Mathesius, dessen lebenslängliche Dankbarkeit er sich durch die Empfehlung an Luthers Tisch sicherte. In Stephan Roths Eheirrung wurde er von beiden Seiten als Vermittler angegangen. Als Prediger wurde er geschätzt. Johann Forster rühmte neben Luther und Cordatus R. als den, dessen Predigten ihn besonders ergriffen hätten. Eine Entlastung trat für ihn ein, als 1529, wohl mit Rücksicht auf die Erfahrungen in der Pestzeit, ein drittes Diakonat begründet wurde. Der Gehalt wurde gleichzeitig auf 70 Gulden erhöht. Dafür wurde er zur Kirchenverwaltung und kirchenpolitischen Tätigkeit herangezogen. Er begleitete Luther zum Marburger Religionsgespräch im September 1529, später wurde er vom Kurfürsten zu den Visitationen herangezogen, als Luther abgehalten wurde. Während letzterer Bugenhagen in Vorschlag gebracht hatte, beauftragte der Kurfürst R. mit der Vertretung. Medlers Naumburger Kirchenordnung hat er mit durchgesehen und gebilligt. An den Beratungen über die Wittenberger Konkordia nahm er teil. Bei der Entstehung des Lutherschen Katechismus, des Kleinen wie des Großen, hatte er eine Rolle gespielt. Am 20. Januar 1529 kündigte er in einem Briefe an Stephan Roth für die nächste Frankfurter Messe das Erscheinen des Katechismus an. Während er den Brief schreibt, fällt sein Blick auf die Tafeln, die an der Wand angeheftet sind. Sie enthalten jedenfalls die ersten drei Hauptstücke; im März folgte die Beichtanweisung, dann die Tafel für Taufe und Abendmahl. Mit Rücksicht auf diese vielseitige Tätigkeit wurde ihm am 14. September 1535 neben Medler die theologische Doktorwürde verliehen. Die Anhaltschen Fürsten spendeten dazu ein Festgeschenk, wofür sich Luther und die novelli doctores drei Tage später bedankten. Aber bereits zwei Jahre später schied R. aus seinem geistlichen Amte aus, um sich ganz seinen Bildungsneigungen, der literarischen und Korrektortätigkeit, zu widmen.

In einem undatierten Briefe vom Jahre 1537 bittet Luther den Vizekanzler Burkhard, er möge die Aushändigung des Schreibens, das nach D. Brücks Mitteilung bereits längere Zeit ausgefertigt sei, an den kranken R. veranlassen. Es handelte sich hier jedenfalls um die finanzielle Unterstützung, die der Kurfürst dem aus dem Amte Ausgetretenen bewilligt hatte und um deren Erneuerung Luther 5 Jahre später, am 2. April 1542, bat. Wieweit Krankheit bei dieser Amtsniederlegung mitbestimmend war, ist sehr schwer festzustellen. Jedenfalls hatte R. den Eindruck gewonnen, daß die Fortführung des geistlichen Amtes

sich mit den weitverzweigten Nebenbeschäftigungen nicht länger vertrug. Er gab es auf, indem er sich in seiner weiteren Tätigkeit auch noch im kirchlichen Dienste stehend ansah. Dazu wußte er sich für die ausschließliche Wirksamkeit als Literat und Korrektor mit gründlichen Fachkenntnissen und Fertigkeiten ausgerüstet. Besonders kam ihm die Gewandtheit und Sicherheit in der Schnell- und Kurzschrift zustatten.

Er hatte sich darin ein eigenes System geschaffen, das nach und nach genauer ausgebildet und vervollkommnet wurde. Er benutzte zunächst die bei den mittelalterlichen Schreibern üblichen „Charakteres", Abkürzungen und Siglen, ging aber bald darüber hinaus, daß er für öfter vorkommende bekannte Wörter nur den Anfangsbuchstaben setzte, z. B. E = Evangelium, A = Audivimus, —istis, ae oder ę = aeternus. Diese Abkürzungen wurde auch dann angewandt, wenn ein Wort in einem Abschnitte mehrfach vorkam. Dann wurde es bei seinem ersten Vorkommen ein- oder zweimal ausgeschrieben, um fortan nur durch den Anfangsbuchstaben angedeutet zu werden. Ferner wurden einzelne Wortteile über die Linie gesetzt. Weiter traten bloße Striche an Stelle von Wortteilen, besonders in Silben, die ein m n i u enthielten. Durch die Richtung und Stärke der Striche wurden z. B. die Endungen dem, dam, dum, unterschieden. Er ließ aber auch ganze Wörter oder Satzteile aus; nur die ersten Wörter oder das erste Wort wurde niedergeschrieben, das übrige vielleicht durch ein etc. oder auch gar nicht angedeutet. Bei Sprichwörtern oder sprichwörtlichen Redensarten, in Nebensätzen, die eine naheliegende Begründung enthalten, ist dies besonders häufig der Fall. Leicht zu ergänzende Wörter, wie die Hilfszeitwörter sein, haben, werden, dann mögen, dürfen, können, sollen, die Fürwörter vor klaren Verbalformen, fallen einfach weg. Die Verneinung nicht wird häufig unterdrückt. Daß außerdem solche Abkürzungen, wie wir sie noch heute gebrauchen, vielfach vorkommen, ist leicht erklärlich. Der zwei aufeinanderfolgenden Wörtern gemeinsame Bestandteil wird beim ersten unterdrückt und nur beim zweiten gesetzt. Bisweilen wird abgekürzt, wenn das Gemeinsame der Wortkörper, das Abweichende die Geschlechtsendung ist, z. B. filius/a = filius, filia, iuvenculus/a = iuvenculus, iuvencula. Auch das Abbrechen des Wortes an einer beliebigen Stelle ohne oder mit einem Abkürzungszeichen wird häufig gebraucht. Es ist z. T. gewohnheitsmäßig, z. T. augenblicklicher, zufälliger Entstehung. Bei der großen Schnelligkeit, mit der geschrieben werden mußte, entstehen für die genaue Entzifferung mancherlei Unsicherheiten und Schwierigkeiten. Nicht immer ist die Abkürzung so gewählt, daß nur eine Ergänzungsmöglichkeit besteht. Oft kann man sich fragen, ob das dastehende Wort nicht als ganzes Wort gemeint sei, z. B. die kün = die Kühne oder die Kühnheit, die schon = die Schöne oder die Schönheit. Bei der Mischung von Deutsch und Lateinisch entsteht auch die Frage, ob das Hingeschriebene in eine deutsche oder lateinische Wortform aufzulösen sei, Sat Mam also entweder = Satans Mammons oder Satanae, Mammonae, welchen Kasus sie darstellen (vgl. P. Pietsch in der der Weimarer Lutherausgabe Bd 29 S. XVI—XXIV; Koffmane in WA Bd 20 S. V u. ö.).

Unter Anwendung dieser Kurzschrift begann R. bald nach seiner Ankunft in Wittenberg die mühevolle, unverdrossene, aber für die Lutherforschung hochwichtige Tätigkeit als Nachschreiber. Zunächst machte er mit einzelnen Predigten den Anfang. Als erste ist uns erhalten die vom 2. November 1522 vom Tage Allerheiligen (WA Bd 29 S. 407—419) und „Matth. 22 de dando censu Anno 22" (WA Bd 29 S. 428—432). Die systematischen Nachschriften beginnen mit der Predigt am 1. Weihnachtstage 1522, die uns nicht in der Nachschrift, sondern erst in einer nach Luthers Tode erfolgten Überarbeitung erhalten ist (WA Bd 29 S. XIV f. und 432—434). Die Predigten am 2. Weihnachtstage und am Sonntage nach Weihnachten folgten. Früher dem Jahre 1523 zugewiesen, sind sie neuerdings an die richtige Stelle gerückt worden (WA Bd 29 S. 435, vgl. Bd 12, 692—698 und 699—702).

Im Jahre 1523 schrieb R. mit großem Eifer weiter Luthers Predigten nach. Die Tabelle S. 3—8 in Bd 11 der Weimarer Lutherausgabe gibt uns einen Überblick. Mit welcher Hingebung er sich der Aufgabe widmete, geht aus der Regelmäßigkeit und Stetigkeit hervor, mit der er zur Stelle war: ob Sonntag oder Heiligenfest, ob früh oder mittags, ob Evangelien- oder Katechismustext, immer ist er da. Ist Luther behindert, so schreibt er bei dem Vertreter Lang oder einem anderen Vertreter nach. Auch als er im Mai 1525 Geistlicher wurde, brachte er es fertig, neben der eigenen Predigt- und seelsorgerlichen Tätigkeit in Luthers Predigten zu erscheinen und nachzuschreiben. Wieweit hier der eigene Entschluß oder fremde Anregung, vielleicht auch Konkurrenz, wieweit inneres Interesse und Verehrung, wieweit finanzielle, literarische oder theologische Gründe maßgebend waren oder mitspielten, wird sich kaum genügend feststellen lassen. Jedenfalls zeigte er eine bewundernswerte Leistungsfähigkeit und Ausdauer.

Auch Bugenhagens Predigten schrieb er in dieser Zeit nach, z. B. die über den Katechismus, die Passion, die drei Johannisbriefe und die Korintherbriefe, nicht weniger als 30 von März bis Juli. Wo verschiedene Niederschriften, z. B. die von Stephan Roth, vorliegen, verdienen nicht selten die R.s den Vorzug, weil sie, weniger aphoristisch als jene, Bugenhagens Predigtweise getreuer widerspiegeln. Wo dies nicht der Fall ist, behält sein Text durch die genaue Datierung den Wert.

Dies trifft auch auf die späteren Nachschriften Lutherscher Predigten zu. Wir besitzen sie entweder in der Urnachschrift oder späteren Abschrift und Überarbeitung oder in den Abschriften anderer, z. B. Poachs, Stolz', Crucigers, Mathesius', oder in deren Drucken nach R.s Nachschrift. Die Universitätsbibliothek in Jena und die Ratsschulbibliothek in Zwickau enthalten ganze Reihen von Bänden, andere Bibliotheken haben einzelne Bände oder Stücke aufbewahrt. Auf einzelne verschollene Handschriften verweist bereits R.; seitdem sind wertvolle Stücke verlorengegangen. Die zahlreichen Handschriften sind Zeugen dafür, wie sicher, trotz der Schnelligkeit der Nachschrift und der temperamentvollen Sprache Luthers, der Schreiber des Predigers Gedanken erfaßte. Beachtenswert ist allerdings auch seine Bemerkung: Hic non sum assecutus sententiam scribendo, quia non intellexi.

Bisweilen enthalten die Rörerschen Handschriften nicht eigene Nachschriften, sondern Abschriften der Nachschriften anderer Zuhörer, auch Randbemerkungen, anderen Nachschriften entnommen. Dies ist z. B. bei den Predigten über das erste Buch Mose der Fall, die vom 22. März 1523 bis zum 18. September 1524 gehalten wurden. Aber dies geschah nur selten. In der Regel schrieb er selbst nach. Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun. Dies zeigte sich in dem Jahre 1524, in dem Luther außer den genannten Predigten noch eifrig als Prediger tätig war und nicht weniger als 93 Predigten an 59 Tagen hielt, fünfmal die Vor- und Nachmittagspredigt, dazu die 30 Genesis- und Exoduspredigten mit einer Ausnahme an den Tagen, an denen er außerdem gepredigt hatte. P. Pietsch hat wesentlich auf Grund von R.s Angaben eine Übersicht zusammengestellt (WA Bd 15 S. 405—408).

Der zur Verfügung stehende Raum verbietet die eingehende Beschreibung und Charakteristik der einzelnen Rörerschen Nachschriften der Predigten Luthers. Zusammenfassend sei hervorgehoben, daß erst durch ihre Wiederauffindung und Benutzung das Bild Luthers als Prediger nach der Zahl, der Sprache und dem Inhalte der Predigten recht klar geworden ist. Oben ist die große Zahl der Predigten aus dem Jahre 1524 hervorgehoben worden. Erwähnt sei noch 1528, aus dem 195 Predigten nachgewiesen sind, die sich auf 145 Tage verteilen. Die genauen Daten bis auf die Stunde, wie sie R. bietet, geben wertvolle Winke für die Biographie Luthers. Bezüglich der Sprache sei betont, daß in R.s Text „die ältesten mehr oder minder unmittelbaren Aufzeichnungen deutsch gesprochener Sprache" erhalten sind, deren Grad der Unmittelbarkeit an zahlreichen Stellen besonders deutlich hervortritt. Wie sehr aber R. mit seiner Genauigkeit der Gedankenwiedergabe, gegenüber der gleichzeitigen Bearbeitung für den Druck, uns die Predigtweise Luthers vorführt, ist mehrfach hervorgehoben worden.

Nicht weniger eifrig war R. in dem Nachschreiben der Lutherschen Vorlesungen. Einen 1523 von seinen Freunden ihm warm empfohlenen Erholungsurlaub trat er nicht eher an, als bis Luther seine Vorlesung über den 1. Timotheusbrief geschlossen hatte. Seiner lückenlosen Nachschrift allein verdanken wir ihre Kenntnis; denn wenn auch einige Stücke schon von Bruns gedruckt waren, so lag doch auch hier R.s Text zugrunde. Von früheren Kollegienheften R.s sei das über die Predigten aus dem Jahre 1526 erwähnt, weil es gegenüber den gedruckten Annotationes des Jahres 1532, über die sich Luther kritisch äußert, die Stimmung des Vortragenden frischer wiedergibt. Koffmane faßt sein Urteil dahin zusammen: „Vergleichen wir Rörers Nachschrift mit den Annotationes, so hat gerade diese einen Text mit eigentümlichen Vorzügen. Hier sind die persönlichen Geständnisse, sein Stolz über das errungene Gesamtverständnis des Buches wie das Einräumen, er verstehe etwas noch nicht, ja die ehrliche Erklärung, daß er propter difficultatem die Vorlesung 14 Tage aufgeschoben habe, viele Erinnerungen aus dem Leben, Urteile über Zeitereignisse usw. getreulich gebucht. Dazu sind die im Vortrag unvermeidlichen Wiederholungen festgehalten. Das eingesprengte Deutsch Luthers ist zuweilen, wo es sich nicht schnell genug niederschreiben ließ, durch Latein ersetzt. In den Annotationes ist der Text geglätteter, die bei Rörer oft abgebrochenen Gedanken und Sätze sind zu Ende geführt ...." Auch das Heft der Vorlesung über den 1. Johannisbrief, den Luther etwa in 28 Lektionen vom 19. August bis 7. November 1523 behandelte, ist lückenlos. Wiewohl R. in dieser schlimmen Pestzeit als Geistlicher stark in Anspruch genommen war, auch im eigenen Hause durch die Krankheit und den Tod seiner Frau unter banger Sorge und tiefem Schmerz litt, erschien er doch regelmäßig.

Diese Tätigkeit brachte R. in nähere Beziehung zu Luther und verschaffte ihm einen Einfluß, dem der Reformator sich nicht entziehen konnte oder mochte. Er nannte ihn an erster Stelle unter den drei Moses, die über ihn Gewalt hätten. Als Luther aus Groll gegen die Wittenberger Gemeinde nicht mehr die Kanzel bestieg, sondern nur im Hause für die Freunde predigte, redete R. zum Guten. Er machte auch Vorschläge, was Luther lesen sollte. Andererseits wurde er von ihm in Schutz genommen. Als Agricola 1537 erklärte, seine Angriffe hätten sich nicht gegen Luther, sondern gegen Cruciger gerichtet, bedauerte dies Luther sehr und forderte: Er muß sie wieder fromm machen und sich aufs Maul schlagen, oder die Sache wird nicht richtig sein. Catechismus, tabulae, confessio Augustana etc. mea, non Crucigeri nec Roereri sunt. Rörer veranlaßte ihn auch, über den Römerbrief zu predigen, interrogans de illo loco (Rö 11, 36): Ex ipso, per ipsum et in ipso; an recte esset translatum: Aus ihm, durch ihn und in ihm.

Ein besonders festes Band wurde beiden die gemeinsame Arbeit an der Verbesserung der Bibelübersetzung; sie hat beide über ein Jahrzehnt lang immer wieder äußerlich zusammengeführt und innerlich beschäftigt. Zum ersten Male ist R.s Einfluß auf die Gestaltung des Psalmentextes von 1531 nachweisbar. Er nahm an den Revisionssitzungen teil, die in Luthers Hause stattfanden. Das von Rörers Hand geschriebene Protokoll ist in einem Aktenhefte der Universitätsbibliothek zu Jena erhalten und schließt mit der Notiz: Finis die 15. Marcii, quae erat Mercurius. Sehr anerkennend spricht sich Luther über diese Tätigkeit des Mitarbeiters im Schlußworte aus: „Ob Jemand klügeln wollte und fürgeben, wir hätten den Psalter zu ferne von den Worten gezogen, der sei bei sich selbst klug und lasse uns diesen Psalter ungetadelt. Denn wir haben es wissentlich getan, und freilich alle Worte auf die Goldwage gehalten und mit allem Fleiß und Treue verdeutscht. Und sind auch gelehrter Leute genug dabei gewest. Doch lassen wir unsern vorigen deutschen Psalter auch bleiben um derer willen, so da begehren zu sehen unsre Exempel und Fußtapfen, wie man mit Dolmetschen näher und näher kommt. Denn der vorige deutsche Psalter ist an vielen Orten dem Ebräischen näher und dem Deutschen ferner. Dieser ist dem Deutschen näher und dem Ebräischen ferner".

R.s Protokoll über die Bibelrevision von 1534 ist leider verlorengegangen. Es war wohl dem Cöthener Pfarrer Albertus Christianus überlassen worden und von diesem nicht zurückgekommen.

Dagegen sind wir wieder über die Bibelrevision von 1539 bis 1541 durch R.s emsigen Fleiß genau unterrichtet. Seinen Annotationes in Biblia, cum Anno 39 denuo percurrerent ea, reichlich 170 Blätter umfassend, sind in der Jenaer Universitätsbibliothek erhalten. Dank der Genauigkeit des Protokollanten können wir die 32 Sitzungstage und die behandelten Kapitel feststellen. An den mittleren Tagen der Woche kam man zusammen. Mathesius schildert den Gang der Verhandlung: „Darauf proponiert dieser Präsident einen Text und ließ die Stimmen herausgehen und höret, was ein Jeder darzu zu reden hätte nach Eigenschaft der Sprache oder nach der alten Doktoren Auslegung". R.s Protokoll verzeichnet zwar nicht immer die anwesenden Gelehrten, nennt aber die Namen derer, die das Wort nahmen, durch den Anfangsbuchstaben und gestattet uns so einen Einblick in die Verhandlungen. Er bemerkt auch, wenn ein Abwesender, z. B. Melanchthon oder Aurogallus, um seine Meinung befragt werden soll. Es ist ein einzigartiges Dokument der Reformationsgeschichte, das „für uns die lebendigen, unmittelbar uns ansprechenden Farben gewinnt und den Leser fast zum stillen Teilnehmer an dieser Aussprache über die biblischen Bücher macht. Frei und ungezwungen versammelt sich die Kommission, frei und ungezwungen ist auch der Ton, auf den die Versammlungen gestimmt sind. Es ist die trauliche Sprache des täglichen Umgangs, die man spricht, von R. alles trefflich und treulich festgehalten; man exemplifiziert auf die Dinge und Vorgänge des alltäglichen Verkehrs und Lebens, womöglich mit Worten des Volkes, auch in geläufigen und gebräuchlichen Sprichwörtern biblische Wahrheiten zusammenfassend und illustrierend". Auch zeitgeschichtliche Ereignisse und Personen werden herangezogen und besprochen: Herzog Georg, Kardinal Matthias Lang, Erzbischof von Salzburg, Herzog Heinrich von Braunschweig u. a. m.

Wieweit sind nun die Ergebnisse dieser Verhandlungen für die Gestaltung des Textes maßgebend geworden? Vieles wurde aufgenommen. Am 11. November 1543 begleitet R. die bereits gedruckten Bogen der Bibelübersetzung mit folgender Erklärung an Stephan Roth: „quod emendatiora prodibunt quam priora. Si legis et summa diligentia legisti hos libellos D. Doctoris, Reverendi patris nostri, id fateri cogeris, multos locos aliter versos quam hactenus versi editi fuerunt. Die Kunst lasst sich nicht auslernen". In der Ausgabe von 1531 macht er den Leser auf den Unterschied gegenüber der von 1541 aufmerksam, fügt

aber zu seiner Rechtfertigung die Bemerkung bei: „Solchs erinnere ich den Leser, das er... nicht meine, ... daß es verkehrt sei, sondern wisse, daß hierin kein Wort ohn sonderliches Bedenken des Herrn Doktors geendert sei ...."

Dies bestätigt auch Mathesius: „Hernachmals, als D. Luther wider die Juden schrieb, wuchs immer von Tag zu Tag der Verstand und es wurden viele schöne Sprüch heller und klarer gegeben, welche nach D. Luthers Absterben von ... Rörer mit Vorwissen und Rat der Gelehrten von Wittenberg in die letzte Bibel mit wegbracht sind". 1564 wußte Christoph Walther, Unterkorrektor in der Luffschen Druckerei, zu berichten, Luther habe das von ihm nachgetragene Bibelexemplar 1540 R. gegeben und P. Krell erzählt von Luther: „Und nachdem solch Exemplar übersehen, hat ers Georg Rörern geben ... und demselben befohlen, daß er die Biblien, so forth an gedruckt wurden, nach demselben Exemplar sollte drucken lassen und mit Fleiß corrigiren....." In der Tat wurde nach R.s Tode 1557 unter seinen Büchern eingeliefert: „Die deutsche Bibel In groß modus". Es ist dies die Bibel, die sich noch jetzt in der Jenaer Universitätsbibliothek befindet und die neben Eintragungen Luthers auch solche von R.s Hand enthält.

Von seinen Arbeiten als Übersetzer sei noch das Enchiridion piarum precationum genannt, die Übersetzung von Luthers Betbüchlein (WA Bd 10 II. Abt.), die Ende August 1529 erschien. Wieweit er selbst daran beteiligt ist, geht aus seiner Bemerkung: addidi et operam meam pro mediocritate eruditionis meae nicht genügend klar hervor. Sicher ist nur, daß er der Herausgeber war. In seinen Briefen an Stephan Roth klagt er über das mangelhafte Latein der Übersetzung und die viele Mühe, die er mit dem Büchlein habe. Vielleicht stammt von ihm der Abschnitt: Qui loci sint docendi pro Evangelio plantando, die Tabula oeconomica, eine erweiterte Fassung der Haustafel, das Calendarium und der Index. Von wem die vom Sauromanus abweichende lateinische Übersetzung des Kleinen Katechismus herrührt, wird nicht angegeben. Das Büchlein war für den Schulgebrauch bestimmt, scheint sich aber nicht eingebürgert zu haben, da nur ein späterer Druck von 1543 bekannt ist.

Als selbständiger Herausgeber tritt er in seinem Gedächtnisbüchlein und einer „Auslegung vieler schöner Sprüche heiliger Schrift, welche Luther etlichen in ihre Bibel geschrieben" auf, die 1547 in Wittenberg bei Hans Lufft und zwei Jahre später ebenda erschien. (Erl. A. Bd 52 S. 287). Auch die in der Zwickauer Ratsschulbibliothek befindliche Brevis enarratio Dominicae orationis per M. G. R. dürfte ihn zum Verfasser haben.

Die Haupttätigkeit seiner späteren Lebensjahre bildete die Arbeit an den Gesamtausgaben von Luthers Werken. Da galt es zunächst das Material zu sammeln. Er selbst besaß eine Fülle von kostbaren Stücken, die er mit jahrzehntelanger, unermüdlicher Betriebsamkeit zusammengebracht hatte. Zu seinen eigenen Nachschriften der Vorlesungen Luthers und Melanchthons kamen die der Predigten Luthers und Bugenhagens, zahlreiche Briefe von seinen Freunden und Abschriften von wichtigen Aktenstücken und Urkunden. Zahlreiche seltene Drucke hatte er sich erworben oder durch Buchhändler und einflußreiche Gönner verschafft. Auch Spalatin verwendete sich in seinem Interesse: Nam et haec cupiunt Vitebergae inserta primo operum Reverendissimi patris nostri D. Doctoris M. Lutheri tomo, in quod opus sanctissimum M. G. Roererius totus ut video incumbit. Bugenhagen und Cruciger rühmten ihn in einer Bittschrift an den Kurfürsten vom 29. Mai 1547, daß „er bisher über etliche und 20 Jahre in dieser Kirche mit Fleiß gedient, insonderheit in der Korrektur der Biblien und vieler anderer nützlicher Bücher, auch des Ehrw. Dr. Martinus Predigten und lectiones fleißig benutzt und zusammenbracht" habe.

Dazu kam die Sichtung und Zurechtmachung für den Druck. Von großem Interesse ist der Einblick in die Werkstatt des Redaktors. Nicht in der Urgestalt wurden die Stücke veröffentlicht, sondern mit Randbemerkungen, Korrekturen, Auflösungen und Abbreviaturen versehen, genaue Anweisungen für den Setzer gegeben. O. Clemen hat dies an einzelnen Drucken der Kamenzer Stadtbibliothek festgestellt. Da wurde in dem Berichte über die Leipziger Disputation auf dem Titel das „Andreae Carolstadii" und die Laudatio des Mannes gestrichen: „so blind war damals noch der Haß gegen ihn in Wittenberg, daß man ihm nicht einmal diese bescheidene lobende Erwähnung von seiten eines sich möglichst neutral haltenden Festredners, aus einer Zeit, da sich zwischen ihm und Luther noch gar kein Gegensatz ausgebildet hatte, gönnte. Ecks Laudatio sollte aufgenommen, die Karlstadts wegescamotiert werden". Die Weglassung eines kräftigen Lutherschen Wortes über Bucer hatte einen scharfen Angriff Amsdorfs und Flacius' zur Folge. Wohl wurde zur Verteidigung eingewendet, die Worte seien auf Luthers Befehl weggefallen, weil Bucer sich bekehrt hätte; in den späteren Auflagen wurden sie aber wieder aufgenommen.

Zu diesen Vorarbeiten für die große Lutherausgabe gehörte auch die Sammlung, Ordnung und Bearbeitung der Tischreden, die in der Jenaer Universitätsbibliothek erhalten sind. Daß er selbst an Luthers Tische nachgeschrieben hat, ist behauptet, aber bisher nicht bewiesen worden. Seitdem Waltz (ZKG II 632) auf die wüste Beschaffenheit der sogenannten Tischreden Luthers und die dadurch gestellte Aufgabe, auf die Quelle zurückzugehen, hingewiesen hatte, ist mancher wertvolle Beitrag erschienen. Neuerdings hat Koffmane sich mit Rörer beschäftigt und Kroker dessen Verhältnis zu Mathesius eingehend behandelt, die ihm eigentümlichen Stücke herausgehoben und deren Bedeutung erörtert. Mit Recht hebt er hervor: „Der Umstand, daß diese Aufzeichnungen einem Manne wie Rörer vorgelegen haben, gibt ihnen doch ein anderes Gewicht, als wenn sie nur bei Bavarus und Obenander zu finden wären. Und daß wir diese Reden durch Rörers Abschriften ins Jahr 1540 datieren können, ist ein weiterer Gewinn".

Der Tod Luthers, der Ausgang des Schmalkaldischen Krieges und das herbe Schicksal seines Gönners, des Kurfürsten, brachten ihn in schwere Bedrängnis, wenn auch treue Freunde zu ihm hielten. Schließlich wandte er sich hilfesuchend mit der Bitte um ein Unterkommen an den König von Dänemark, ohne sogar seinem Schwager Bugenhagen Mitteilung zu machen. Als die Bitte Erhörung fand, war dieser weit davon entfernt, ihm Schwierigkeiten zu machen., sondern unterstützte ihn durch ein Empfehlungsschreiben an den neuen Landesherrn. So wanderte R. im März 1551 mit seinen in Fässer verpackten kostbaren Schätzen nach dem Norden. Aber die rauhe Luft behagte ihm nicht. Da rief ihn sein Kurfürst 1553 in seinen Dienst zurück in Betrachtung, „daß ir in Sachen, darin wir euch zu gebrauchen bedacht, der ganzen Christenheit viel Nutzen schaffen könnt", stellte ihm ein Einkommen von 400 Thalern, ein leeres Häuschen in Jena mit zwei Maltern Korn, 6 Eimern Wein und 10 Klaftern Holz, auch 80 Thaler Umzugskosten in Aussicht und betraute ihn mit der Arbeit an der Lutherausgabe. Aber die großen Pläne, die R. hegte, scheiterten zunächst an der Finanzfrage; die Bibel zu drucken, erschien dem Kurfürsten überflüssig; „drum es sich nicht gebühren will, in Dr. Martins Bibel nach seinem Tode auch nur ein Wort oder eine Syllaba, so es gleich in der Handschrift stünde, zu ändern". Erst sein Nachfolger nahm die Sache kräftiger in die Hand.

R. sollte sich dessen nicht lange erfreuen. Er starb am 24. April 1557. Seine Witwe wurde zwei Jahre später vernommen, als es sich um die Feststellung der Personalien Christoph Walters handelte. Seine Handschriften und Bücher wurden für die Jenaer Universitätsbibliothek erworben, wo sie für die Jenaer Lutherausgabe benutzt wurden, auch später nicht unbeachtet geblieben sind, bis sie, erst neuerdings in ihrer ganzen Bedeutung erkannt, namentlich für die Weimarer Lutherausgabe wertvolles Material dargeboten haben. Seine bescheidene „famulierende Natur" hat der Kirche und der Wissenschaft hervorragende Dienste geleistet und wird die Forschung noch ausgiebig beschäftigen. **Georg Müller.**

Rogers, Henry, gest. 1877, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 410, 13.

Romanos. — Kurz nach dem Erscheinen dieses Aufsatzes hat Dr. Paul Maas in München, ein Schüler Krumbachers, in dem ersten Doppelheft der Byzantinischen Zeitschrift 1906 zwei Untersuchungen veröffentlicht, die für die Romanosforschung von großem Werte sind und in ihrem Hauptinhalt hier berührt werden müssen. Die erste Ausführung beruht auf der Durchforschung des gesamten handschriftlichen Materials Karl Krumbachers und kommt auf diesem Grunde zu dem Ergebnis, daß R. unter Anastasios I. nach Konstantinopel kommen ist, daß mithin seine Lebenszeit in das Justinianische Zeitalter fällt. Der hauptsächlichste äußere Beweis dafür ist, daß in einem bisher unedierten Gedichte des R. sich deutliche Anspielungen auf den Nikaaufstand von 532, sowie den Einsturz und Neubau der Hagia Sophia finden, die im Jahre 537 eingeweiht wurde. Und zwar ist von diesen Dingen nicht etwa als von längst vergangenen die Rede, sondern der Dichter stellt sich als Zeitgenosse dar, der die Vollendung der Hagia Sophia damals noch erwartete. Dafür einige Zitate: *ψαλμοῖς ἐγέραιρον ποτὲ* ***Σοφίαν*** *καὶ* ***Εἰρήνην*** *— ἔβλεπον δὲ ἄρτι τοὺς ναοὺς τοὺς ἱεροὺς ἤν κειμένους εἰς τὸ ἔδαφος. Τὸ κάλλος τὸ ἐκ τούτων τὸ ἔνδοξον πλήρης* (so!) *σαπρίας κτλ.* (S. 4). Dann: *ἐν χρόνῳ γὰρ ὀλίγῳ ἀνέστησαν ἅπασαν τὴν πόλιν — ὁ οἶκος δὲ αὐτὸς ὁ τῆς ἐκκλησίας ἐν τοσαύτῃ ἀρετῇ οἰκοδομεῖται, ὡς τὸν οὐρανὸν μιμεῖσθαι κτλ.* (S. 6). Endlich: *Ὅσοι οὖν στέργομεν Χριστὸν —, αἰτοῦμεν τὸν δεσπότην — ἵνα ἀξιωθῶμεν θεάσασθαι πᾶσαν πληρωθεῖσαν* — (S. 6). Dieser Bericht von der Zerstörung des berühmten Tempels und dessen Wiederaufbau, sowie endlich der Wunsch des Dichters, die Vollendung des letzteren zu erleben, darf

als ein sehr starker Beweis für die Annahme gelten, daß R. unter Justinian gelebt hat. Daneben ist besonders aus dem ersten Artikel Maas' hervorzuheben der Nachweis, daß die theologische Polemik des R. sich auffallend berührt mit der des Kaisers Justinian in seinen Gesetzen Cod. I, 1, 5—8 (S. 13). Der zweite Aufsatz des Verfassers S. 337 ff. berichtet von einem Artikel des bekannten griechischen Forschers Papadopulos-Kerameus, der in einer Konstantinopler Zeitschrift den lange gesuchten griechischen Urtext zu der bisher nur in slawischer Übersetzung bekannten vita des hl. Artemios veröffentlicht hat (s. meinen A. S. 125, 39), die aus dem 7. Jahrhundert stammt und bereits den R. erwähnt. Der griechische Text bestätigt die bisher unsichere Angabe der Übersetzung, so daß auch hierdurch ein sehr bedeutendes historisches Zeugnis dafür beigebracht wird, daß R. im 7. Jahrhundert schon tot war, also nicht unter Anastasius II. gelebt hat. Soweit sind nun die Aufstellungen von Maas sehr erfreulich für seine und die von mir vertretene Annahme, daß R. in das Justinianische Zeitalter gehört. Dagegen findet sich in den Gedichten des R. jedenfalls auch eine Stelle, die eine Anspielung auf die Bilderstreitigkeiten enthält. Maas sucht dieses Lied mit großem Geschick als gefälscht nachzuweisen. Auch Pitra hatte hier schon eine Fälschung angenommen. Endlich sei bemerkt, daß die Ausführungen meines Artikels bis auf einige Einzelheiten die Zustimmung von Maas gefunden haben.

Aus den neueren Forschungen zu R. (P. Maas, Byz. Zeitschrift 1907 [XVI] S. 565 ff.; K. Krumbacher, Miszellen zu Romanos, München 1907; P. Maas, Byz. Zeitschr. 1910 [XIX] S. 285 ff.) nimmt besonders Interesse die Frage nach den Quellen des R. in Anspruch. Maas, der nach Krumbachers Tode die größte Autorität in der Romanosforschung besitzt, fürchtet in seinem zuletzt genannten Artikel, daß die schöpferische Kraft des R. wegen der großen Abhängigkeit von seinen Quellen, z. B. den Predigten des Basilius v. Seleucia, in Zukunft geringer als bisher angesehen werden muß.

Ph. Meyer.

Roscelin. — F. Picavet, Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. Paris 1896. **Hauck.**

Rosenkranz. — J. H. Schütz, Die Geschichte des Rosenkranzes unter Berücksichtigung der Rosenkranzgeheimnisse u. der Marienlitaneien. Paderborn 1909. **Hauck.**

Rosenkreuzer. — S. 151 Z. 53 l. C(rucis?)tag st. C(rucius?)tag.

Rosmini, Ant. — Zu Dyroff, A., Rosmini, Mainz 1907, vgl. Zelenka in R. Int. de Théol. 1907, 180 ff.; Epistolario completo di A. R., 13 Bde, seit 1905 im Buchhandel; Morando, Sintesi (Auszug a. d. großen „Esame critico delle XI Proposizioni condannate“, Mailand, vgl. Riv. Stor. It. 1906, 94 f.); ders., Appendice polemica alla Sintesi (Rass. nag. 1906, 671—686); Pagani, La Vita di A. Rosmini, 2 Bde, Torino 1905; Rivista Rosminiana, Lodi, seit 1906; vgl. Schmidt-Blanke, Neue Rosminiliteratur (Beil. z. Köln. V.-Ztg. 1906, 49).

Benrath.

Roth, Friedrich v. — S. 165 Z. 21 l. Jahres st. Jahren.

Rothe, Richard. — S. 170 Z. 8 l. 1819 st. 1810.
S. 170 Z. 54 l. Brück st. Bruck.
S. 172 Z. 50 l. Aber st. Uber.
S. 175 Z. 40 l. vaterloser st. väterlicher.

Rothkirch, Eberhard von, geb. 1852 als Sohn des Rittergutsbesitzers von Rothkirch und Panthen in Schottgau bei Breslau, gestorben am 15. Dezember 1911 als Forstmeister a. D. in Berlin. Er empfing seine Bildung zunächst auf dem väterlichen Gut durch Hauslehrer, später auf der Ritter-Akademie in Liegnitz. Ohne die Reifeprüfung erledigt zu haben, trat er 1870 als Avantageur in das fünfte Jägerbataillon ein. Als Oberjäger und Portepeefähnrich nahm er an den Gefechten von Weißenburg und Wörth teil. Bei Sedan traf ihn eine Chassepotkugel unterhalb des Knies, so daß das rechte Bein abgenommen werden mußte. Seine lange Krankheit, in der ihn sein Vater pflegte, wurde durch seine Ernennung zum Offizier und die Verleihung des Eisernen Kreuzes erhellt. Nachdem er seinen Abschied genommen hatte, wandte er sich dem Forstdienst zu. Er bezog die Forstakademie in Neustadt-Eberswalde. Nachdem er auf mehreren Oberförstereien praktisch gearbeitet hatte, wurde er 1878 in der Königlichen Hofkammer in Berlin angestellt. Als er 1896 seinen Abschied nahm,

wurde ihm der Titel eines Forstmeisters verliehen. Das Lebenswerk Rothkirchs, der unverheiratet geblieben ist, liegt nicht auf seinem eigentlichen Berufsgebiet.

Gegen Ende der 70er Jahre trat er mit einer kleinen Schar ernster Christen in Berlin in enge Verbindung, zu denen Männer wie sein Jugendfreund Graf Eduard Pückler, Graf Andreas Bernstorff, Kurt Balan u. a. gehörten, deren Namen später in den christlichen Kreisen Deutschlands wohlbekannt geworden sind. Die damals einsetzende Evangelisationsbewegung beeinflußte die Freunde tief, die zum Teil im sog. „nassen Engel" längst schon eine Stätte reicher geistlicher Anregung hatten.

Der Ausgang der siebziger Jahre sah in Berlin die große „Berliner Bewegung", die sich an den Namen des Hofpredigers Stöcker knüpft. Rothkirch hat diesen Mann immer in herzlicher Liebe verehrt, freilich unter ausdrücklicher Ablehnung seiner politischen Betätigung. Das hat bisweilen zu Mißverständnissen auf beiden Seiten, vielleicht auch zu Schädigungen der großen Sache des Reiches Gottes geführt. Bezeichnend für beide Männer ist ein Gespräch, das mir beide erzählt haben. Als Stöcker seinen Abschied als Hofprediger nahm, kam Rothkirch mit der dringenden Bitte zu ihm, er möge nun alle Politik lassen, um der Evangelist Deutschlands zu werden. Aber Stöcker lehnte die Bitte mit der ernsten Begründung ab, daß er dies nicht könne, weil Gott ihm den Auftrag zu seiner christlich-sozialen Mission gegeben habe.

Doch wir sind den Dingen vorangeeilt. Stöcker hatte, um die Berliner Bewegung zu vertiefen, den Deutsch-Amerikaner von Schlümbach, einen feurigen Evangelisten, in Berlin eingeführt. Schlümbach gewann starken Einfluß auf Rothkirch, und er fand in dem frischen Oberförster, der viel freie Zeit hatte, den geeigneten Mann, um seinen Lieblingsgedanken zu verwirklichen: die Gründung eines Christlichen Vereins junger Männer in der Reichshauptstadt. Schlümbach berief zum 22. Januar 1883 eine Versammlung zur Vorbesprechung dieses Plans. Über diese Versammlung berichtet Rothkirch sehr bezeichnend in der Jubiläumsschrift des Vereins: „Als ich die Einladung am Sonnabend vorher im Reichsboten las, nahm ich mir vor, jene Versammlung zu besuchen, in der Erwartung, dort eine zahlreiche Zuhörerschaft zu finden und mir die Ausführungen des P. von Schlümbach über seine Erfahrungen auf diesem Arbeitsfeld der inneren Mission anzuhören. Ich dachte, den Saal ebenso zu verlassen, wie ich ihn betreten hatte, jedoch Gott fügte es anders. Am Tage vorher besuchte ich, wie gewohnt, als Helfer die Sonntagsschule. Nach Schluß derselben sprach ich auf der Straße einige Worte mit meinem Freunde, Kaufmann Phildius, der ebenfalls Helfer war, und wir verabredeten gemeinsamen Besuch jener Versammlung, wobei einer von uns die Äußerung fallen ließ: „Es mag dies wohl eine ganz gute Sache sein; es kommt nur darauf an, welche Männer hineingestellt werden", ohne zu ahnen, daß Gott der Herr in seiner großen Barmherzigkeit gerade uns beide dazu ausersehen hatte. Würde ich dies je geahnt haben, so würde mich keine Macht der Erde in jene Versammlung gebracht haben".

In dieser Versammlung beschloß man die Gründung des Vereins, der in seiner weiteren Entwicklung so reich gesegnet werden sollte. In seiner rasch zugreifenden Art übertrug Schlümbach alsbald dem sich heftig sträubenden Rothkirch die Leitung. Und damit hatte Rothkirch, im Alter von 31 Jahren, seine Lebensarbeit gefunden. Wohl fehlte ihm alle Erfahrung. Aber er fand treue und weise Mitarbeiter. Vor allem wuchs er selbst mit dem wachsenden Werke zu einer seelsorgerlichen Persönlichkeit heran, wie es deren nicht allzu viele gibt.

Schlümbach hatte nach amerikanischem Vorbilde dem Verein von vornherein die Eigenart aufgeprägt, die noch heute die Christlichen Vereine junger Männer wesentlich von den älteren Jünglingsvereinen unterscheidet. Ich nenne vor allem 4 Punkte: Interparochiale Arbeit; Mission von jungen Männern an jungen Männern; eben darum Unterscheidung von tätigen und eingeschriebenen Mitgliedern (nur die tätigen Mitglieder besitzen das aktive und passive Wahlrecht); Einteilung in Arbeitsgruppen (Kommissionen). Über alle diese und andere Punkte ist unendlich viel diskutiert. Aber wer das Leben in der Wilhelmstraße 34 kennt, wird den Wert dieser Anlage des Vereins verstehen lernen. Und doch bedurfte die Arbeit noch einer Ergänzung. Im Jahre 1896 sagte mir Rothkirch einmal: „Wir haben in unserem Vereine jetzt 7 magere und 7 fette Jahre erlebt. In den ersten 7 Jahren hatten wir fast gar keine persönliche Seelsorge. In den folgenden 7 Jahren hatten und haben wir so viel seelsorgerliche Rücksprachen mit jungen Männern, daß wir nicht wissen, wie wir sie bewältigen sollen. Dieser Umschwung datiert von der Gründung des Bundes vom Weißen Kreuz."

Im Jahre 1883 hatte der anglikanische Bischof von Durham, Dr. Lightfoot, den Bund vom Weißen Kreuz gegründet als einen Kampfesbund gegen die furchtbaren Gefahren der Unsittlichkeit. Der Gedanke des Weißen Kreuzes fand rasche Verbreitung über alle Erdteile.

Im Frühjahr 1890 gaben zwei Mitglieder des Christlichen Vereins junger Männer in Berlin die Anregung, auch dort mit der Weißkreuzarbeit zu beginnen. Seitdem ist der Bund unaufhörlich gewachsen. Nach dem Jahresbericht für das Jahr 1911 befanden sich in Deutschland 371 Ortsgruppen mit 5531 Mitgliedern. Weißkreuzkonferenzen, Informationskurse, öffentliche Versammlungen dienen der Propaganda des großen Gedankens, den der Bund vertritt. (Das Bundeshaus befindet sich in Nowawes bei Potsdam. Bundessekretär ist der Freiherr von Starck, ebendort.) Aber die wichtige Arbeit, die der Bund treibt, entzieht sich der Statistik. Weißkreuzarbeit ist durchaus Einzelseelsorge; alles andere ist nur Mittel zu diesem Zweck. So hat Rothkirch, der die Anregung mit Freuden aufgenommen hatte und jahrelang neben dem Generalsuperintendenten Theodor Braun der Hauptvertreter des Weißen Kreuzes in Deutschland war, die Arbeit stets aufgefaßt. Ihm war nie der Bund oder auch die Keuschheitsfrage Selbstzweck, sondern er sah die Weißkreuzarbeit als das gesegnetste Mittel an, persönliche Seelsorge an jungen Männern zu treiben. Der Bund, in den man nur auf Grund einer persönlichen Rücksprache eintreten kann, war ihm nie etwas anderes als eine Eingangspforte in das Reich Gottes. Häufig genug betonte er, daß bei der, jeder Aufnahme vorhergehenden Unterredung nur das Notwendigste über die eigentliche Sittlichkeitsfrage gesagt werden solle. Aber aller Nachdruck sei darauf zu legen, dem jungen Manne an diesem Punkte zu zeigen, daß er den Heiland braucht, daß er sich ihm ganz hingeben muß.

Wir haben in der evangelischen Kirche den Beichtstuhl nicht nur mit seinen Schäden, sondern auch mit seinen Werten verloren. Darum sucht die christliche Gemeinde immer aufs neue Wege, um diesem Bedürfnis zu begegnen, das nur allzuoft unbefriedigt bleibt. Die Erfahrung bestätigt es, daß der Bund vom Weißen Kreuz ein wunderbar gesegneter Beichtstuhl für unsere Jungmännerwelt ist. Bekanntlich legen die Mitglieder des Bundes bei ihrem Eintritt ein Gelübde ab, das folgenden Wortlaut hat:

„Ich (Vor- und Zuname) versichere im Vertrauen auf die Kraft und Hilfe Gottes:

1. Alle Frauen und Mädchen mit Achtung zu behandeln und sie vor Beleidigung und Herabwürdigung nach Kräften zu beschützen.

2. Alle unzüchtigen Redensarten, zweideutigen Scherze und Gebärden zu unterlassen, unsittliche Bücher, Bilder und Darstellungen zu meiden.

3. Jede Entweihung des Leibes durch Unkeuschheit beim männlichen Geschlecht wie beim weiblichen als Sünde zu bekämpfen.

4. Diese Grundsätze unter meinen Altersgenossen zu verbreiten und auf meine jüngeren Brüder zu achten und ihnen zu helfen.

5. Gottes Wort, christliche Gemeinschaft, Heiliges Abendmahl und Gebet (AG 2, Vers 42) als Mittel zu einem Leben in Christo fleißig zu gebrauchen, um nach dem Willen Gottes in Gedanken, Worten und Werken keusch leben zu können".

Das Gelübde der Jugendabteilung für diejenigen, die jünger als 18 Jahre sind, ist entsprechend einfacher gefaßt. Dieses Gelübde bietet sowohl für die grundlegende Unterredung als auch für die weitere Seelenpflege überaus wertvolle Anknüpfungspunkte, die sich kein auf dem Boden des Evangeliums stehender Jugendarbeiter entgehen lassen sollte.

Rothkirch konnte gerade in dieser Arbeit seine wunderbare Gnadengabe entfalten. Man hat wohl die Frage aufgeworfen, worin seine eigentliche Bedeutung lag. War er ein Organisator? Sein Mitarbeiter, Oberstleutnant von Hassel, gibt in einem Nachruf darauf die Antwort: „Ja und nein! Im eigentlichen Sinne des Wortes wohl nicht, aber ihm war praktischer Sinn eigen, mittels dessen er immer nur das Erreichbare im Auge behielt. So ist es ihm gelungen, unterstützt durch sehr fähige Mitarbeiter, wie den ersten Generalsekretär Phildius und später Wittmer, das Werk in ganz eigenartiger Weise auszubauen".

Rothkirch war nicht der Mann neuer Gedanken. Philosophische und theologische Fragen lagen ihm völlig fern. Manchen modernen Zeitfragen gegenüber blieb er in einer gewissen Einseitigkeit befangen. Darum konnte er nicht Führer im eigentlichen Sinne des Wortes sein.

Aber das war auch nicht sein göttlicher Auftrag. Die Aufgabe, die ihm gegeben ward und zu der er die Gaben reichlich empfangen hatte und treu ausnützte, war die Einzelseelsorge. Wenn er, je älter er wurde, umsomehr als Ratgeber in den großen Fragen der Jungmännerarbeit gehört wurde, wenn seine Stimme immer mehr Gewicht bekam, so lag das eben hieran: er stellte in sich selbst eine solche Summe tiefer seelsorgerlicher Weisheit dar, die auf der Schrift und auf reichster Erfahrung beruhte, daß sein Rat überaus wertvoll werden mußte.

Wenn man die Eigenschaften nennen soll, die einem an Rothkirch besonders leuchtend hervortraten, so muß vor allen Dingen vier hoher Tugenden gedacht werden, die nicht

nach außenhin glänzen, aber doch im letzten Grunde die entscheidenden Kennzeichen einer wahrhaft christlichen Persönlichkeit sind. Voran stelle ich seine Demut, die nicht erkünstelt war, sondern seine Gesinnung im Innersten bestimmte. Immer war er bereit, die Leistungen und die Persönlichkeit anderer anzuerkennen, vorausgesetzt, daß sie aus biblischem Glauben erwuchsen. Solche Demut ermöglichte es ihm, sich mit einem Stab trefflicher und selbständiger Mitarbeiter zu umgeben. Ihm lag nichts an eigener Ehre, sondern alles an der Sache Christi.

Dieser Demut gesellte sich die Treue, und zwar die Treue im kleinen. Trotz vieler leiblicher Schwäche stand er an jedem Morgen um 6 Uhr auf, um die ersten Stunden des Tages mit seinem Herrn allein zu sein. Dann versenkte er sich einfältig und gehorsam in die heilige Schrift, die ihm die Nahrung seiner Seele geworden war. Darnach griff er zu dem Taschenbuch, um der vielen einzelnen zu gedenken, die ihm Gott aufs Herz gelegt hatte, täglich mit Namensnennung, in innigster priesterlicher Fürbitte.

So ausgerüstet, ging er dann an sein Tagewerk, in dem sich die köstlichste Frucht des heiligen Geistes immer reicher entfaltete, — die Liebe, die nicht das Ihre sucht. Dies erklärt den großen Einfluß, den er bei seiner Seelsorge auf viele gewann. Man spürte es unmittelbar, überrascht, daß der Mann einen lieb hatte, und daß er bei aller Klarheit seiner eigenen inneren Stellung sich doch nicht über einen setzte. Und wenn dann in der Stille seine Liebe sich in der Fürbitte auswirkte, so waren wohl alle Bedingungen erfüllt, daß einer, der suchenden Herzens gekommen war, es leicht hatte zu finden.

Und doch gehörte gerade zur Jungmännerarbeit noch eins, was Rothkirch in reichem Maße zuteil geworden war, eine frische, freudige Art und Entschiedenheit, die fortreißend wirkt. Rothkirchs Fröhlichkeit hat vermutlich auch ihre natürliche Grundlage in dem angeborenen Temperament gehabt. Er hatte ein soldatisch frisches Wesen, das überempfindlichen Menschen zuweilen etwas zu laut sein konnte. Aber sein natürlicher Frohsinn war verklärt durch die Dankbarkeit, die in ganz besonderem Maße in seinem Herzen lebte. Er hatte sich als Lebensspruch das Wort erwählt: „Wer Dank opfert, der preiset mich, und da ist der Weg, daß ich ihm zeige das Heil Gottes".

So kam es, daß man mit Rothkirch nicht nur beten, sondern auch lachen konnte.

Daß alle Arbeit an der männlichen Jugend, soweit sie Christum trieb, Rothkirchs herzliche Teilnahme fand, ist selbstverständlich. Die Deutsche Christliche Studentenvereinigung nannte ihn, der nie studiert hatte, durchaus den Ihren. Gerade den Akademikern konnte sein urwüchsiges christliches Leben viele Spinnweben zerreißen und Nebel verscheuchen. Sein warmes Interesse gehörte auch der Arbeit der Schülerbibelkränzchen. Durch seine Zugehörigkeit zum Nationalvorstand der Deutschen Jugendbündnisse und zum Weltkomitee in Genf gewann sein Wort immer weiter tragende Kraft. Aber auch über die Grenzen der eigentlichen Jungmännerarbeit hinweg reichte seine Arbeit. Er gehörte zum Vorstand der Gnadauer Gemeinschaftskonferenz und hat in den letzten Jahren die Leitung der Deutsch-Evangelischen Buch- und Traktatgesellschaft in seiner Hand gehabt.

Man kann Rothkirch einen Gemeinschaftsmann nennen, aber dabei blieb er nicht nur äußerlich, sondern aus innerster Überzeugung unserer Landeskirche treu.

In unserer vom Kampf bewegten Zeit war Rothkirch eine Friedensgestalt. Nicht in dem Sinne, daß er den faulen Frieden geliebt hätte, — er konnte in seiner Ablehnung auch schroff sein, — aber in dem Sinne, daß die eine und einzige Leidenschaft seines Lebens das Evangelium des Friedens war.

Was er vielen einzelnen gewesen ist, was er in der Beratung der Christlichen Vereine junger Männer Deutschlands und in der Erziehung vieler Berufsarbeiter für dieses Werk geleistet hat, wieviel frisches Blut er den Werken der Kirche, der Inneren und Äußeren Mission zugeführt hat, das alles läßt sich nicht sagen. Aber es ist mein wohlerwogenes Urteil, daß uns in ihm einer der allergesegnetsten Seelsorger genommen ward, als Gott ihn am 15. Dezember 1911 ganz plötzlich, ohne Schmerz und ohne Not, in die ewige Heimat abrief.

Sein letzter Wille ist so kennzeichnend für den Mann, daß wir ihn hier zum Abdruck bringen. „(Zuerst aufgesetzt am 1. Januar 1894, später an 10 namhaft gemachten Daten abgeändert, zuletzt am 1. November 1908). 1. Mein Leib möge in Schottgau (bei Breslau) ruhen. 2. In der Todesanzeige ist zu sagen: Am . . . ten . . . ging ein durch einen seligen Tod zur Freude an seinem HErrn unser geliebter Bruder Eberhard von Rothkirch, Kgl. Forstmeister a. D. „Jesus lebt mit ihm auch ich". Auf besonderen Wunsch des Heimgegangenen sind alle Kranzspenden zu unterlassen und die Beträge hierfür der Unterstützungskasse des C. V. J. M., Berlin, Wilhelmstraße 34, zu überweisen; 3. Mein Sarg soll ganz weiß sein, mit dünnen blauen Streifen abgesetzt. Seine Dekoration möge in einer Laubkrone und einer Siegespalme bestehen. 4. Mein Begräbnis soll nur eine liturgische Feier enthalten und hat

einen dankerfüllten, fröhlichen Charakter zu tragen, da ein begnadigtes Gotteskind „zur Freude seines Herrn" eingegangen ist. Hiernach sind fröhliche Lob- und Danklieder zu wählen. 5. Auf mein Grabdenkmal (Sockel und Kreuz) bitte ich zu schreiben auf die Vorderseite in das Kreuz: „Das Los ist mir gefallen aufs liebliche, mir ist ein schön Erbteil worden," Ps 16, 6. Auf den Sockel: „Hier ruhen die irdischen Überreste des Forstmeisters a. D. von Rothkirch und Panthen, * 3. 8. 1852, † . . . ." Auf die Rückseite in das Kreuz: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit", Ebr. 13, 8, und auf den Sockel: „Wer Dank opfert, der preiset mich, und da ist der Weg, daß ich ihm zeige das Heil Gottes," Ps 50, 23 (Lebensspruch des Entschlafenen). — Diese Bestimmungen habe ich unter eigenem großen Segen und mit vielem Gebet aufgesetzt und immer wieder gelesen. — Möchten dieselben nur zur Verherrlichung Gottes und zum ewigen Heil vieler unsterblicher Seelen gereichen, wie auch meinen teuren Geschwistern zu gewissem, lieblichem Trost! „Ergreifet das ewige Leben in Christo Jesu!" Amen. gez.: Eberhard von Rothkirch."

Am 17. Dezember fand nach seiner Bestimmung die wahrhaft freudige Abschiedsfeier an seinem weißen Sarge statt, der unter brennenden Christbäumen stand. Am 19. Dezember wurde er auf dem Familiengut Schottgau beigesetzt. Eine Biographie Rothkirchs wird im Herbst 1912 von Ulrich von Hassel herausgegeben werden. **Paul Le Seur.**

Rudelbach, A. G. — S. 181 Z. 24. Die Fortsetzung der Konfessionen, bis zur Beendigung des Universitätsstudiums reichend, ist von Superintendent Kaiser aufgefunden und etwas gekürzt in der NkZ 1902 S. 163—180 u. 522—545 veröffentlicht. **Oswald Schmidt †.**

Rufinus. — S. 197, 28: Von einer neuen Gesamtausgabe im CSEL ist der 1. Teil erschienen: Tyrannii Rufini orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio (vgl. S. 201, 18), hrsg. v. A. Engelbrecht (CSEL 46), 1910. S. 197, 46 füge hinzu: J. Brochet, De Paulini Nolani ad Sulpicium Severum epistulis, und St. Jérôme et ses ennemis, Par. 1906; G. Grützmacher, Hieronymus, 3 Bde, Leipz. u. Berl. 1901—08. S. 197, 52: Mommsens Ausgabe ist inzwischen vollständig geworden: 2. Teil der Schwartzschen Eusebius-Ausgabe, Leipz. 1908, 3, 1909. S. 199, 22: Brochet hat das Jahr 397 als das der Rückkehr Rufins erwiesen. S. 199, 26 hinter: über ihn füge ein: Pallad. Hist. Laus. 62 und. S. 199, 39 und 199, 56 l. Oceanus st. Marcella. S. 200, 19: Todesort ist Messina. S. 200, 33: G. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos (N. Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. K. 11), Berlin 1911, 26—32 hat gezeigt, daß R.s Kirchengeschichte von Sozomenus direkt benutzt wurde; ob im Original, bleibt trotz Schoo zweifelhaft. S. 201, 18 f. Notiz zu S. 197, 28. S. 201, 25: Eine neue Ausgabe dieser Übersetzung veranstaltete A. Wilmart, Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges, Rev. Bénéd. 28, 1911, 143—153. **G. Krüger.**

Rulman Merswin und die Gottesfreunde. — Vgl. jetzt noch: Strauch, Zur Gottesfreund-Frage. II. Zu Merswins Bannerbüchlein, Zeitschr. f. deutsche Philologie, Bd XLI 18 ff., sowie desselben Besprechung von K. Rieders Gottesfreund vom Oberland ebenda Bd XXXIX S. 101—136, auf die Rieder in den GgA 1909 ff. Nr. 6 S. 452 antwortete. **Strauch.**

Rumänien. — Vgl. Teutschländer, Geschichte der evangelischen Gemeinden in Rumänien, Bukarest 1911. — Meyer, Die Diaspora der deutschen evangelischen Kirche in Rumänien, Serbien und Bulgarien, Potsdam 1901. — Schmidt, Die Deutschen in der Dobrogea (Deutsche Schule im Auslande I 1902, 603). — Fischer, Die Kulturarbeit des Deutschtums in Rumänien, Hermannstadt 1911. — Honigberger, Zur Geschichte des Deutschtums in Rumänien, ein Beitrag zur Geschichte der Siebenbürger Sachsen, Bukarest 1909.

Es gibt in Rumänien gegenwärtig 14 deutsche evangelische Kirchengemeinden mit zusammen 36 Filialen und rund 15 000 Seelen, nämlich in der Hauptstadt Bukarest, in Braila mit den Nebengemeinden Jakobsonstal und Jslaz, Buzeu (seit 1909 Sitz des Reisepredigers für den Synodalverband der deutschen evangelischen Gemeinden an der unteren Donau), Câmpina mit 8 Predigtstationen (vgl. Erasmus, Geschichte der Gemeinde Câmpina. Deutsch-Evangelisch im Ausland 1911 S. 59), Crajova, Galatz mit 2 Nebengemeinden (hier auch eine protestantisch-israelitische Mädchenschule, 1896 von Pastor von Harling begründet), Jassy mit 7 Nebengemeinden, Pitesti mit Câmpulung, Curtea de Arges, Ploesti, Rîmnic-Vâlcea mit Brezoi, und Turn-Severin mit Târgu-Jiu (vgl. Petri, Aus fünf Jahrzehnten, Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde Turn-Severin 1861—1911, Turn-Severin 1911). Außerdem die beiden Pfarrbezirke in der Dobrogea, Atmagea mit den zum Teil über 60 km entfernten Nebengemeinden Catalui, Ciucurova, Tariverde, Cogelac und Ortachio, in denen fünf Schulen bestehen, und Constanza-Anatolchio mit den

Nebengemeinden Cobadin, Cogeali, Fachri, Sarighiol und Mamusli und 5 Predigtstationen, mit einer 11 klassigen Schule in Constanza und 7 Landschulen.

In sämtlichen Gemeinden außer in Buzeu bestehen Schulen, von denen nur die in Câmpina und in Galatz von der Kirche unabhängig sind, doch erteilt auch in diesen Schulen der Pfarrer den Religionsunterricht.

Die Geschichte dieser Gemeinden geht zum Teil bis in die Reformationszeit zurück, doch sind die damals begründeten Gemeinden alle im Laufe des 17. Jahrhunderts untergegangen; erst der im 18. Jahrhundert sich erneuernde Strom deutscher Einwanderer hat das Bedürfnis nach kirchlichem Zusammenschluß der evangelischen Deutschen wieder erweckt. Die älteste Gemeinde ist die bald nach 1700 gegründete Gemeinde Bukarest, die jüngsten sind Câmpina und Ploesti. Sämtliche Gemeinden mit alleiniger Ausnahme der Bukarester haben sich der Aufsicht und Fürsorge des Oberkirchenrats in Berlin unterstellt und sind der preußischen Landeskirche angeschlossen. Seit dem Jahre 1907 besteht in dem „Synodalverband der deutschen evangelischen Gemeinden an der unteren Donau" eine Art landeskirchliche Organisation der rumänischen Gemeinden, die namentlich von den zum Teil weit voneinander entfernten Pfarrern als eine große Stärkung empfunden wird. In Bukarest besteht unabhängig von der Gemeinde ein evangelisches Diakonissenhaus, das nicht nur die erste und einzige deutsche Krankenanstalt im Gesamtbereich der unteren Donauländer unterhält, sondern auch als Mutterhaus Schwestern für Gemeindepflege und Schultätigkeit in jenen Ländern auszubilden trachtet. Die Anstalt unterhält in Ploesti eine deutsche höhere Mädchenschule und Volksschule (250 Schülerinnen) und ein deutsches evangelisches Waisenhaus und Kinderheim. **F. Rendtorff.**

Rupert von Deutz. — S. 236 Z. 1 l. Pantaleon st. Plantaleon.
S. 243 Z. 2 l. Allenthalbenheit st. allenthalben wegen.
S. 243 Z. 3 l. divin. st. divis.
S. 243 Z. 12 l. Cambray st. Lambray.

Russische Theologie im 19. Jahrhundert. — Literatur: K. Konrad Graß, Gesch. der Dogmatik in russischer Darstellung, Gütersloh 1902. S. 146 ff. ein Verzeichnis russ. Werke zur systemat. Theol., S. 174, theolog. Zeitschriften. Aurel. Palmieri, Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae graeco-russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa. I Prolegomena. Florenz 1911. Ders., La Chiesa Russa. Florenz 1908. Ders., Nomenclator literarius theologiae orthodoxae russ. et graecae rec. I 1. Prag 1910. A. Lebedev, Die kirchliche Historiographie v. 4. bis zum Ende des 19. Jahrh. St. Petersburg 1903 (russ.), und Drei Skizzen betreffend die kirchl. Historiographie bei uns, im Theolog. Boten, Sergiev 1907 (russ.). A. Bronzov, Die ethische Theologie in Rußland im Laufe des 19. Jahrh.s in „Christliche Lektüre" 1901, St. Petersburg (russ.). Serg. Zarin, Der Asketismus nach der orthodox-christlichen Lehre. Bd 1 Kritische Übersicht der wichtigsten Literatur über diese Frage. St. Petersburg 1907. K. Charlampovitsch, Die Kasansche Geistl. Akademie, in der Rechtgl. Theolog. Encyklopädie Bd 8, St. Petersb. 1907. Vgl. auch die Schriften von N. Glubokovskij: Über die Fragen der Geistlichen Schulen (der mittleren u. höheren) und über das Gelehrte Comité beim Heiligsten Synod, St. Petersb. 1907. Die eigentümliche Verteidigung des Gelehrten Comité b. H. Synod, ebda. 1908. Über die Reform der Geistl. Schule, ebda. 1908. Vgl. auch Bonwetsch, Ein gelehrter russischer Theologe, NKZ 18 S. 536 ff. und Die Mitarbeit russischer Gelehrter an der kirchenhistorischen Forschung, Internationale Wochenschrift 12. Juni 1909.

Für die Entwickelung der russischen Theologie wurde das Statut von 1814 (in Geltung bis 1869) einflußreich, welches das Studium an den Geistlichen Akademien regelte. Es bedeutete den Versuch, wissenschaftliche Aufgaben der russischen Theologie zu stellen, wenngleich natürlich in bescheidenem Maße. Die für das Studium der Dogmatik im 19. Jahrh. belangreichen Lehrbücher von Philaret von Tschernigov, von Makarij Bulgakov und von Silvester Malevanskij sind bereits Bd 17 S. 251 namhaft gemacht. Als russische Dogmatiker des 19. Jahrh. vor ihnen nennt Palmieri Gregorij Postnikov an der Petersburger, Philaret Amfiteatrov und Polikarp Goimannikov an der Moskauer, Antonij Amfiteatrov (gest. 1879) an der Kiever Geistlichen Akademie (vgl. Nomenklator S. 84), Peter Ternovskij an der Moskauer Universität, besonders aber Alexander Gorskij (gest. 1875) an der Moskauer Geistl. Akademie; da der letztere in seinen Vorlesungen viel aus (konservativen) römischen und protestantischen Lehrbüchern herübernahm, wurde deren Drucklegung von der kirchlichen Zensur nicht gestattet; seine Hauptarbeit galt übrigens dem historischen Gebiet. Auch die Begabung des Makarij Bulgakov liegt auf diesem Gebiet, so gefeiert seine dogmatischen Lehrbücher waren, die auch die Leistungen abendländischer Dogmatik im Interesse der orthodoxen Kirche zu verwerten suchten. An die scholastische Methode gemahnt seine Weise, zuerst auf Grund der Schrift, dann der Tradition, schließlich mit Vernunftgründen zu argumentieren. Ein

von Makarij selbst verfaßter Auszug, der dem Unterricht in den Priesterseminaren zu dienen pflegte, ist von v. Blumenthal als „Handbuch zum Studium der christlichen, orthodox-dogmatischen Theologie" (Moskau 1875) ins Deutsche übersetzt worden. Das Lehrbuch selbst ist als Macaire, Théologie dogmatique orthodoxe, 2 Bde, Paris 1859 f. ins Französische übertragen; ebenso schon zuvor seine „Einführung in die orthod. Theologie", Paris 1857. — Nicht nur an Umfang, sondern auch und vor allem an wissenschaftlicher Tüchtigkeit wird sein Werk von dem Silvesters übertroffen (Vvedenskij, Vergleichende Kritik der dogmatischen Systeme Makarijs und des Archimandriten Silvester, Moskau 1888, Auszug aus den Vorlesungen der Gesellschaft der Freunde geistlicher Aufklärung). Von dem Prinzip der Liebe aus hat die Dogmatik darzustellen versucht Alexander Bjeljaev: „Die göttliche Liebe, ein Versuch der Darlegung der wichtigsten christlichen Dogmen von dem Prinzip der göttlichen Liebe aus", Moskau 1880, 2. Aufl. 1884. Weil eine Zusammenstellung eines theologischen Systems aus den zahlreichen Werken des bedeutendsten Kirchenmannes der russischen Kirche des 19. Jahrh.s, des Metropoliten Philaret Drozdov von Moskau, ist zu nennen Alexej Gorodkov, Dogmatische Theologie nach den Abhandlungen Philarets des Metropoliten von Moskau, Kasan 1887; dagegen dürfte sich die Aufzählung anderer kurzer Darstellungen der orthodoxen Dogmatik in den letzten Jahrzehnten (Palmieri, Orth. theol. Dogm. S. 179 f.) erübrigen. Unbedeutend sind die Versuche (vgl. Palmieri, Nomenklator 88 ff.) einer neuen Weise der Darstellung der christlichen Lehre von Antonij, Erzbischof von Wolhynien, zuerst erschienen im „Theologischen Boten", dann auch deutsch in kleinen Traktaten, z. B. „Geheimnis d. hl. Dreieinigkeit" St. Pet. 1907. „In welchem Sinn nannte sich Jesus Christus Menschensohn und Wort Gottes?" St. Petersburg 1908. Selbständige Arbeit in Ausgestaltung eines theologischen Systems bekundet dagegen das umfassende Werk von M. Tarjeev, Die Prinzipien des Christentums, ein System des religiösen Gedankens: I. Christus, II. Das Evangelium, III. Die christliche Weltanschauung, IV. Die christliche Freiheit, 2. u. 3. Aufl. Sergiev 1908 (vgl. dazu meine Besprechung, ThLZ 1909 S. 85 ff.). Den „Asketismus nach der orthodox-christlichen Lehre" hat S. Zarin wie in seiner Wertung in der Geschichte besonders der russischen Theologie, so auch in systematischer Darlegung behandelt, 2 Bde, St. Petersburg 1907.

Für die wissenschaftliche Bearbeitung der Probleme der Ethik (s. darüber A. Bronzov u. Zarin) wurde Janyschev (vgl. Bd 17, 251, 24 f.) einflußreich. Sein Schüler war A. Gusev, auch dessen Bruder Th. Gusev. Zu nennen sind ferner P. Ponomarev, A. Grenkov, M. Tarjeev, V. Nikoljskij u. a. — Als Leistungen auf dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft nenne ich die Arbeiten Al. Smirnovs, Die alttestamentlichen Apokryphen: D. Buch Henoch, Kasan 1888, D. Buch d. Jubiläen, 1895, D. Psalmen Salomos mit e. Beilage: Die Oden Salomos 1896, und Die messianischen Erwartungen und Glaubensüberzeugungen der Juden um die Zeiten Jesu Christi, Kasan 1899 (dazu m. Besprechung ThLZ 1908 S. 133). Ferner A. Roschdestvenskij, Die Danielische Offenbarung von d. 70 Jahrwochen, St. Petersb. 1896, und besonders Das Buch der Weisheit Jesus des Sohnes Sirach, ebda. 1911 (ThLBl 1911 S. 417).

Energischer hat sich die Arbeit der russischen Theologie dem NT zugewandt. Streng wissenschaftliche Leistungen weist freilich erst die neueste Zeit auf. Obenan steht unter den russischen Exegeten der Gegenwart N. Glubokovskij, Professor an der St. Petersb. Geistl. Akademie. Sein Hauptwerk ist die „Heilsverkündigung des Apostels Paulus", St. Petersb. 3 Bde 1905, 1910, 1912, vgl. auch seine Erklärung des Galaterbriefs und seine Ergänzungen zu den Artikeln in der Orthod. theol. Enzyklopädie. Die abendländische Theologie wird hier in vollstem Umfang herangezogen und Stellung zu ihr genommen. Andere Arbeiten sind z. B. Sagarda, Erklärung des 1. Joh.-Briefs, und die Abhandlung über die Koine von S. Sobolevskij in der Orthod. theol. Enzyklopädie, ins Griechische übersetzt von Gregorios Papamichael, im Pharos 1909. Der Textkritik, insbesondere der textlichen Überlieferung der altslawischen Bibelübersetzung (zunächst von Daniel und Jesaja), gilt der hingebende Fleiß J. Evseevs.

Die eifrigste Arbeit der russischen Theologie ist der Kirchengeschichte gewidmet gewesen. Freilich auch hier hat erst verhältnismäßig spät ein eigentlich wissenschaftlicher Betrieb eingesetzt. Al. Lebedev hat in interessanter Weise die Hindernisse geschildert, die jenem im Wege standen, vor allem die Forderung, auch für die historische Forschung von der Dogmatik sich die Direktive geben zu lassen. Fast vereinzelt blieb zunächst der kirchenhistorische Versuch eines Methodij Smirnov (gest. 1815), des Freundes des Metropoliten Platon (s. Bd 15, 481 ff.). In den Nikolaischen Zeiten, die jede freie Bewegung hinderten, konnte nur antiquarisch gearbeitet werden, daher die Beschränkung, die sich die kirchenhistorische Forschung des Gorskij auferlegen mußte. Erst die Zeiten Alexanders II. und das Statut der Akademien von 1869 brachte ihr die unentbehrliche Freiheit der Bewegung und den ihr gebührenden Raum im

akademischen Studium. Makarij Bulgakov war vornehmlich an jener Studienordnung beteiligt, und trotz aller Gebundenheit wird seine Kirchengeschichte Rußlands ein Denkmal ernster Forschungsarbeit bleiben. An freier wissenschaftlicher Haltung und selbständigem Urteil wird sie freilich übertroffen durch die Kirchengeschichte Rußlands von E. Golubinskij, 3 Bde, 1902². 1900. Belebend haben auf die kirchenhistorische Arbeit vor allem eingewirkt Alexej Lebedev, Professor erst an der Moskauer Geistlichen Akademie, dann an der Moskauer Universität, gest. 1908, und B. Bolotov an der St. Petersburger Geistlichen Akademie, gest. 1900. Lebedevs Schriften (Gesamtausgabe Moskau 1896 ff.) galten vornehmlich der Geschichte der griechischen Kirche von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Überall suchte er das Leben der Kirche in seinem Werden und in seiner Beziehung zur Gegenwart zu erfassen und er befreite ihre Darstellung von der Bevormundung durch die Dogmatik; dies freilich trug ihm trotz seines unverkennbaren Konservatismus das Mißtrauen der kirchlichen Oberen ein und nötigte ihn, seine Wirksamkeit an der Geistlichen Akademie mit der an der Universität zu vertauschen. Seine Schüler sind u. a. ein N. Glubokovskij (Theoret., 2 Bde, Moskau 1890 und Übersetzung der Briefe Theodorets 1909) und Spasskij (Apollinaris von Laodicea und „Die dogmatischen Bewegungen in der Epoche der ökumenischen Konzile" I. 1906). B. Bolotov, ein Schüler Troickijs, hat auf Grund umfassendster Sprachkenntnisse eine Reihe einzelner Untersuchungen zur Geschichte der alten Kirche mit größtem Scharfsinn und Akribie durchgeführt; Brilliantov ediert s. KGl. Vorlesungen, D. Lebedev arbeitet in s. Geist. Über Smirnovs Arbeiten über den Raskol vgl. Bd 16, 436, 18 ff. Mit trefflicher philologischer Schulung hat B. Beneschevitsch die Geschichte des Nomokanons untersucht und dessen altslawische Übersetzung, die Kormtschaja, herausgegeben (ThLBl 1908 S. 78). In dem Vierteljahrhundert der Oberprokuratur von Pobjedonoszev und unter dem Statut für die Akademie von 1884 hatte freilich die ganze theologische Forschung unter den schwersten Beeinträchtigungen zu leiden; selbst ein so konservativer und allgemein anerkannter Theologe wie Bolotov verzichtete darauf, sich mit seiner Abhandlung über eine von ihm erkannte Schrift des Nestorius um den theologischen Doktorgrad zu bewerben, (Näheres im A. „Pobjedonoszev") und der Petersburger Metropolit Antonij vermochte nur wenig die antiwissenschaftlichen Maßnahmen einzuschränken. Die wissenschaftliche Arbeit zu unterdrücken, vermochte man doch nicht, wie sich namentlich nach dem 30. Oktober 1905 zeigte. Das neue Statut von 1910 und noch mehr das von 1911 genügen freilich den Anforderungen nicht, und unter der Führung des Erzbischofs Antonij von Wolhynien und des Erzb. Sergij von Finnland ist man wieder bemüht, die Einwirkung abendländischer Wissenschaft abzusperren und die Zöglinge der Akademien der mönchischen Laufbahn zuzuführen. **Bonwetsch.**

Rußland. I. Orthodoxe Kirche. — S. 252 Z. 9 Der offizielle Titel ist Exarch von „Grusien".

S. 252 Z. 9. Vorsitzender im Synod ist der an Dienstjahren älteste der drei Metropoliten, wenn nicht der Kaiser ausdrücklich einen andern von ihnen dazu ernennt.

S. 248 Z. 45 l. 354 st. 345.

S. 251 Z. 40 l. Duschepoleznoje Tschtenie st. Duschenoleznoje Schtenie.

II. Evangelische Kirche: Axel von Gernet, Geschichte der Allerhöchst bestätigten Unterstützungskasse für Evang.-Luth. Gemeinden in Rußland. St. Petersburg 1909. — Die Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in Rußland. Eine historisch-statistische Darstellung, herausgeg. vom Zentralkomitee der Unterstützungskasse für Evang.-Luther. Gemeinden in Rußland. 2 Bde St. Petersburg 1909 u. 1911. Theodor Kallmeyer, weil. Pastor zu Landsen, Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands. Bearbeitet, ergänzt und bis zur Gegenwart fortgesetzt von Dr. med. G. Otto. 2. Ausg., Berlin 1910.

S. 258 Z. 54 f. ist dahin zu korrigieren, daß es in der Moskauer Michaelisgemeinde doch noch 8 Familien (wahrscheinlich noch einige mehr) gibt, deren Vorfahren ihr schon vor 100 Jahren angehörten.

S. 259 Z. 31 f. Die grusinischen Gemeinden bilden doch noch jetzt einen eigenen Synodalverband unter Vorsitz ihres Oberpastors; die beabsichtigte Unterstellung unter das Moskauer Konsistorium ist nicht durchgedrungen.

S. 259 Z. 34 f. Ein besonderer Pastor bedient die armenischen Gemeinden zu Schemacha und Baku. Der Pastor der deutschen Gemeinde zu Baku hat mit der armenischen nichts zu tun (Nach Allg. Ev.-Luth. KZ 1905, Nr. 48 ist jetzt die luth. armen. Gem. zu Baku so gut wie vernichtet).

S. 260 Z. 58 ff. muß es heißen „Erzbischof" Johanson, und Bischof „Rābergh". Herrn

Oberpastor Packmann in Moskau verdanke ich diese Verbesserungen. — S. 258 Z. 35 l. „3500" st. „35000" km. S. 256 Z. 4 l. „Harleß".

S. 257 Z. 21 l. „aufgebotenen" st. „getrauten" Paaren.

III. Römische Kirche. — Durch Herrn Prof. Krüger in Gießen bin ich darauf aufmerksam gemacht worden, daß das Prachtwerk: „Die kathol. Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild", Bd 3 bearbeitet von Baumgarten, München 1902, Angaben über die katholische Kirche in Rußland bietet; aus der Berliner Bibliothek habe ich das Werk zur Einsichtnahme hierher erhalten und kann (nach S. 157 ff.) nun einige Mitteilungen geben: Im Konkordat von 1847 (veröffentlicht 1856) wurden dem Erzbistum Mohilew 6, dem von Warschau 8 Suffragane unterstellt. Unter dem Erzbischof von Mohilew, der zu Petersburg residiert, steht auch die kirchliche Akademie in Petersburg; ihre Professoren sind katholische Priester, aber einer davon „durch die brutale Gewalt der Regierung stets ein Schismatiker"; die Verwaltung ist in den Händen des Rektors, Zöglinge sind etwa 60. Zum „Kirchlichen Kolleg", das die Güter der katholischen Kirche verwaltet, gehören die beiden Erzbischöfe und 2 Bischöfe; dazu ein Regierungsbeamter. Unter Mohilew steht die Kirche von ganz Rußland und Sibirien (hier nur 10 000 Katholiken in 10 Pfarreien); Suffragane sind die Bischöfe von Luzk, Samogitien (in Kowno), Tiraspol (in Saratow [wo auch das Seminar], ihm unterstehen auch die 24 000 unierten Armenier) und Wilna; ebenso das griechisch-ruthenische Bistum Minsk. Dem Erzbischof von Warschau sind untergeordnet 2 Hilfsbischöfe für Warschau und Zoricz und die Suffragane von Kjelzy, Ljublin, Plozk, Sandomierz, Augustowo, Kalisz. Unmittelbar unter Rom steht das Bistum Chelm.

Folgende statistische Tabelle wird mitgeteilt:

Bistümer	Katholiken	Pfarrer	Kirchen und Kapellen	Weltpriester	Ordensgeistliche	Klosterfrauen	Seminaristen
Mohilew	650 637	210	106	317	—	—	50
Luzk	598 832	263	22	285	—	—	22
Samogitien	1 137 113	426	108	530	198	36	105
Tiraspol	222 652	114	18	140	—	—	25
Wilna	1 500 000	258	125	480	5	22	88
Erzb. Mohilew	4 109 234	1271	379	1752	203	58	290
Warschau.	1 523 699	329	170	518	36	290	105
Kjelzy	794 100	246	274	330	25	—	70
Ljublin	1 147 560	207	383	386	15	10	90
Plozk	728 778	267	334	303	26	7	75
Sandomierz	747 328	276	346	325	30	15	86
Augustowo	691 117	119	325	339	10	12	76
Kalisz	1 170 820	375	225	530	73	46	92
Erzb. Warschau	6 803 402	1819	2057	2731	215	380	594
Armenier in							
Artuin	13 000	9	8	23	—	—	—
Tiraspol	23 504	6	9	22	—	—	—
Summa	10949 140	3105	2453	4528	418	438	884

Bonwetsch.

Ryssel, Viktor, gest. 1905. — Die folgende Darstellung beruht auf einem Nachrufe, den Prof. J. Hausheer in der Zürcher Zeitung vom 8. März 1905 Nr. 67 Morgenblatt dem Verstorbenen gewidmet hat, sowie auf den Reden, die Prof. K. Furrer und dessen Sohn, A. Furrer, am Sarge Ryssels gehalten haben, hauptsächlich jedoch auf der persönlichen Erinnerung an den langjährigen freundschaftlichen Verkehr, der mich seit 1878 mit dem Verstorbenen verbunden hat. Der Nachruf und die Reden sind mir von Frau Else Schäffer geb. Ryssel in Zürich gütigst zur Verfügung gestellt worden.

Carl Viktor Ryssel wurde am 18. Dezember 1849 in Reinsberg bei Nossen geboren, wo sein Vater die Rittergutsbrauerei gepachtet hatte. Von Michaelis 1861 bis Ostern 1868

besuchte er das Gymnasium in Freiberg und widmete sich darauf an der Universität in Leipzig, an der er seine ganze Studentenzeit zugebracht hat, der Theologie. Die Vorlesungen von Franz Delitzsch, der seit 1867 nach Leipzig übergesiedelt war, und von Ferdinand Mühlau, der Ostern 1869 seine Lehrtätigkeit in Leipzig begann, begeisterten ihn für das Studium des Hebräischen und der semitischen Sprachen überhaupt. Er hörte daher seit 1870 die Vorlesungen von Prof. H. L. Fleischer und L. Krehl, um sich mit der arabischen und syrischen Sprache vertraut zu machen. Nachdem er im Sommer 1871 sein erstes theologisches Examen erledigt hatte, veröffentlichte er 1872 seine Erstlingsschrift: Die Synonyma des Wahren und Guten in den semitischen Sprachen, auf Grund deren er den Dr. phil. in Leipzig erlangte. Sie ist Franz Delitzsch und H. L. Fleischer gewidmet — sicherlich mit Recht; denn ihre Wortforschung nach den Kategorien der Festigkeit, der Gleichmäßigkeit, Integrität usw. bewegt sich völlig in den Bahnen, die diese Gelehrten eingeschlagen hatten. Inzwischen war R. Ostern 1872 Hilfslehrer an der Nikolaischule geworden und wurde schon 1873 zum Oberlehrer ernannt. Da er sich nicht für geeignet hielt, in den praktischen Kirchendienst einzutreten, und seine Neigung für die semitischen Sprachen ihn auf wissenschaftliche Studien hinwies, so faßte er mit wachsender Bestimmtheit die akademische Laufbahn ins Auge und hoffte, daß ihm seine Anstellung am Gymnasium dazu dienen würde, ihre finanziellen Schwierigkeiten leichter zu überwinden. In diese Jahre reichen bereits seine ersten Pläne für selbständige wissenschaftliche Arbeiten zurück. Sie betreffen teils die syrische Literatur, teils das AT. Schon 1873 entschloß er sich, die in syrischer Sprache erhaltenen und noch nicht übersetzten Schriften des Gregorius Thaumaturgus namentlich den Kirchenhistorikern zugänglich zu machen, und 1874 fühlte er sich durch die bekannte Schrift des Straßburger Professors A. Kayser „Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels" usw. dazu angeregt, dessen Ergebnisse einer möglichst allseitigen sprachlichen Untersuchung zu unterwerfen. Freilich verstrichen noch einige Jahre bis zur Ausführung dieser Pläne; R. verlobte sich mit Clara Friederici aus Leipzig und führte seine Braut am 18. Juli 1874 heim.

Nachdem er 1877 zum ersten Religionslehrer des Nikolaigymnasiums aufgerückt war, folgten die entscheidenden Schritte zur Habilitation an der Leipziger Universität. Mit der Schrift De Elohistae pentateuchici sermone erwarb er sich 1878 die Würde eines Lic. theol. und erlangte am 17. Dezember 1878 durch die damals noch übliche öffentliche lateinische Disputation mit den Mitgliedern der Fakultät die venia legendi für das AT. Erinnert man sich daran, daß J. Wellhausen in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1876 und 1877 seine wichtigen Aufsätze über die Komposition des Hexateuchs veröffentlicht hatte, so versteht man sofort, daß R.s Schrift in die brennendste Frage der alttestamentlichen Kritik eingriff. Sein Gesichtspunkt war ohne Frage richtig: er gedachte nicht noch einmal den Wortschatz und den Sprachgebrauch des Elohisten (d. h. der Priesterschrift des Pentateuchs) festzustellen, sondern er wollte die Geschichte der hebräischen Sprache nach dem Alter dieser Quellschrift befragen. Deshalb hat auch sein Versuch von den verschiedensten Seiten (Giesebrecht, Driver, Kuenen u.a.) volle Beachtung gefunden. Namentlich hat F. Giesebrecht in der ZatW I 177—276 gegen die von R. eingeschlagene Methode ernstliche Bedenken geltend gemacht, sowie durch eigene sorgfältige Untersuchungen die Arbeit R.s ergänzt und berichtigt. Wenn es somit auch R. nicht gelang, die Ansicht A. Kaysers (s. o.) zu erschüttern, so hat er doch durch seine kleine Schrift wesentlich dazu beigetragen, die Frage schärfer zu formulieren und sicherer zu beantworten.

Die folgenden Jahre sehen wir R. mit der syrischen Literatur beschäftigt, namentlich mit Übersetzungen aus der syrischen Sprache. Wie sorgfältig er sich zu diesem Zweck über das Verhältnis syrischer Texte zu ihrem griechischen Original Rechenschaft zu geben versuchte, davon zeugt seine Abhandlung „Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker", 1880 und 1881 in zwei Programmen des Nikolaigymnasiums gedruckt. Erst nach diesen Vorbereitungen getraute er sich, die in syrischer Sprache erhaltenen Schriften des Gregorius Thaumaturgus (vgl. oben) mit geschichtlichen und sprachlichen Exkursen herauszugeben: Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften, 1880. Der wichtigste und dankenswerteste Teil des Buches ist die Übersetzung der beiden, bis dahin nur im syrischen Text zugänglichen Schriften: an Philagrius über die Wesensgleichheit und an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes, nebst den dazu gehörigen Untersuchungen. Die biographische Einleitung gab damals einem namhaften Kirchenhistoriker den Anlaß, die Schrift nach den Anforderungen einer kirchengeschichtlichen Facharbeit zu beurteilen (ThLZ 1881 Sp. 283 ff.). Der Verfasser jener Kritik mochte mit seinen Ausstellungen wohl recht haben; aber ich halte es noch heute für unbillig, daß man dem bescheidenen Wunsche R.s, seine tüchtigen Kenntnisse im Syrischen

zum Nutzen der Kirchengeschichte zu verwenden, mit einer so kritischen Fachmiene gegenübertrat. Glücklicherweise ließ sich R. dadurch an seinem Ziel nicht irremachen. In den Bibliotheken von London, Oxford, Paris, Leiden und Rom suchte, kopierte und verglich er unermüdlich weiter. Im Jahre 1883 trat er mit einer neuen Arbeit aus der syrischen Literatur an die Öffentlichkeit: er ließ in den ThStK 1883, 278—371 einen „Brief Georgs, des Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus" erscheinen und zeigte damit, welche Spur er aufgenommen hatte. Aber erst 1891—93 hat er das hauptsächlichste Ergebnis dieser Arbeiten vorgelegt, „eine vortreffliche Leistung von bleibendem Wert", wie G. Krüger ThLZ 1893 Sp. 360 sagt. In dem Buche „Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe" (1891) hat er sämtliche Originalwerke dieses Mannes, der von ungefähr 640—724 lebte, in deutscher Übersetzung herausgegeben (S. 1—145) und ihren Inhalt durch ausführliche, mit bewundernswerter Sorgfalt gearbeitete Anmerkungen (S. 146—234), die sich zum Teil auf die entlegensten Dinge erstrecken, beleuchtet. Die Gedichte hat R. syrisch in den Atti della Reale Accademia dei Lincei, 1892 Ser. IV 9 S. 46—93 herausgegeben und die astronomischen Briefe in der Zeitschr. für Assyriologie VIII (1893), 1—55 mitgeteilt und besprochen. Durch diese Arbeiten hat R. den bis dahin kaum mehr als dem Namen nach bekannten Mann für die Wissenschaft erobert und sowohl über die mittlere Periode der syrischen Literatur als auch über die damalige syrische Kirche an der Grenze der arabischen Wüste ein helleres Licht verbreitet, und es war für R. eine wohlverdiente Freude, daß er in Bd 6 dieser Encyklopädie das neu eingefügte Stichwort „Georg der Araberbischof" bearbeiten konnte.

Außerdem hat R. verschiedene Sagenstoffe aus der syrischen Literatur bearbeitet. Zur Alexandersage, die er in einem Rathaus-Vortrag 1892 in Zürich behandelte (s. Th. Zeitschr. aus d. Schweiz 1892, 38—62), gehört die syrische Übersetzung des Pseudo-Callisthenes, veröffentlicht im Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd 90 (1893), 83 ff., 269 ff., 353 ff. An derselben Stelle hat er 1894 und 1895 die Kreuzauffindungslegende (Bd 93, 1—22), die Siebenschläferlegende (Bd 93, 241—280; Bd 94, 369—388) und die Sylvesterlegende (Bd 95, 1—54) in Übersetzung erscheinen lassen und dabei festgestellt, daß die syrischen Texte als die Originale zu betrachten sind, nicht die griechischen Texte. Daneben ließ er in der Th. Zeitschr. aus d. Schweiz 1894 eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus drucken und besprach ebenda 1896 den Einfluß der syrischen Literatur auf das Abendland. Die letzte Übertragung eines syrischen Originals, die R. zum Druck brachte, ist, soviel ich sehe, der Urtext der Cyprianuslegende im Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd 110 (1903), 273—311. Kleinere Aufsätze, die mit diesen Gegenständen zusammenhängen, finden sich in der ZKG Bd 10 und 15. Gleichzeitig hat er wieder einige syrische Übertragungen aus dem Griechischen, philosophischen Inhalts wie die von ihm 1880 f. behandelten Schriften, ins Deutsche übersetzt und veröffentlicht; ich erwähne hier nur die syrische Übersetzung der Sextussentenzen in ZwTh Bd 38 (1895), 617—630 und 39 (1896), 568—624, anderes findet man im Rhein. Museum für Philol. Bd 48 (1893), 185—195 und Bd 51 (1895), 1—20, 318—320, 529—543. Neue handschriftliche Funde für die syrische Literatur begrüßte er stets mit großer Freude und war geradezu begeistert von den erfolgreichen Nachforschungen der englischen Damen A. Smith Lewis und M. Dunlop Gipson auf dem Sinai, die er in einem besonderen Aufsatze der Th. Zeitschr. aus d. Schweiz Bd 16 (1899), 210—228 feierte.

Die Arbeiten R.s auf dem Gebiete des AT.s haben lange Zeit hindurch dem Buche Micha gegolten, zunächst seiner Textgestalt. Als ein Vorläufer erschien 1885 in der ZatW S. 102—138 eine Untersuchung über „Die arabische Übersetzung des Micha in der Pariser und Londoner Polyglotte". R. warnt hier ebenso wie in den oben erwähnten beiden Programmen des Nikolaigymnasiums von 1880 und 1881 vor dem mechanischen Gebrauch einer Übersetzung, ohne daß man die einer jeden Sprache eigentümlichen Ausdrucksmittel berücksichtigt, die den Übersetzer oft geradezu zwingen, von dem Wortlaute des Grundtextes abzuweichen, um den Sinn treffend wiederzugeben, und gelangt zu dem Ergebnis, daß diese arabische Übersetzung für die Kritik des hebräischen Textes schlechterdings nicht zu verwenden ist, daß ihre griechische Vorlage dem Text des Codex Alexandrinus besonders nahesteht, der Übersetzer daneben aber auch die Peschitta zu Rate gezogen hat. Darauf folgten 1887 seine „Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha", in denen er jenes Urteil über den Gebrauch der Übersetzungen in breiter Weise zur Anwendung bringt und zugleich den „Hauptgrundsatz wahrer Textkritik" vertritt, daß von zwei möglichen Lesarten die schwerere den Vorzug haben muß (S. 3, 8 f., 161). R. kommt so zu dem Ergebnis, daß der gegenwärtige Text des Buchs „in der Hauptsache als treue

Überlieferung des ursprünglichen, vom Propheten Micha selbst ausgehenden Textes zu gelten hat", und daß alle Stücke, die sich gegenwärtig in dem Buche vereinigt finden, auf den Propheten des achten Jahrhunderts zurückgehen. Dieses Ergebnis steht unleugbar in einem scharfen Gegensatz zu der Meinung, die sich gegenwärtig in betreff der Kritik des Buches Micha Geltung verschafft hat, und schon daran läßt sich erkennen, daß es R. nicht gelungen ist, für seine Auffassung damals den Beifall der Fachgenossen, von einzelnen Ausnahmen abgesehen (wie z. B. Bd XIII 47—52), zu finden. Seine Warnung hinsichtlich der Übersetzungen ist theoretisch gewiß richtig; aber daneben muß stets auch die Geschichte des zu beurteilenden Textes in Betracht kommen, mit der es für das AT seine ganz besondere Bewandtnis hat, und diese Seite der Sache hat R. infolge der herkömmlichen Meinung von der Vorzüglichkeit des hebräischen Textes unterschätzt, so daß er als getreuer Anwalt der Überlieferung, nicht aber des Propheten Micha selbst auftritt. Ferner hängt es ganz und gar von der Beschaffenheit eines alten Textes ab, mit welchem Recht und in welchem Grade der erwähnte „Hauptgrundsatz wahrer Textkritik" angewendet werden darf oder nicht; eine mechanische Anwendung würde die mannigfachen Schicksale, denen ein alter Text ausgesetzt zu sein pflegt, gänzlich außeracht lassen. So erklärt es sich, daß R. schließlich keine Neigung mehr verspürt hat, die Ergebnisse des Buches von 1887 zu wiederholen und zu verteidigen. Er hat wohl noch am 18. Januar 1890 seine Antrittsvorlesung in Zürich (s. u.) über den Propheten Micha, seine Zeit und seine Weissagungen gehalten und diese damals nicht drucken lassen, weil er die darin erörterten Fragen „demnächst" noch eingehender in seiner Auslegung der Weissagungen Michas werde zu behandeln haben (vgl. Theol. Zeitschrift aus der Schweiz VII 1890 S. 87 f.); aber er hat diese „Auslegung", an der er schon vor 1887 arbeitete, niemals dem Druck übergeben.

R. hat es überhaupt vermieden, zu den literarkritischen Fragen des AT.s bestimmt Stellung zu nehmen. Wo man in seinen Äußerungen eine Aufklärung darüber erwarten sollte, erhält man den Eindruck, daß sich R. an Dillmann oder an die Einleitungen von Bleek und de Wette anschließt. Ich verweise dafür auf die Bearbeitung der zweiten Auflage des Bertheauschen Kommentars zu den Büchern „Esra, Nechemia und Ester", die 1887 durch seine geschickte Hand erfolgte, sowie der dritten Auflage des Knobel-Dillmannschen Kommentars zu den Büchern Exodus und Leviticus (1897), endlich auf die Übersetzung von Jes 40—66 und der Bücher Esra, Nehemia und Esther, die R. für die von E. Kautzsch herausgegebene Übersetzung des AT.s geliefert hat (1890—1894). Wenn ich nicht irre, hat man darin den Einfluß zu erkennen, den auf diesen Schüler von Franz Delitzsch die bekannten Arbeiten von Graf, Kuenen, Wellhausen u. a. ausgeübt haben: er gab seine anfängliche Auffassung vom AT auf und fand in den Anschauungen Dillmanns u. a. den ihm zusagenden mittleren Weg. Das ist der Eindruck, den ich aus meinem persönlichen Verkehr mit R. in dieser Hinsicht erhalten habe. Daneben setze ich die Worte, in denen einer seiner letzten Schüler, A. Furrer in Zürich, ein anziehendes Bild von der Lehrtätigkeit R.s entwirft: „Im Urteil war er nie leidenschaftlich, sondern bestrebte sich, allen Anschauungen eine gute Seite abzugewinnen. Er stand zwar ganz auf dem Boden der modernen Forschung, wahrte sich aber das volle Recht der Unabhängigkeit gegenüber allen Zeitströmungen. Gewisse Fragen, für die ein voller Beweis nicht erbracht werden konnte, ließ er lieber unentschieden und zeigte uns, daß wir sehr oft die Unsicherheit und Lückenhaftigkeit der Überlieferung zugestehen müssen. Es war ihm vor allem darum zu tun, uns mit dem Inhalte des AT.s vertraut zu machen, statt uns zu voreiligen Urteilen zu veranlassen." Diese Schilderung läßt sich mit meinem persönlichen Eindruck wohl vereinigen.

Zu den Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s, die E. Kautzsch 1898—1900 herausgab, hat R. mehrere Beiträge geliefert: das Gebet Manasses, Zusätze zum Buch Esther, die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirach, und die Apokalypsen des Baruch. Unter diesen Beiträgen verdient die Bearbeitung des Buches Jesus Sirach besonders hervorgehoben zu werden; sie ist mit großer Sorgfalt und Liebe angefertigt und bietet weit mehr, als von einer „Übersetzung" in der Regel erwartet werden kann. Leider konnte R. hierzu nur die ersten zehn Blätter des 1896 neu gefundenen hebräischen Urtextes benutzen, hat dann aber den größeren Fund von S. Schechter einer eigenen Prüfung unterzogen in der Abhandlung „Die neuen hebräischen Fragmente des Buches Jesus Sirach und ihre Herkunft", die in den Jahrgängen 1900—1902 der ThStK erschienen ist. In dem folgenden Jahrgang derselben Zeitschrift teilte er nach einer Pariser arabischen Handschrift „Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus Sirachs" in deutscher Übersetzung mit, als einen Nachtrag zu seinen Studien über das Sirachbuch. Abgesehen von den Artikeln, die R. für die dritte Auflage dieser Encyklopädie geschrieben hat, hebe ich hier noch seine Mitarbeit an der Kittelschen

Ausgabe des AT.s hervor, für die er Leviticus allein, Exodus und Numeri gemeinsam mit Prof. Kittel geliefert hat.

Nachdem ich die wissenschaftliche Tätigkeit R.s um des Zusammenhangs willen vorweg besprochen habe, ist zum Schluß noch einiges mehr Persönliche zu erwähnen. Im Frühjahr 1885 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt. Während er seine öffentliche Antrittsvorlesung über die Anfänge der jüdischen Schriftgelehrsamkeit (gedruckt in ThStK 1887) hielt, schilderte er in einer anderen Rede, die er bei der stiftungsmäßigen Feier des Geburtstages von F. Tuch am 17. Dezember 1885 zu halten hatte, dessen Einfluß auf die Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaft (ZfWL 1886, 169 ff.). Als er im Sommer 1889 den Ruf erhielt, in Zürich an Stelle Steiners AT und orientalische Sprachen zu lehren, zögerte er anfangs sehr, darauf einzugehen. Die Züricher Professur bedeutete für ihn keine äußerliche Verbesserung, und auf eine solche mußte er nach seinen Verhältnissen, die sich durch Vermögensverluste verschlechtert hatten, eigentlich bedacht sein. Auf der anderen Seite drückte ihn seine Doppelstellung am Gymnasium und Universität, ohne die er in Leipzig nicht leben konnte, zumal da das AT damals an der Universität so reichlich mit älteren Kräften besetzt war, daß er sich keine Hoffnung auf ein rein akademisches Amt in Leipzig machen konnte. Die Aussicht, das Doppelamt loszuwerden, gab den Ausschlag, und R. hat diese Entscheidung, die ihm freilich zunächst manche Entbehrung aufnötigte, späterhin nicht zu bereuen gehabt. Da die Stellung an der Züricher Universität aufgebessert wurde und die Verheiratung seiner Tochter, des einzigen Kindes, mit einem in Zürich wohnenden Reichsdeutschen die familiären Verhältnisse sehr angenehm gestaltete, so konnte R. während der letzten Jahre seines Züricher Aufenthaltes dankbar und getrost in die Zukunft schauen — menschlichem Ermessen nach auf einen langen, früchtereichen Lebensabend; denn R., eine stattliche und schöne Erscheinung, erfreute sich einer geradezu blühenden Gesundheit, war ein äußerst sicherer und gewandter Bergsteiger und an körperliche Strapazen gewöhnt. Aber im Januar 1905 befiel ihn eine langwierige Rippenfellentzündung, aus der sich schließlich eine Lungenentzündung entwickelte, der er am 1. März 1905 erlag. Er hatte sich noch mit Entwürfen zu größeren Arbeiten getragen, die teils wieder dem AT, teils der syrischen Literatur gelten sollten; denn auf die letztere sah er sich außer durch Neigung auch durch den Umstand hingewiesen, daß er berufungsgemäß zugleich die orientalischen Sprachen in Zürich zu vertreten hatte. Aus dem Gebiet des AT.s gedachte er die israelitischen Propheten zu behandeln, während er seine syrischen Studien in einer Geschichte des syrischen Geisteslebens zusammenfassen wollte.

R. war eine reich begabte, glücklich angelegte und ideal gerichtete Persönlichkeit. Zu seinem heiteren, fröhlichen Sinn gesellte sich eine große persönliche Liebenswürdigkeit, in seiner Bescheidenheit brachte er anderen eine aufrichtige Teilnahme entgegen. Er war für die mannigfachsten Eindrücke aufgeschlossen, war sehr belesen, und da er ein gutes Gedächtnis besaß, so stand ihm ein reiches Wissen zu Gebote, wie das außer seinen Vorträgen (vgl. noch Th. Zeitschr. aus d. Schweiz VII 87—106; 197—220) namentlich seine Erläuterungen zu den syrischen Schriftstellern beweisen. In der Heimat und auf seinen Reisen fand er neben seinen Berufspflichten oder seinen wissenschaftlichen Arbeiten immer noch Zeit, die Natur und das Volksleben zu beobachten oder den Künsten, besonders der Musik, zu huldigen. Zu kämpfen war nicht seine Sache; er hatte keine Neigung zu scharfen, knappen Formulierungen, zu einem klaren Herausarbeiten entgegengesetzter Gedanken. Seine versöhnliche Gesinnung liebte den Frieden, die Vermittlung. Um so größere Freude machte es ihm, wenn er ungeachtet aller Meinungsverschiedenheiten treue Freundschaft halten konnte. **Guthe.**

S.

Sabas. — Die Bibliotheca hagiographica graeca ² 1909, 226 führt 5, das Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (ed. Delehaye 1902) 8 Heilige des Namens auf: außer den genannten einen sizilischen Mönch des 10. und einen Athosmönch des 14. Jahrhunderts. Ein Sabas schrieb die Vita des h. Joannicios vom Olymp 846 (AS Nov. II 1, 332—383). „Saba, der große Gründer von Serbiens nationaler Hierarchie legte auf dem Athos das für slawische Kulturgeschichte so hochbedeutsame Kloster Chilandari an," Gelzer bei Krum-

bacher, Gesch. der byz. Lit. ² 1059. Zwei persische Märtyrer nennt nach Bedjans Acta mart. Bibl. hag. orient. 226 n. 1029, 1031.

Über „das griechische Kloster Mar Saba in Palästina" s. A. Ehrhard, RQS 1893 und J. Strzygowski, Rep. f. Kunstwiss., 1896. Von dort stammen u. a. Antiochos (13, 225 11), Theodor und Theophanes (19, 596 34). Über S. Saba auf dem Aventin zu Rom H. Grisar, Civiltà cattolica, 1901, 1902; P. Styger in den Grazer „Kunsthistorischen Studien" 1910: Ausgrabungen in dem seit 1573 dem Collegio germanico gehörigen Kloster haben 1900 unter der jetzigen, vermutlich nach 1084 von den Cosmaten für Cluniazenser-Mönche erbauten Kirche Reste des alten, auf Gregors I. Mutter Silvia zurückgeführten Oratorium aufgedeckt, das vom 7.—11. Jahrhundert den griechischen Mönchen Roms als Sitz und Absteigequartier diente und eine wichtige Rolle in den Beziehungen zwischen Orient und Okzident gespielt hat.

S. 275 Z. 17 und 25 l. AS st. ABS. **von Dobschütz.**

Sabbat. — Vgl. Mahler, Sabbat, ZdmG LXII 1908 S. 33—79; Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern u. im AT, Leipziger semitist. Studien II 5, 1907; Ders., Der israelitische Sabbat, Bibl. Zeitfragen ed. Nikel, 12, 36. 1909; Meinhold, Die Entstehung des Sabbats, ZatW 1909 S. 81—112; Greßmann, Die Religion in Geschichte u. Gegenwart II 1910 S. 864—867; König, Geschichte der alttestamentlichen Religion, 1912 S. 235—240.

Die Zusammenhänge zwischen dem israelitischen Sabbat und den verwandten Erscheinungen des babylonischen Altertums sind kaum durchsichtiger geworden, soviel Mühe man sich auch fortwährend darum gegeben hat. Mahler schreibt dem Worte šabattu שַׁבָּת die Grundbedeutung „Zyklus" zu. יוֹם הַשַּׁבָּת = ûmu šabattu soll ursprünglich die Bezeichnung für den Vollmondstag, an dem der Mond seinen Kreislauf beendet hat (?), gewesen sein, später soll auch der Neumondstag, dann jeder Phasentag mit diesem Namen belegt worden sein, bis man schließlich von der Phasenbildung des Mondes ganz absah und die Siebenzahl als Basis einer Zeitperiode, der Woche, nahm, deren letzter Tag ebenfalls שַׁבָּת genannt ward. Hehn bringt das Wort mit sibittu „Fülle" zusammen. Dieses, von שׂבע „satt sein" herkommend (?!), soll den fertigen Zeitabschnitt bezeichnet haben, und da die Dauer einer Mondphase als solcher galt, soll sich sibittu als „Siebenzahl" ergeben haben. שַׁבָּת = šabattu aber ist nach Hehn als weibliche Qattalform von שׂבע ziemlich dasselbe wie sibittu, unter dem Schutze des a hat sich das in sibittu vor dem i in s gespitzte š erhalten. Das Zeitwort שָׁבַת ist nach Hehn denominiert von šabattu „Fülle" und bedeutet „Abschluß machen", die Bedeutung „ruhen" ist dazugekommen, weil der siebente, der Sabattag, Ruhetag ist. Hehn glaubt, daß die Siebenertage der babylonischen Hemerologien šabattu-Tage gewesen sind, die für die höheren Stände Trauertage waren, weil man an ihnen den Zorn der Götter versühnte, was damit zusammenhängt, daß die Sieben auch „Sühne- und Reinigungszahl" ist. In Israel sind die ursprünglich durch den Mond abgegrenzten Siebenperioden, die man hier sicher von jeher gekannt hat, der Ausgangspunkt der Sabbatfeier gewesen. Israel faßte jedoch den Abschluß der Siebenerperioden als Hinweis darauf, daß der Mensch die Arbeit einstellen solle, und gelangte zum Sabbat als Ruhetag mit freudig festlichem Charakter. — Meinhold verteidigt von neuem seine Aufstellung, daß Israel den Sabbat als Vollmondstag mit nach Kanaan gebracht hat, daß aber der Sabbat als nach je sieben Tagen wiederkehrender Ruhetag erst seit dem Exil aufgekommen sei. Indes reichen gewisse richtige Feststellungen über die Verschiedenheit der Bewertung der Sabbatfeier in der vorexilischen Literatur nicht aus, um es glaublich zu machen, geschweige denn zu beweisen, daß trotz Dekalog und Bundesbuch der Sabbat als der durch Arbeitseinstellung für Jahve zu heiligende Schlußtag der Woche so spätes Ursprungs sei. Greßmann macht dagegen mit Nachdruck geltend, daß der Schöpfungssabbat eine Vorstellung aus dem Altertum sein müsse, weil man in späterer Zeit nicht gewagt haben würde, die Ansicht aufzustellen, daß Gott sich am siebenten Tag der Schöpfungswoche ausgeruht habe wie ein Mensch nach der Arbeit. **Wilhelm Lotz.**

Sabbatharier. (2. Neuisraeliten). — A. Seymour, The Express, Containing the Life and Divine Writings of Ioanna Southcott, London 1909. **Hauck.**

Sacharja. — Zur Literatur: Flier, Zacharja 1—8, ThStK 1906, 296—299; Rothstein, Die Nachtgesichte des Sacharja (Heft 8 der Beiträge z. Wissenschaft d. AT.s, herausgegeben von Kittel). **Fr. Buhl.**

Sachsen, Bekehrung der. — Die von Hüffer in seinen Korveier Studien (s. 312, 34) über den Gang der Sachsenbekehrung, die Gründung der Bistümer und den angeblichen Frieden von Salz dargelegten Anschauungen dürfen als widerlegt gelten. Man vgl. besonders M. Tangl in den Beiträgen z. brandenb. u. preuß. Gesch., 1908 S. 370 ff. u. Archiv für Urkundenforschung II S. 193 ff. u. B. v. Simson, NA 32. Bd S. 27 ff., auch KG Deutschlands 2. Bd 3. Aufl. S. 375—424. Die bei den sächsischen Bistümern angegebene Literatur wiederhole ich hier nicht. Über das Strafgericht Karls bei Verden an der Aller v. Bippen, D. Z. für Gesch. W. 1. Bd S. 75 ff., D. Schäfer, HZ 78. Bd S. 18 ff.
Hauck.

Sachsen, Königreich, kirchlich-statistisch. — Literatur: Statistisches Jahrbuch für das Kgr. S., herausg. vom Kgl. S. Statist. Landesamt 1911. Bericht über den Zustand der Ev.-Luth. Landeskirche im Kgr. S., zusammengestellt für 1906—1910 vom Ev.-Luth. Landeskonsistorium. Handbuch der Kirchenstatistik nach dem Stande vom 1. Jan. 1910. Dresden, Ramming. Joh. Forberger, Moralstatistik des Kgr. S. 1912, Verlag des Ev. Bundes.

Nach der Volkszählung von 1910 hatte das Königreich Sachsen 4 806 661 Einwohner; darunter 4 501 510 Ev.-Lutherische; 2086 separierte Lutheraner; 16 531 Ev.-Reformierte; 233 872 Römisch-Katholische; 4140 Deutsch-Katholische; 466 Griechisch-Katholische; 17 587 Israeliten; 4913 religionslose Dissidenten.

Die konfessionelle Bewegung der Jahre 1906—1910 zeigte 7125 Austritte aus der Landeskirche und 5977 Eintritte in die Landeskirche; speziell 245 aus der Ev.-Luth. zur Röm.-Kathol. Kirche und 4884 von der Röm.-Kathol. zur Ev.-Luth. Kirche. Die meisten Austritte aus der Landeskirche kamen den Methodisten zustatten, die nach der letzten Volkszählung insgesamt 4837 betrugen, demnächst den Neuapostolischen, deren Zahl jetzt auf 3674 angegeben wird. Von neueren Sekten sind die Siebenten-Tags-Adventisten in der Mehrzahl der Ephorien lebhaft tätig, die Heilsarmee sucht durch planlose Mildtätigkeit in den Städten Boden zu gewinnen, die sogenannte „christliche Wissenschaft" übt trotz der Bemühungen von Damen aus aristokratischen Kreisen nur geringe Zugkraft aus.

Die für die ganze Landeskirche angeordneten Kirchenkollekten betrugen im Jahre 1910: für die äußere Mission 37 261, für die innere Mission 24 410, für die Bibelgesellschaft 23 966, für den allgemeinen Kirchenfonds 22 930, für den Gustav-Adolf-Verein 26 954, für die Ev. Deutschen im Ausland 21 361, für Mission unter Israel und Evangelisation des heiligen Landes 18 385, für inländische Kirchengemeinden 27 485 Mark.

Die Kommunikantenzahl ist, Stadt und Land zusammengerechnet, auf 36,8% gesunken. Tauf- und Trauverweigerungen sind selten, desto häufiger Verzögerungen. Die Selbstmordziffer Sachsens, wenn sie auch von der in thüringischen Staaten und in den Hansastädten übertroffen wird, wirkt nicht nur durch ihre Höhe (im Jahre 1910: 1458 Evangelische) sondern erst recht durch die Beteiligung ganz jugendlicher Menschen tief betrübend; an der Gesamtzahl sind in letzten Jahren verhältnismäßig etwas mehr Katholiken als Protestanten beteiligt.
D. **Dibelius.**

Sailer, Michael. — J. v. Müller, Jean Paul und Michael v. Sailer als Erzieher der deutschen Nation, München 1908. Ph. Kloß, J. M. Sailer als Moralphilosoph, Paderborn 1909 (Studien z. Philosophie u. Religion, herausg. von Stölzle, Heft 3). L. Radlmaier, J. M. Sailer als Pädagog (Beitr. z. Gesch. d. Erziehung u. d. Unterrichts in Bayern H. 10. 18. Beiheft z. MGDE), Berlin 1909. R. Stölzle, Joh. Mich. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen u. s. Berufung nach Ingolstadt, Kempten 1910. **Mirbt.**

Sakrament. — Ich machte zum Eingange meines Artikels darauf aufmerksam, daß der Sprachsinn von sacramentum und *μυστήριον* so deutlich ein verschiedener sei, daß es als ein Problem erscheinen müsse, wie die beiden Ausdrücke im kirchlichen Sprachgebrauch zu Äquivalenten werden konnten. Es werde wohl auch letztlich eine andere Sachanschauung von den gemeinten Größen im Osten und Westen und bei den nur in einem bestimmten Momente übereinstimmenden Ausdrücken liegen, ein römisch-kirchliches Sakrament sei wohl auch etwas anderes als ein griechisch-kirchliches „Mysterium". Das bewährt sich in der Tat. Nun hat der jüngere v. Soden eine Spezialuntersuchung des beiderseitigen Sprachgebrauchs anzustellen begonnen. Als eine erste Frucht hat er in ZntW XII, 1911, S. 188 ff. einen Aufsatz: „*Μυστήριον* und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche", veröffentlicht. Er widerspricht mir in gewissem Maße. Sein reichlich beigebrachtes Material ist sehr dankenswert. Ich kann speziell bei sacramentum seine Ausführungen nicht ganz überzeugend finden. **Kattenbusch.**

Sakramentalien. — F. Schmid, Die Sakramentalien der kathol. Kirche. In ihrer Eigenart beleuchtet. Brixen 1896. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA. 2 Bde, Freiburg 1909. In der Einleitung verbreitet sich der Verfasser über den Begriff, die Einsetzung, Wirkung und Wirkungsweise der Sakramentalien. **Hauck.**

Salbe. — Kulp, J., Die Salbung in religionsgeschichtlicher Bedeutung, in Glauben u. Wissen VI 221—228. — Steinmetzer, G., Das heilige Salböl des alten Bundes in Bibl. Zeitschr. VII 17—29. **R. Zehnpfund.**

Salböl. — S. 394 Z. 35 l. Pontificale st. Pontifikate.

Salomo, Oden, s. d. Nachtrag zu Pseudepigraphen, oben S. 375.

Salvian. — Ch. Sternberg, D. Christentum des 5. Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus v. Massilia. ThStK 1909 S. 29 ff., 163 ff. **Hauck.**

Salzburg, Erzbistum. — Der 2. Bd des Salzburger Urkundenbuchs, s. S. 407, 37, erschien 1910. Er enthält Urkunden von 790—1246. Germania pontificia s. repertorium privilegiorum et litterarum a Rom. pontificibus ante a. 1198 Germaniae ecclesiis . . concessorum cong. A. Brackmann. Vol. I. Provincia Salisburgensis Berlin 1911. Acta Salzburgo-Aquileiensia. 1. Bd Die Urkunden über die Beziehungen der päpstl. Kurie z. Prov. u. Diöz. Salzburg, bearb. v. A. Lang, Graz 1906. P. Lindner, Monasticon metropolis Salzburgensis antiquae. Verz. aller Äbte u. Pröpste der . . alten Kirchenprov. S., Kempten und Salzburg 1907 u. 08.

A. v. Wretschko, Zur Frage der Besetzung des erzbisch. Stuhles in Salzburg im MA. Mt der Gesellsch. f. Salzb. Landeskunde 47. Bd 1907 S. 189 ff. J. Doll, Die Anfänge der bair. Domkapitel, Beitr. z. Gesch. des Erzb. München NF 4. Bd S. 25 ff. K. Hübner, Die Archidiakonatseinteilung in d. ehemal. Diöz. Salzburg. Mt d. Gesellsch. f. Salzb. Landesk. 45. Bd 1905 S. 41 ff. Ders., Die Provinzialsynoden im EB. Salzb. bis z. Ende des 15. Jahrh. Deutsche Geschichtsbl. 10. Jahrg. 1909 S. 187 ff. F. Martin, Die kirchl. Vogtei im Erzst. Salzburg, Mt 46. Bd S. 337. H. Widmann, Geschichte Salzburgs 2 Bde, Gotha 1907 u. 09 (bis 1519). A. Brackmann, Stud. u. Vorarb. z. Germ. pontif. Berl. 1912. **Hauck.**

Sam, Konrad. — Lit. Gußmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses I 1, 498; I 2, 383. Cohrs, Mon. Germaniae paed. XXII 75 ff.; XXIII 252; XXXIX Kap. Reu, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600 1, 299 ff. Schieß, Briefwechsel der . . Blaurer 1. bes. S. 402 Frechts Bericht über Sams Ende. Ein Gutachten Sams über die Augsburgische Konfession gibt Gußmann I 2, 300.

Sam wurde am 5. Juni 1505 in Freiburg inskribiert (Mayer, Freiburger Matrikel 1, 164), in Tübingen am 8. Dezember 1509. (Hermelink, Matrikeln von Tübingen 1, 173). Ein Glaubensbekenntnis hat Ulm dem Kaiser in Augsburg nicht übergeben, aber eine Erklärung, in der sie die Änderung von Zeremonien in Ulm bestritten und sich auf ein künftiges Generalkonzil beriefen. Vgl. den Nachweis bei Gußmann I 1, 191, 505. **G. Bossert.**

Samaria. — Zur Ebene von el-machna Bd XVII 423 f. vgl. den Nachtrag zu Palästina o. S. 304, 32. — Die Kreuzfahrerkirche über dem Jakobsbrunnen bei nābulus wird jetzt von den Griechen neu gebaut (Quart. Statem. 1908, 248—253). — Zu Sichar vgl. Th. Zahn in NkZ Bd 19 (1908), 207—218. — Für den Ort Aphek 1 Sa 4, 1; 29, 1 (Jos 12, 18) habe ich unter Verwertung von Josephus, Bell. jud. II 19, 1 § 513 f. das heutige Dorf medschdel jābā an der Nordseite des wādi dēr ballūṭ bei seinem Austritt in die Ebene vorgeschlagen und in Verbindung damit sowohl den Weg, auf dem das israelitische Heer die heilige Lade in das Lager holte, als auch den Dauerlauf des Benjaminiten, der die Kunde von der Niederlage zuerst nach Silo brachte, besprochen (Mt u. Nachr. des DPV 1911, 33—44). Danach bestimmt sich selbstverständlich die Lage von Ebenezer 1 Sa 4, 1; 5, 1, unter dem hier wohl ein natürlicher Felsen im Berglande östlich von dem Orte dēr ballūṭ gemeint ist, wohl zu unterscheiden von dem durch Samuel aufgerichteten Malstein 1 Sa 7, 5 bis 14, der offenbar auch südlicher gesucht werden muß. Vgl. meine Beiträge zur Ortskunde Palästinas in Mt u. Nachr. des DPV 1912, 49—57 (auch separat). — Zu S. vgl. G. Dalman im Palästinajahrbuch II (1906), 27—43; III (1907), 7 f. Auf dem Boden der

alten Stadt S. hat die amerikanische Harvard-Universität in Cambridge (Mass.) anfangs durch Prof. David G. Lyon, später hauptsächlich durch Prof. George A. Reisner von 1908—1910 Ausgrabungen veranstaltet, die zu wichtigen Ergebnissen geführt haben. Auf dem Gipfel des Stadthügels fand man die Reste des herodianischen Tempels (Jos.,Ant. XV 8, 5; Bell. jud. I 21, 2), vor der stattlichen Treppe einen Altar und die Reste einer Kaiserstatue. Die bekannten runden Tortürme auf dem westlichen Abhang erwiesen sich als römische Arbeit; sie stehen auf viereckigen Türmen aus der griechischen Zeit, und diese erheben sich auf den Resten ihrer israelitischen Vorgänger. Auf der Ostseite des Hügels kam eine römische Basilika zutage, die mit dem Forum der Stadt des Herodes in Verbindung stand. Unter dem oben erwähnten Tempel stieß man auf die Reste von viel älteren Bauten, die wegen der in ihrer Schicht gemachten Kleinfunde als der Palast des Omri und Ahab angesehen werden. Man grub dort einerseits eine Alabastervase aus, die den Namen Osorkons II. von Ägypten, eines Zeitgenossen des Ahab, trägt, andererseits an 75 „Ostraka", beschriebene Scherben, deren Schrift große Ähnlichkeit mit der des Mesasteines und der Siloahinschrift besitzt. Die Scherben enthalten Nachrichten über Sendungen von Wein und Öl aus Landorten nach Samaria nebst Angabe des Eigentümers und des Jahres. Wir erhalten dadurch eine ziemlich große Anzahl von Eigennamen, die uns zum Teil schon aus dem AT bekannt sind. Die Angabe des Jahres — „im zehnten Jahre" usw., vermutlich nach dem Regierungsantritt des Königs, weist wohl darauf hin, daß es sich um jährliche Lieferungen, Abgaben handelt. Bis jetzt liegen nur erst vorläufige Mitteilungen über die Funde vor, nämlich in der Harvard Theological Review, Januar 1909, April 1910 und Januar 1911. Vgl. außerdem Revue Biblique 1909, 435—445; 1910, 113. 127 f.; 1911, 125—131. 290—293; ThLB 1911 Nr. 3; Mt u. Nachr. des DPV 1911, 22—28. — G. Hölscher bestimmt das Salim des Eusebius auf den tell er-ridghā südlich von bēsān, ZdPV Bd 33 (1910), 24 f. Da Enon bei Salim Jo 3, 23 allem Anschein nach in Judäa gesucht werden muß, so hat neuerdings Th. Zahn in der NkZ Bd 18 (1907), 593—608 auf den älteren Vorschlag (Ewald, Wieseler) zurückgegriffen, daß der von der LXX (Cod. Alex. und Lucian) zu Jos 15, 32 dargebotene Ortsname *Σελεειμ* zu vergleichen sei. Aber dieses Wort ist lediglich die griechische Umschrift für das hebräische schilḥīm (ε in gewissen Fällen statt eines hebräischen ḥ) und darf daher nicht als Name für ein Salim aufgefaßt werden. Benjamin W. Bacon findet die Lösung der Schwierigkeiten darin, daß Enon die Quellen bei ʿain el-fārʿa nordöstlich von nābulus bedeute, von denen ein Ort sālim 3 km entfernt liege, und daß der Name *Αἰνών* später nach Osten (ʿainūn) gewandert sei (Biblical World Bd 33, 1909, 223—238). — Für Abel Mehola schlägt G. Hölscher ZdPV Bd 33 (1910), 16 ff. die Ruine tell el-ḥammi vor, da sie genau 10 römische Meilen südlich von bēsān und an der alten Straße liege. — Das griechische Patriarchat in Jerusalem hat die südliche Hälfte der Trümmerstätte der römischen Stadt Cäsarea am Meer angekauft; die nördliche Hälfte gehört der türkischen Regierung. — Die Eschmunazarinschrift wird neuerdings erst in die griechische Zeit gesetzt; dann würde die Stadt Dor samt der Küste bis Joppe auch erst in dieser Periode, nicht schon in der persischen, an die Sidonier gekommen sein. **Guthe.**

Samaritaner. — Die bedeutendste neuere Arbeit über die Samaritaner lieferte J. A. Montgomery, The Samaritans, the earliest jewish sect, Philadelphia 1907 (mit vollständiger Bibliographie bis 1906). Gegenüber der noch von E. Kautzsch (PRE³ XVII 430) verfochtenen, aber kaum haltbaren Ansicht von der Entstehung des Samaritanertums betont er — nach dem Vorgang anderer (vgl. G. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenist. Zeit, 1902 S. 37 ff.), daß die samaritanische Gemeinde eine auf dem Boden des nachexilischen Judentums erwachsene und später von ihm losgelöste jüdische Sekte ist, die demnach weder aus der nordisraelitischen Volksreligion noch aus dem in Samaria durch die Assyrer angesiedelten Kolonistentum hervorgegangen ist. (Zu den Kulten im vorexilischen Samaria vgl. Am 5, 26; 8, 14: l. בַּאֲשִׁמַת שֹׁמְרֹן nach 2. Kg 17, 30.) Die völlige Scheidung von Judentum und Samaritanertum erfolgte erst nach der Schlußredaktion des Pentateuchs, d. h. nach 400, vermutlich zu Alexanders Zeit. Gegenüber der landläufigen Annahme, daß Neh 13, 28 ff. von diesem Schisma erzählen, betonen C. Steuernagel (Allg. Einl. in den Hexateuch, 1900 S. 276), G. Hölscher (a. a. O.), (vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums, 1906 ² S. 165 f.), daß Josephus in ant. XI 7, 2. 8, 2 ff., bzw. seine hellenistische Quelle (Hölscher) die tatsächlich um 330 erfolgte Vertreibung des Manasse irrtümlich mit Neh 13, 28 ff. kombiniert habe. Weitere Untersuchungen bei S. J. Rubinstein, Zur Geschichte der Entstehung der samaritanischen Gemeinde (Inaug.-Diss. Bonn) 1907; J. W. Rothstein, Juden und Samaritaner

(Beitr. zur Wiss. vom AT von R. Kittel, Heft 3) 1908; C. F. Lehmann-Haupt, Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911 S. 173; W. Staerk, Alte und neue aramäische Papyri, 1912 S. 271 (Kleine Texte von H. Lietzmann Nr. 94). Radikale Urteile bei G. Jahn, Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja, 1909 S. 174—176.

Zu den „Sidoniern" in Sichem Jos. ant. XI 8, 6 vgl. die Sidonier in Marissa (H. Thiersch in: Archäol. Anzeiger 1908, 3 S. 411). Über Samaritaner in Ägypten vgl. E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III ³ 1898 S. 24 f.; in Athen, Rom u. a. ebenda S. 27, 36; über hellenistische samaritanische Schriftsteller ebenda S. 359, 372 f.

Die Neugründung der Flavier Flavia Neapolis (heute nāblus) liegt nicht an der Stelle des alten Sichem (vgl. darüber G. Hölscher, ZDPV 1910 S. 98 ff.), sondern westlich davon auf dem Bergsattel, den die Einheimischen *Μαβαρθα* (מעברתא = Paß) Jos. bell. jud. IV 8, 1 bzw. Mamortha Plinius hist. nat. V 13 nannten.

Über die heutigen Samaritaner gaben neue Kunde: W. E. Barton, The Samaritan Messiah (The Open Court, 1907 S. 528—538); Ders., The Samaritan Passover (ib. 1908 S. 193—215); Jacob, Son of Aaron, High Priest of the Samaritans, The Messianic Hope of the Samaritans, with an introduction of W. E. Barton (ib. 1907 S. 272—296); Ders., Mount Garizim, the one true Sanctuary, transl. from the Arabic by Abd. b. Kori, 1907 (BS 489—518); Ders., The Samaritan Sabbath; Circumcision among the Samaritans, 1908 (ib. 430—444, 694—710); M. Gaster, The Chain of the Samaritan High Priests (Journal of Royal Asiatic Society 1909, 393); Ders., Die Ketubbah bei den Samaritanern (Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Jud., 1910); H. M. Wiemer, Samaritan-Septuagint-Massoretic text (The Expositor 8. Ser. Vol. 2 Nr. 9 Sept. 1911).

A. Merx, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner (Beih. zur ZatW XVII 1909) veröffentlichte mit Übersetzung vier vom Messias handelnde samaritanische Schriftstücke.

M. Gaster gab 1908 (in ZdMG 1908 S. 209—279, 494—549) eine samaritanische Rezension des hebräischen Josuabuches heraus, in der Meinung, eine alte Handschrift entdeckt zu haben; sie erwies sich indes als modernes Fabrikat. Vgl. dazu G. Dalman, Zum samaritanischen Buch Josua (ThLZ 1908 Nr. 33 Sp. 553), S. Fränkel, Das Buch Josua bei den Samaritanern (ebenda Sp. 481—483); P. Kahle, Zum hebr. Buch Josua der Samaritaner (ZdmG 1908 S. 550 f.); A. S. Yahuda, Über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches, 1908; Ders., Zum samarit. Josua, eine Erklärung (ZdmG 1908 S. 754).

Zur Zeitrechnung der Samaritaner vgl. F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie II: Zeitrechnung der Juden, Naturvölker sowie der Griechen und Römer, 1911. **Hölscher.**

Samuel, der Prophet. — S. 446, 35 ff. Mizpa, wohin der Prophet Samuel das Volk Israel zusammenzurufen pflegte, ist das heutige nebi semwîl, 1³/₄ Stunden nördlich von Jerusalem, ein die Umgebung weithin beherrschender Ort, welcher nach seinem angeblich hier befindlichen Grabe den Namen hat. Zwar sind neuerdings A. Alt im Palästinajahrbuch 1911 S. 46 ff. und Eberh. Baumann ZdPV 34 (1911), 119 ff. zu einer abweichenden Plazierung von Mizpa gekommen, allein, wie Sellin, Zur Einleitung in das AT, Leipzig 1912, mit Recht urteilt, ohne zureichenden Grund. Auch die dabei erörterte Stelle 1 Mak 3, 46 spricht stark für die Identität mit nebi semwîl, ebenso die unmittelbare Nähe von Gibeon. **v. Orelli †.**

Samuelis, Bücher. — S. 451, 25 ff. Die Quelle 2 Sa 9—20; 1 Kg 1. 2 lassen Duhm, Budde, Sellin vielmehr vom Priester Ebjathar verfaßt sein, der von Salomo nach Anathot verbannt wurde. Cornill, Budde, Sellin identifizieren diese Quelle mit der Pentateuchquelle J. Sellin schließt daraus, daß die ganze jahvistische Schrift unter Salomo abgeschlossen worden sei. Auch die Pentateuchquelle E hätte nach Sellin im Samuelbuch eine Fortsetzung gefunden, aber eine sekundäre, da sie ursprünglich schon Jos 24 schloß. Doch herrscht in diesen Fragen noch keineswegs Übereinstimmung. Vgl. auch Caspari, Literarische Art und historischer Wert von 2 Sa 15—20 ThStK 1909 S. 317 ff. **v. Orelli †.**

Sanktion, pragmatische. — 2. Die pragm. Sankt. v. Bourges 1438. — N. Valois, Histoire de la pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII. Paris 1906. J. Haller, Die pragm. Sankt. v. Bourges, HZ 103. Bd 1909 S. 1 ff. **Hauck.**

Sarcerius, Erasmus. — Zur Literatur: N. Paulus, Über Sarcerius' Intoleranz u. Ketzerverfolgung in Wissensch. Beilage zur Germania 1910 Nr. 44. — Über den 1550 neu bearbeiteten Katechismus des Sarcerius: Reu, Quellen z. Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, 98 ff.

— S. im März 1540 in Schmalkalden, vgl. ZhTh 1861, 637. — Die englische Übersetzung seiner Loci aliquot communes hat den Titel Comon places of scripture ordrely and after a compendious forme of teaching — by R. Taverner, London 1538. — Über eine Predigt, die er im Januar 1549 in Annaberg hielt, vgl. Cod. Goth. B 16, 948 ff.; sie bejahte die Frage An liceat fugere persecutionem. — Am 20. August 1549 erfolgte die Konfirmation seiner Berufung zum Pfarrer an St. Thomas in Leipzig durch das Merseburger Konsistorium, vgl. Flemming, Die erste Visitation im Hochstift Merseburg S. 146 (Sep.-Abdr. aus Z. f. sächs. KG). — Ein Brief des S. an Marbach vom 6. Sept. 1551 in Fecht, Supplem. 24 ff. — Nach Moibans Tode (16. Jan. 1554) schlug ihn noch Melanchthon als dessen Nachfolger in Breslau vor: Flemming, Melanchthon-Briefe 49. **Kawerau.**

Sarpi, Paul. — Neue Briefe von P. Sarpi (1608—1616). Nach den im fürstl. Dohnaschen Archiv aufgefundenen Originalen hrsg. v. K. Benrath, Leipzig 1909. G. Rein, P. Sarpi u. die Protestanten. Ein Beitrag z. Geschichte der Ref.-Bewegung in Venedig im Anfang des 17. Jahrhunderts. Helsingfors 1904. Ehses, Hat P. Sarpi für seine Geschichte des Konzils von Trient aus Quellen geschöpft, die jetzt nicht mehr fließen? HJG 26. Bd 1905 S. 299 ff.; ders., Nochmals P. Sarpi als Geschichtsquelle. Das. 27. Bd S. 66 ff. **Hauck.**

Sattler, Michael. — Lit. W. Köhler, Brüderlich Vereinigung etzlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend. Item ein Sendbrief Michael Sattlers an eine Gemeine Gottes samt seinem Martyrium (1527). Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation 2. Bd 3. Heft S. 277—337. Bibliotheca reformatoria Neerlandica 2, 62—69. R. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer, Berlin 1903. Hulshof, Geschiednis van de doopgezinden te Straatsburg van 1527 tot 1557. (Amsterdam 1905) S. 24 ff. Anshelm, Val., Bernische Chronik, herausgegeben vom historischen Verein zu Bern 5, 185, 186.

Anshelm, dessen Gattin aus Staufen im Breisgau stammte, also eine Landsmännin Sattlers war, hat gute Nachrichten über Sattler und seine Frau. Nach ihm war Sattler vor seinem Austritt aus dem Kloster Prior in S. Peter. Das stimmt zu der höhnischen Frage der Richter vor dem Endurteil in Rottenburg, warum er nicht ein Herr geblieben sei im Kloster, worauf Sattler antwortete: Nach dem Fleisch wär ich ein Herr, es ist aber besser so. Anshelm nennt Sattler einen wohlgelehrten, frommen Prädikanten. Seine Gattin war nach Anshelm eine Begine, „ein so künstliches, wohlgeschicktes Fraule", daß des kaiserlichen Statthalters Frau, die Gräfin von Hechingen — gemeint ist die Gemahlin des Landeshauptmanns Graf Joachim von Zollern — sich daran machte, sie von ihrem Bekenntnis abzubringen und sie am Leben und bei ihrem Hof zu erhalten. Sie erklärte aber, sie wolle ihrem Herrn Jesu Krone und ihrem christlichen Mann die versprochene Treue halten, und ließ sich — nach Anshelm am 8. Tag nach ihres Gatten Tod — mutig im Neckar ertränken und wäre lieber mit ihrem Mann ins Feuer gegangen. Joh. Schlegel aus Ravensburg, welcher auch Sattlers Martyrium beschrieb, war Mantels Nachfolger in Elly (s. Mantel ob. S. 59), zuvor aber Chorherr auf dem Zürichberg, dann Prädikant in Dübendorf, dann im Berner Gebiet, endlich in Höngg und Otelfingen bei Zürich. **G. Bossert.**

Savonarola, Hieronymus. — H. Lucas, Savonarola, 2. ed. London u. New-York 1906; W. H. Crawford, Gir. S., Cincinnati 1907; Sautter, S., réformateur moral, Thèse (Montauban) 1907; Schnitzer, M. Lindener Fälscher, nicht Übersetzer savonar. Predigten (Festgabe f. Knöpfler) München 1907; vgl. Walters Besprechung im ThLB 28, Sp. 54—57; Bergmann, Savonarola, En munkhistoria berätad af m. Guidont. Vespucci, Stockholm 1909.
S. 507 Z. 60 l. Jahre st. Monat. **Benrath.**

Schatzung. — Deißmann, Licht vom Osten, 2. A. Tübing. 1909, S. 201 f. W. Weber, Der Census des Quirinius nach Josephus, ZntW 10, 1909, 307—319.
S. 531 Z. 33 l. 90 st. 88.
S. 534 Z. 41 l. 37 st. 57. **Windisch.**

Scheffler, Johann. — Des Angelus Silesius cherubinischer Wandersmann. Nach der Ausgabe letzter Hand von 1675 neu herausgegeb. von W. Bölsche. Jena 1905. **Hauck.**

Schell, Herman, gest. am 31. Mai 1906. — Schriften Schells: Die Einheit des Seelenlebens nach Aristoteles, 1873. Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1884. Katholische Dogmatik (4 Bde), 1889—93. Gott und Geist (2 Bde), 1895—96. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, 7. Aufl. 1899. Die neue Zeit und der alte Glaube, 2. Aufl. 1898. Theologie und Universität, 1897. Das Problem des Geistes, 2. Aufl. 1897. Religion und Offenbarung, 3. Aufl. 1907. Christus, 17. Tausend 1906. Jahve und Christus, 2. Aufl. 1907. Aus einer Fülle kleinerer Gelegenheitsschriften gab Hennemann eine Auslese in „Herman Schells kleinere Schriften" (1908) heraus.

Literatur: Commer, E., Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus, 2. Aufl. 1908. Hennemann, Commers Briefe an Schell 1907. Kiefl, Das Dogma von der Ewigkeit der Hölle gegenüber den modernen Problemen der Theodizee, 1905. Kiefl, Herman Schell, 2. Aufl. 1907. Kiefl, Die Stellung der Kirche zur Theologie von Herman Schell, 1908. Hennemann, Widerrufe Schells, 1908.

H. Schell, Professor der Apologetik und vergleichenden Religionswissenschaft an der Universität Würzburg, einer der größten katholischen Theologen der Neuzeit, ist am 28. Februar 1850 in Freiburg i. B. geboren. Er wurde Ende der sechziger Jahre Schüler des damaligen Privatdozenten Franz Bretano in Würzburg und von diesem in die Aristotelesforschung eingeführt. Mit einer Aristotelesstudie promovierte er 1873 in Freiburg i. B. in der Philosophie. 1879—81 machte er Studien am deutschen Nationalhospiz „Anima" in Rom und sammelte die Materialien zu einem Aufsehen erregenden Werke über das Wirken des dreieinigen Gottes, welches grundlegend für die Richtung und den Erfolg seiner Lebensarbeit wurde. Namentlich die Schätze der griechischen Patristik suchte er in diesem Werke für das trinitarische Problem flüssig zu machen und, ohne direkte Belastung der Arbeit mit polemischen Auseinandersetzungen, dem modern philosophischen Denken mit vertrauter und sympathischer Würdigung seiner Probleme und Zweifel ein strahlendes Bild des christlichen Gottesideals vor Augen zu stellen. Nachdem 1883 die katholische Fakultät in Tübingen ihm den theologischen Doktorgrad verliehen hatte, wurde er 1884 als Pfarrverweser in Marktheidenfeld zum außerordentlichen Professor an der theologischen Fakultät in Würzburg ernannt, 1888 zum Ordinarius daselbst befördert.

Die Würzburger theologische Fakultät stand damals auf der Höhe ihres Ruhmes, die sie durch Männer streng scholastischer Richtung wie Denzinger, Hettinger und Hergenröther erreicht hatte. Mit Herman Schell trat eine moderne Richtung in die Fakultät ein. Mit einer faszinierenden Lehr- und Rednergabe und einem tiefgründenden, spekulativen Talente ausgestattet warf sich Schell auf die Probleme, welche der katholischen Theologie aus ihrer Eingliederung in den Organismus der deutschen Universitäten und aus dem modernen Wissenschaftsbetrieb überhaupt, besonders aber aus der gewaltigen Gedankenarbeit der neueren deutschen Philosophie erwuchsen. In einer ungewöhnlich ausgedehnten und intensiven schriftstellerischen Tätigkeit suchte er das katholische Dogma in die Perspektiven der modernen Fragestellungen zu rücken und gegen die philosophischen Einwendungen durch neue, scharfsinnige Begründung zu verteidigen. Er folgte dabei namentlich den Bewegungen, welche das philosophische Wissen der letzten Generation in Eduard von Hartmann nahm, einerseits, weil Hartmanns System ihm als der konsequenteste Ausläufer der Gedankenentwicklung seit Kant erschien, andererseits, weil kaum ein anderer so tief wie Hartmann eine Synthese des Zeitwissens mit dem Grundgedanken der deutschen Spekulation erstrebte, besonders aber, weil kein neuerer Denker so scharf wie Hartmann die Spitze der modernen Gedankenbewegung gegen die Fundamente des Christentums zurichtete, indem er im Anschluß an das „Testament" von D. F. Strauß (1872) die neuere deutsche Theologie als unchristlich zu erweisen suchte und (1880) die „Krisis des Christentums" proklamierte. Den christlichen Monotheismus suchte Hartmann als „Monosatanismus" darzustellen durch scharfe Zuspitzung der uralten Probleme der Theodizee und besonders der Frage nach der Ewigkeit der Hölle.

Unter diesen Auspizien stand Schells Lebensarbeit. Der Zweifel der neueren Aristotelesforschung an dem theistischen Charakter des aristotelischen Gottesbegriffes führte ihn zu Plato zurück. Der Einschränkung des Kausalitätsgesetzes auf das Gebiet der Sinnlichkeit durch Kant setzte er eine schrankenlose Ausdehnung dieses Gesetzes entgegen. Er wollte nicht, wie Schopenhauer dem Theismus vorwarf, den Gaul des Kausalitätsgesetzes vor der Station „Gott" ausspannen, sondern stellte den Gottesbegriff selbst in dieses Gesetz hinein, indem er mit der platonischen Schule Gott als Ursache seiner selbst erklärte. Bekanntlich bildet dieser Begriff der positiven Aseität oder Selbstursächlichkeit Gottes auch bei protestantischen Theologen wie Frank und Dorner den Grundbegriff ihrer spekulativen Systeme. Der erste Vertreter dieses Begriffes war in der neueren Philosophie Deskartes,

dann Spinoza. Schell unterscheidet sich aber scharf von Spinoza, der eine Fortentwicklung des göttlichen Wesens zu immer größerer Vollkommenheit annahm; Schell lehrte vielmehr eine ewige Vollkommenheit des göttlichen Wesens (actus purissimus), faßte aber dieses Wesen nicht mit Aristoteles als ewige Ruhe, sondern mit Plato als ewige Selbsttat.

Von diesem Gesichtspunkte aus suchte Schell das katholische Dogmengebäude neu zu fundamentieren. Die positiven Sätze des Dogmas wollte er sämtlich festhalten; nur die spekulative Begründung derselben wollte er auf eine neue Basis stellen. Die in glänzender Form auf allen Gebieten der religiösen Frage von Schell aufgeführte Gedankenarbeit löste großen Enthusiasmus auf der einen, heftigen Widerstand auf der anderen Seite aus. Die Neuheit und Kühnheit der Ideen, die Schwierigkeit und Sublimität der von ihm mit Vorliebe behandelten höchsten Probleme, um welche sich der Streit der katholischen Schulen seit 600 Jahren bewegt, besonders aber in manchen Fragen eine scharfe Bekämpfung der traditionellen Theologie und ein geflissentliches Offenlassen weitausschauender, für das Dogma zweifellos gefährlicher Perspektiven: alldas wirkte zusammen, um bei dem unstreitig hervorragenden, geistigen Gehalt der Schellschen Schriften eine Bewegung von solcher Intensität auf theologischem Gebiete hervorzurufen, wie sie die neuere Zeit im Katholizismus jedenfalls seit der Infallibilitätsfrage nicht mehr erlebt hatte. Die ganze gebildete Welt, nicht bloß in Europa, sondern darüber hinaus wurde in das lebhafteste Interesse für die Ideen Schells hineingezogen.

Besonders war dies der Fall, seitdem Schell 1896 zum ersten Rektor der neuen, prächtigen Universität in Würzburg gewählt worden war, für welche er die stolze, einigende Aufschrift gefunden hatte: „Veritati“. Am 28. Oktober 1896 weihte er die neue Heimstätte der Alma Julia, welcher das künstlerisch denkwürdige Gebäude ihres fürstbischöflichen Stifters längst zu eng geworden war, mit einer geistvollen Rede über „Theologie und Universität“ ein. Er bewies mit dieser Rede, daß die Theologie noch fähig sei, den Gesamtorganismus des modernen Wissens zu repräsentieren. Er war dazu imstande, weil gerade seine Gelehrten- und Forscherarbeit in erster Linie durch die Impulse bestimmt war, die sie durch lebendige Verbindung mit einer modernen Universität, dem Brennpunkte und Läuterungsherde aller geistigen Bestrebungen der Zeit, erhielt.

Im Jahre seines Rektorats verfaßte Schell zwei kleine Schriften, welche rasch ihren Rundgang durch alle Länder machten und weit mehr als seine großen, gedankenreichen Werke Veranlassung wurden, daß er der bestgelobte und bestgehaßte katholische Denker der Neuzeit geworden ist. („Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts“ und „Die neue Zeit und der alte Glaube“.) Das Jahr 1896 hatte den Katholiken Deutschlands zum ersten Male den statistischen Nachweis einer bedenklichen Minorität im wissenschaftlichen Wettstreit der Gegenwart gebracht. Schell entrollte nun in den genannten Schriften ein Programm, um dem Katholizismus die verlorenen Positionen im Geistesleben der Völker zurückzuerobern und ihm zur Vollentfaltung der in seinem Schoße ruhenden Kräfte zu verhelfen. Die in jahrelangem, tiefem Studium in ihm ausgereiften Wissenschaftsideale versuchte er mit einem kühnen Wurfe in die Öffentlichkeit zu bringen. Im sensationslüsternen Strohhaufen der Tageskritik zündete aber das, was er gegen herrschende Mißstände vorbringen zu müssen glaubte, mehr als das wirklich Wertvolle, das er zu einem gesunden Fortschritte geltend zu machen bemüht war. Wohin Schells epochemachende Geistestaten nicht gedrungen waren, da wurde jetzt angesichts seines Fortschrittsprogramms sein Name genannt. Auch minderwertige Richtungen im Katholizismus, wie der sog. Reformkatholizismus, verstanden Schells weit höher gerichtetes Ideal für ihre Zwecke auszunützen. So wurde die Öffentlichkeit über seine eigenen Absichten vielfach irregeleitet.

Am 15. Dezember 1898 verurteilte die Inderkongregation mehrere von den Hauptschriften Schells. Schell leistete am 1. März 1899 die Unterwerfung unter das Dekret in der üblichen Form. Er fügte die Erklärung bei, daß dieser Loyalitätsakt ihn nicht in Widerspruch mit der göttlichen Pflicht der erkannten Wahrheit bringe, weil ja damals ihm noch nicht bekannt war, ob die Indizierung aus sachlichen Gründen oder aus formalen oder Opportunitätsgründen erfolgt sei, und weil deshalb die Unterwerfung unter ein Inderdekret nicht einen eigentlichen Widerruf einschließt. Trotzdem wurde dieser Akt Schells von Freund und Feind mißdeutet, ja in manchen uneingeweihten Kreisen ihm als Selbstvernichtung angerechnet. Die wissenschaftlich gerechte Würdigung der Sachlage seitens der protestantischen Theologen Hegler und Werner sticht vorteilhaft gegen die übrigen kritischen Kundgebungen ab. Schells geistiges Lebenswerk hatte nur einen Sinn auf den Grundlagen des katholischen Kirchenprinzips. Sich außerhalb der Kirche zu stellen, konnte ihm deshalb nicht in den Sinn kommen.

Die an den Akt der Indizierung sich anschließenden Kämpfe ließen Schell nicht mehr zur Ruhe kommen. Entstellungen seiner edelsten Absichten, Mißverständnisse, falsche Anschuldigungen nahmen kein Ende mehr. Schell war dem stumpfen Richtschwerte anonymer Zeitungstheologen und des Broschürendilettantismus ausgeliefert. Das hemmte und zerbröckelte seine Schaffenskraft, welche bisher auf die idealen Höhen eines einzigartigen Wissenschaftsbetriebes wie unverwüstlich erschienen war. Am 31. Mai 1906 erlag Schell, während eines Gewitters heimeilend, einem Herzschlag. Sein tragischer Tod löste abermals die lebhaftesten Sympathien für ihn aus. Eine große Zahl hervorragender Katholiken erließ einen Aufruf zur Errichtung eines Grabdenkmals, darunter Bischof von Henle von Regensburg und Erzbischof v. Abert von Bamberg. Der Theologieprofessor Ernst Commer in Wien, der zu Lebzeiten Schells dessen Theologie in Briefen maßlos gelobt hatte, schrieb in Form einer Kritik an Merkles Leichenrede auf Schell jetzt eine wissenschaftlich wertlose Broschüre, worin er nachzuweisen suchte, daß das Denkmal für Schell als Demonstration gegen die Kirche beabsichtigt sei, und daß Schell das Haupt einer geheimen Verschwörung gegen Rom gewesen sei. Der Apostolische Stuhl erließ am 14. Juni 1907 ein Schreiben an Commer, worin das Vorgehen Roms gegen Schell als gerechtfertigt erklärt, aber unter energischer Abweisung von Schells Irrtümern sein edler Charakter warm gelobt wurde. Auf die Beschwerde des Denkmalkomitees gegen Commers Darstellung erkannte der Heilige Stuhl durch Schreiben vom 27. Juli 1907 die pietätvolle Absicht der Unterzeichner des Denkmalsaufrufes an. Das Denkmal, eine gelungene Bronzebüste mit einfachem Überbau aus Granit, ist ein Werk Seeböcks und wurde am 18. Juli 1908 enthüllt.

F. X. Kiefl.

Schenkel, Daniel. — S. 555 Z. 40. Herr Pfarrer Kündig schreibt zur Berichtigung des hier Gesagten: Schenkel war nicht Mitglied eines Jägerbataillons, sondern er nahm als Mitglied eines kleinen Korps von Studenten und Gymnasiasten an einigen, vielleicht 4—5 Ausmärschen der Stadtmiliz gegen die Landschaft teil während der Wirren, die sich durch 2½ Jahre hinzogen. Das Korps ist meines Wissens nur einmal ins Gefecht gekommen, ohne eigentlich einzugreifen und Verluste zu erleiden.

S. 555 Z. 35 l. Dägerlen st. Döperlin. **Gaß †.**

Schiffahrt. — Zu den Patäken des Herodot III 37 vgl. Bd XVIII 297, 9. — Zur Beteiligung der Daniter an der Sch. vgl. die Kommentare zum Richterbuch von G. L. Studer (1835) 153 f. und von K. Budde (1897) 46, nach denen es sich Ri 5, 17 um Bewohner von Lais = Dan handelt, die bei den Phöniziern Schiffsdienste nahmen. — J. Dahse hat, übereinstimmend mit der Annahme, daß für die 1. Kg 10, 22 genannten Waren auch Westafrika in Betracht komme (Bd XVII 572, 28), nachzuweisen versucht, daß die Tharsisschiffe der Phönizier und Salomos ihr Gold von der sog. Goldküste Westafrikas geholt hätten. Er bringt in der Tat teils aus alten Nachrichten, teils aus dem Kulturstand der westafrikanischen Völker vieles bei, das zugunsten alter Verbindungen zwischen dem vorderen Orient und Westafrika spricht, und hat die Auffassung, daß es sich im AT um zwei Goldländer Salomos handelt, genauer bestimmt. Wenn er aber mit Berufung auf Fürst, Hebräisches Lexikon, meint, auch den hebräischen Namen der Goldküste in dem Worte Uphas (= Goldküste) Jer 10, 9; Da 10, 5 gefunden zu haben, so ist das ein Irrtum; die Autorität von Fürst vermag den fehlenden Beweis dafür nicht zu ersetzen. Zu dem Versuch, das Ophir des AT.s den 1871 von Mauch wieder entdeckten Ruinen von Simbabwe (Simbabye) in Südafrika gleichzusetzen, vgl. das Bd XIV 403 f. unter Ophir Gesagte. (S. Zeitschrift für Ethnologie, 1911: Ein zweites Goldland Salomos. Von Pf. Joh. Dahse.) — Nach der Ausgabe des Josephus von B. Niese, Bell. jud. II 21, 8 § 635 betrug die Anzahl der von Josephus gegen Tiberias aufgebotenen Schiffe 330 (nicht 230). — S. 568, 54 l. 1 Kg 9, 26 f. statt 2 Kg 9, 26 f.; S. 569, 49 l. מַלָּח statt מַלָּה.

Guthe.

Schisma. — S. 576 Z. 34 l. conc. Antioch. v. 341 st. 141.
S. 576 Z. 35 l. *ἴδιον* st. *ἰδιόν*.

Schleiermacher, Friedr. — Seitdem Kirn seinen A. über Schleiermacher schrieb, Herbst 1905, ist die Beschäftigung mit der Persönlichkeit und den Anschauungen des großen Theologen immer lebhafter und eindringender geworden. Seine Anschauungen sind, mehr als es in der Zeit der Vorherrschaft der Ritschlschen Theologie der Fall war, wieder ein Moment im Entwicklungsgang der Theologie der Gegenwart. Dementsprechend ist die hier anzuführende Literatur der letzten Jahre ungewöhnlich umfänglich.

1. Neue Ausgaben. Glaubenslehre. Krit. Ausgabe. Erste Abt. Einleitung v. C. Stange. Lpz. 1910. Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke. Neu hrsg. v. H. Mulert. Gießen 1908. Kurze Darstellung des theolog. Studiums. Krit. Ausg. mit Einleitung v. H. Scholz. Lpz. 1910. Weihnachtsfeier. Krit. Ausg. mit Einleitung v. H. Mulert. Lpz. 1908. Abhandlungen gelesen in der Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. O. Braun. Lpz. 1911. Grundlinien einer Kritit der bisherigen Sittenlehre, hrsg. v. O. Braun. Lpz. 1911. Predigten über den christlichen Hausstand, hrsg. v. J. Bauer. Lpz. 1911. Über Freundschaft, Liebe u. Ehe. Eine Auswahl aus Sch.s Briefen, Schriften u. Reden. Halle 1910 (Bibl. der Gesamtlit. 2187—2190). Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität. Mit einer Einleitung hrsg. v. E. Spranger. Lpz. 1910. — Werke, Auswahl in 4 Bdn. Hrsg. u. eingel. v. O. Braun u. J. Bauer. Lpz. 1910. — Ungedruckte Predigten aus den Jahren 1820—28. Mit Einleitung und einem Anhang ungedruckter Briefe hrsg. v. J. Bauer. Lpz. 1909.

2. Zur Biographie. J. Bauer, Neue Briefe Sch.s aus der Jugendzeit, ZKG 31. Bd 1910 S. 587. E. R. Meyer, Sch.s u. v. Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeinde. Lpz. 1905. Sch. u. seine Lieben. Nach Originalbriefen der H. Herz. Mgdb. 1910. Aus Schl.s Hause. Jugenderinnerungen seines Stiefsohnes E. v. Willich. Berlin 1909. F. Arnold, Sch.s Anteil an der preußischen Volkserhebung v. 1813. Breslauer Rektoratsrede. 1912. **Hauck.**

Die Berufung Schleiermachers nach Halle im J. 1804 ist S. 597 Absatz 5 mit Worten dargestellt worden, die kein richtiges Bild der Sachlage geben. Es handelte sich zunächst und zuerst um die Gewinnung Schl.s für das neuzubegründende Amt eines Universitätspredigers. Die außerordentliche Professur für Theologie und Philosophie stand in zweiter Linie. Ich darf auf mein Buch verweisen: Der akademische Gottesdienst und der Kampf um die Schulkirche in Halle a. S. H. a. S. Verl. v. M. Niemeyer 1909, bes. S. 109—133. Die Berufungsurkunde in den Anlagen (1906 besonders als Osterprogramm gedr.) S. 57 ff. (XII H). — Zur „erbetenen Entlassung" (Kirn S. 597, 6) vgl. in den Anlagen S. 47 Stück XII C (bisher ungedruckter Brief Schl.s) u. D (S. 49). **Hering.**

3. Zur Theologie und Philosophie. J. Hoyer, Sch.s Erkenntnistheorie in ihrem Verhältnis zur Erkenntnistheorie Kants. Lpz. Diss. 1905. R. Schütz, Die Prinzipien der Philosophie Sch.s Berl. Diss. 1908. G. Wehrung, Die philos. theolog. Methode Sch.s Göttingen 1911. Ders., D. geschichtsphilos. Standpunkt Sch.s zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Stuttg. 1907. F. Mulert, Schleiermacherstudien. 1. Sch.s geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie. Gießen 1907. H. Süskind, Christentum u. Geschichte bei Sch. Die geschichtsphilosoph. Grundlagen der Sch.schen Theologie. Tübingen 1911. Ders., Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Sch.s System. Tüb. 1909. H. Scholz, Christentum u. Wissenschaft in Sch.s Glaubenslehre. Berl. 1909. G. Romig, Die Gesinnung nach d. Lehre Sch.s. Progr. München 1908. L. Victor, Sch.s Auffassung v. Freundschaft, Liebe u. Ehe in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte. Erl. Diss. 1909. R. Wickert, Die Pädagogik Sch.s in ihrem Verhältnis zu seiner Ethik. Lpz. 1907.

4. Zur Beurteilung. Sch. der Philosoph des Glaubens. Sechs Aufsätze von E. Tröltsch, A. Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck, M. Rade. Berl. 1910. J. Vahlen, Über Leibniz u. Sch. SBA 1909 S. 849. J. Bauer, Sch. als patriot. Prediger. Gießen 1908. J. Smend, Die polit. Predigten Sch.s 1806—08. Straßb. 1906. H. Westerburg, Sch. als Mann der Wissenschaft, als Christ u. Patriot. Eine Einführung in das Verständnis seiner Persönlichkeit. Gött. 1911. **Hauck.**

Schlüsselgewalt. — S. 630 Z. 5 l. 1009 st. 1109.

Schmid, Heinrich Friedrich Ferdinand. — Charl. Schmid, Briefe von J. Chr. K. v. Hofmann an Heinrich Schmid. Lpz. 1910. Briefe von Heinr. Schmid an J. Chr. K. Hofmann, Beiträge z. bayr. KG 1910 S. 70 ff., 125 ff., 183 ff. **Hauck.**

Schmidt, Karl. — S. 658 Z. 31 l. 1885 st. 1888.

Schnepff, Erhard. — Lit. Schieß, Briefwechsel der . . Blaurer Bd 1 u. 2. Der gleichnamige Vater des Reformators war Schuhmacher und wanderte von Großgartach nach der nahen Reichsstadt Heilbronn ein. Der Bruder des Reformators Matthias war Kaufmann und 1539, 41, 43 45, 47, 49 Bürgermeister, 1540 Schultheiß in Heilbronn. (Mitteilung

von Dr. M. v. Rauch u. Jäger, Geschichte der Stadt Heilbronn 2, 269, 271). Da der Heidelberger Theod. Reysmann Erh. Schnepff seinen Präzeptor nennt, was er nur vor seiner Berufung nach Weinsberg gewesen sein kann, ist er wahrscheinlich bis 1520 Schulmeister in Heilbronn gewesen. Er wäre dann der Heidelberger Schulmeister, den Reysmann in der Widmung seiner Epistola ad Romanos A 2 mit begeisterten Worten preist: Offerebat se in trivio nobis adhuc pueris, qui Virgilianum Pollionem, Sicelidas Musas et paulo maiora canebat. Inter docendum is crebris poetarum sententiis musica iucunditate recitatis puerorum animos ita concitabat, ut, quoties Heliconia Tempe carmine immortalitatem parari et similia audiremus, tanta raperemur delectatione, ut, cum ille ad altiorem fortunam, ita ut fit, evectus esset scholasticumque pulverem reliquisset, plaerique tamen pueruli deinde per reliquos aetatum gradus delectaremur lectione poetarum. ZGOR NF XXII 567. Die Anwesenheit Schnepffs bei Luthers Disputation am 26. April 1518 ist dann sehr wahrscheinlich. **G. Bossert.**

Schöpfung und Erhaltung der Welt. — S. 691 Z. 46 l. Episcopius st. Ebiscopius.

Scholastik. — Zu S. 705 Z. 44 füge hinzu: G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII. siècle 1909. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode Bd I, II 1909, 1911. F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Univ. Paris in der Mitte des 13. Jahrh.

Zu S. 705 Z. 59 füge hinzu: Cl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters in Kultur der Gegenwart I 5 (1909) S. 288 ff. J. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, 1908. H. Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII. seculo . . . temperati realismi antecessores, 1908. J. A. Endres, Petrus Domiani u. die weltliche Wissenschaft, 1910. J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, 1910. H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso, 1903. J. Reiners, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, 1907. J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos v. Freising in Philos. Jahrbuch XVIII (1905). M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, 1896. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1908. H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von H. Viktor, 1906. E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, 1909. Cl. Bäumker, Witelo, ein Philosoph u. Naturforscher des 13. Jahrhunderts, 1908. F. Strunz, Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter, 1910. J. Lappe, Nikolaus von Autrecourt, 1908.

Zu S. 706 Z. 24: J. A. Endres, Thomas von Aquin, 1910.

Zu S. 706 Z. 27: M. Grabmann, Die philosophische u. theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, 1906. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911.

Zu S. 706 Z. 38: R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[2, 3] § 51 ff.

Zu S. 706 Z. 45: K. Heim, Das Wesen der Gnade u. ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, 1907.

Zu S. 712 Z. 36: Boethius hat nur die Schriften de interpret. u. de categor. übersetzt, s. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I 149 f.

Zu S. 718 Z. 48: Diese Sätze werden diskutiert zwischen einem Averroisten u. Raymundus Lullus in dessen Schrift Declaratio Raymondi per modum dialogi edita, herausgegeben von O. Keicher, Raymundus Lullus, 1909 S. 95 ff.

S. 724 Z. 25 füge hinzu: H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906.

S. 705 Z. 48 l. 9. Aufl. st. 8.
S. 708 Z. 35 l. Bd II st. Bd I.
S. 711 Z. 7 l. Salisbury st. Salesbury.
S. 715 Z. 40 l. psychologische Lehre st. philosophische Lehre.
S. 719 Z. 48 l. Ideen st. Idee.
S. 721 Z. 45 l. das ist das Ideal st. das das Ideal.
S. 723 Z. 54 l. steigerte st. steigernde.
S. 725 Z. 33 tilge das Komma nach assumet.
S. 727 Z. 53 l. thomistische st. thomistiche. **R. Seeberg.**

Scholien, patristische, zur Bibel. XVII 732—741. — Vgl. den Nachtrag zum A. Catenen Bd 23 S. 295. Zur Sache vgl. auch des Origenes Brief an Africanus c. 2—5 über die Verschiedenheit der griechischen Bibelübersetzungen und die Wertung dieses Tatbestandes.

S. 738 Z. 2 l. Herakleia st. Cäsarea.
S. 738 Z. 2 l. 4 st. 1 **G. Heinrici.**

Schottland, kirchlich-statistisch. — Literatur: Otto Dibelius, Das kirchliche Leben Schottlands (Gießen 1911), eine kenntnisreiche, lebendige und interessante Darstellung der Arbeit der schottischen Presbyterianer mit denkbar genauen und vollständigen Daten. Folgende Jahresberichte seien noch genannt: Reports of Commitees submitted to the General Assembly of the Church of Scotland (Edinburg, W. Blackwood & Sons). Reports to the General Assembly of the United Free Church of Scotland (Edinburg, Offices of the Church, 121 George Street). Year Book of the Episcopal Church in Scotland (Edinburg, Macniven & Wallace). Year Book of the Congregational Union of Scotland (Edinburg, Congregational Union Publication Committee). The Scottish Baptist Year Book (Glasgow, Baptist Union of Scotland). The Catholic Directory (Edinburg, Sands & Co.). The Scottish Church and University Almanac (Edinburg, Macniven & Wallace).

Seit dem Erscheinen des gleichnamigen Artikels in XVII 753 ff. hat sich die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen den beiden presbyterianischen Kirchen, der Church of Scotland und der United Free Church, die zusammen 82 v. H. der Gesamtbevölkerung des Landes befassen, gestalten wird, immer mehr in den Vordergrund gedrängt. Erstere ist die established church Schottlands und Erbin des alten, durch den Staat garantierten Vermögens der Reformationskirche. Letztere hat sich 1900 durch eine Union zwischen der Free Church of Scotland und der United Presbyterian Church gebildet. Sie steht in keinerlei Verbindung mit dem Staat; sie besitzt zwar höchst beträchtliche Fonds, wird aber gleichwohl zur Hauptsache durch die freiwilligen Beiträge ihrer Glieder unterhalten. Schon 1879 und wieder 1886 war die Church of Scotland mit Unionsvorschlägen an die beiden damals noch getrennten Freikirchen herangetreten; da sie aber dabei die Beibehaltung der staatlichen establishment der Religion und der Unwandelbarkeit ihres vorhandenen Vermögens zur Bedingung machte, so zerschlugen sich die Verhandlungen. Die Freikirche erklärte, sie könne nur die Unabhängigkeit, die sie bei ihrer Disruption von 1843 im Auge gehabt hatte (XVII 755, 40), anerkennen. Sie wies auch darauf hin, daß ihre General Assembly noch neuerdings wieder eine Resolution angenommen habe, wonach die bestehende „Staatskirche" vom Staate losgetrennt und das Band des Rechtsbestandes zwischen beiden zerschnitten werden solle. Die „Vereinigte presbyterianische Kirche" betonte, daß sie jegliche staatliche Garantierung und Unterstützung der Religion verwerfe und niemals eine von dieser Voraussetzung ausgehende Union annehmen könne. Dabei aber begrüßten beide Kirchen herzlich den Geist, in dem dies Anerbieten gemacht war, und betonten, daß sie dem darin sich aussprechenden Verlangen nach brüderlicher Gemeinschaft in höchstem Maße sympathisch gegenüberständen.

Durch diesen ersten Mißerfolg nicht zurückgeschreckt trat die Church of Scotland 1908 von neuem an die United Free Church und die anderen schottischen presbyterianischen Kirchen heran. Sie betonte ihre fortdauernde Willigkeit, alle möglichen Schritte zur Herbeiführung einer Wiedervereinigung zu tun, „soweit sich diese mit der unter allen Umständen festzuhaltenden staatlichen Anerkennung der Religion vereinigen ließen"; sie bat jene Kirchen, mit ihr in Erwägungen über die derzeitige kirchliche Lage in Schottland einzutreten und „ganz besonders darauf das Hauptaugenmerk zu richten, wie ein größeres Maß christlicher Gemeinschaft und brüderlichen Zusammenarbeitens als jetzt ermöglicht werden könne, um so die Vorbedingungen für eine spätere engere Union zu schaffen". Die kleineren presbyterianischen Kirchen verhielten sich abwartend; anders aber die „Vereinigte Freikirche". Sie erklärte sich bereit, betreffs der Frage brüderlichen Zusammenarbeitens mit der Church of Scotland in Verhandlungen einzutreten, falls letztere die staatliche Anerkennung der Religion nicht zur Grundvoraussetzung mache und man von vorhergehenden verbindlichen Abmachungen absehen wolle. Da die Church of Scotland darauf einging, so trat nun in den darauffolgenden 3 Jahren ein seitens der beiderseitigen „General Assemblies" bestelltes „joint commitee" zu Beratungen über „die augenblickliche kirchliche Lage und die Hauptgründe der andauernden Trennung der Kirchen" zusammen. Man debattierte über 1. geistliche Freiheit und 2. staatliche Anerkennung der Religion. Bezüglich der ersten Frage ist man zu beiderseits annehmbaren Ergebnissen gekommen. Schwieriger erwies sich die zweite, doch sind die Verhandlungen noch nicht zum Abschluß gediehen. Aber die von der Church of Scotland entsandten Glieder der Kommission haben ein die Vorbedingungen einer Wiedervereinigung in allgemeinen Umrissen skizzierendes „Memorandum" ausgearbeitet und dadurch die Frage ihrer Lösung um ein Erhebliches nähergebracht. Dieses Memorandum stipuliert 1. Anerkennung der Church of Scotland als „national church" seitens des Staats, 2. Annahme einer staatlicherseits anzuerkennenden Verfassung seitens der Kirche, kraft deren die Kirche in geistlichen Dingen vollständig autonom, überdies auch befugt ist, ihrerseits

die Verfassung abzuändern, 3. Erhaltung des bisher vom Staate garantierten Vermögens für die Kirche.

Ob auf der Basis dieses Entwurfs sich die konsequenten Vertreter des Gedankens eines staatsrechtlichen establishment der Religion mit ihren radikalen Gegnern zusammenfinden werden, steht noch dahin. Es wird jedenfalls zu diesem Zweck noch eingehender Verhandlungen bedürfen, zunächst innerhalb der Kommission selbst und dann innerhalb der einzelnen Presbyterien und der General-Assemblies beider Kirchen. Bei alledem aber darf man sagen, daß der bisherige Gang der Verhandlungen der früher oder später abzuschließenden Vereinigung ein durchaus günstiges Prognostikon stellt. Ob die „Re-union" dabei auf der Basis des Memorandums erfolgen wird, kann niemand vorhersagen.

Zu dem augenblicklichen Stand der einzelnen Kirchen sei noch folgendes bemerkt:

1. Die Kirche von Schottland. Infolge der 1904 in Angelegenheiten der Freikirche gefällten Entscheidung des Hauses der Lords war vom Parlament ein die ganze Frage regelndes Gesetz angenommen worden (XVII 757, 48 ff.). In dieses wurde zugunsten der schottischen Staatskirche ein Passus eingeschaltet, der ihr das Recht gewährte, die von ihren Kandidaten beim Eintritt in den Kirchendienst zu unterzeichnende Formel abzuändern. Bisher mußten diese erklären, sie erkennten die „gesamte Lehre (the whole doctrine)" der Westminster-Konfession an. Nun aber beschloß 1910 die General Assembly, daß jeder Kandidat die folgende Erklärung abgeben soll: „Ich unterschreibe hiermit das Glaubensbekenntnis und erkläre dabei, daß ich es als Bekenntnis dieser Kirche anerkenne und die darin befaßten Grundlehren der christlichen Kirche glaube."

Ende 1911 betrug die Zahl der einrollierten Kommunikanten dieser Kirche 714 915. Von diesen nahmen 504 495 wenigstens einmal im Jahre am Abendmahl teil. Die Zahl der Taufen betrug 33 390. Die Zahl der kirchlichen Gebäude betrug 1723, darunter 1440 Pfarrkirchen und 283 Kapellen und Missionsgebäude. Es gab 203 Kandidaten (Probationers) bzw. zurzeit nicht beschäftigte Geistliche und 125 Studenten an den 4 schottischen Universitäten. Die Zahl der Sonntagsschulen betrug 2190 mit 20 447 Lehrern und 230 967 Schülern, die der „Bibelklassen" 1551 mit 31 003 männlichen und 34 853 weiblichen Gliedern. Die Young Men's Guild zählte 29 313 und die „Women's Guild" 53 612 Mitglieder. An Kollekten und Beiträgen brachte man 1911 insgesamt 9 237 427 M. auf (vgl. XVII 760, 50—56). Für die Heidenmission (einschließlich der Frauen-Missionsgesellschaft) wurden 1 256 711 M. aufgebracht. Europäische Missionsarbeiter gab es auf den verschiedenen von der Kirche bearbeiteten Feldern 135 mit 1069 einheimischen Gehilfen. Getaufte Heidenchristen zählte man 22 975 mit 7360 Kommunikanten.

Die Vereinigte Freikirche. Die zwecks Verteilung des Eigentums der ehemaligen Freikirche zwischen der United Free Church und der derzeitigen „Freikirche" (XVII 757, 40) bestellte Kommission hatte ersterer die Assembly Hall und die Gebäude des New College in Edinburg zugesprochen. Doch wurden in 115 von insgesamt 1107 Gemeinden Kirchen wie Pfarrhäuser der „Freikirche" zugesprochen, und sie erhielt auch von den angesammelten Fonds im ganzen etwa 10 Millionen Mark. Zwar gab es in einem großen Teil jener 115 Gemeinden der United Free Church anhängende Minoritäten, ja vielfach sogar Majoritäten; aber doch war nach dem Wortlaut des Parlamentsbeschlusses die Kommission, wenn auch nur ein Drittel der Gemeinde sich für die „Freikirche" erklärte, gehalten, diesem Drittel das Eigentum zuzusprechen. Die Glieder der Vereinigten Freikirche, die so ihre Kirchen und Pfarrhäuser verloren, mußten geistlich versorgt werden. Zu diesem Zweck sammelte man durch Zeichnungen einen Fonds von 3 Millionen Mark zu den schon als „Notstandsfonds" (XVII 761, 25) zur Bestreitung der anderen durch die Krisis erwachsenen Ausgaben gesammelten 3 200 000 M. hinzu. Gleichzeitig mußten die ordnungsmäßigen Aufwendungen der Kirche für ihre einheimischen und auswärtigen Arbeiten gedeckt werden. Auch das geschah mit zunehmendem Eifer. Die Vereinigte Freikirche hat sich tatsächlich jetzt ohne bemerkenswerte Einbuße von jenem schweren Schlage erholt und ist trotz der schweren Krisis, die sie durchzumachen hatte, durchaus nicht gewillt, ihre Tätigkeit auch nur im geringsten einzuschränken. Die Verschmelzung der Gehalts- und der Zuschußkasse, die damals als jener A. geschrieben wurde, im Zuge war, ist seither in der dort (XVII 762, 23—46) skizzierten Form zum Abschluß gelangt, und die so gebildete Kasse hat tatsächlich die Bezeichnung „Zentralfond" (Central Fund) erhalten. Da die vormalige Free Church und die United Presbyterian Church vielfach in den Gemeinden nebeneinander arbeiteten, so war ein gut Teil Energie bei dieser Konkurrenzarbeit vergeudet worden. Um das zu vermeiden, ist man heute dazu übergegangen, kleine Gemeinden, wo es irgend möglich ist, zusammenzulegen. So haben seit 1900 106 derartige „local unions" stattgefunden, und die Gesamt-

zahl der Gemeinden ist auf 1545 zurückgegangen, wozu jedoch wieder 36 Predigtstationen kommen. Ende 1911 betrug die Zahl der Kommunikanten 504 672; getauft waren in dem genannten Jahre 16 757. Es gab 2286 Sonntagsschulen mit 24 885 Lehrern und 235 929 Schülern, ferner 2036 Bibelklassen mit 90 704 und 2094 „Gilden“ mit 101 398 Gliedern. Die Temperenzvereine zählten 30 893 erwachsene und 112 112 jugendliche Mitglieder. Endlich waren 89 Probationers und 178 Studenten der Theologie vorhanden.

Der Arbeiterkreis der Heidenmission bestand aus 356 europäischen Missionaren mit 4427 einheimischen Gehilfen; ihrer Pflege unterstanden 146 494 Getaufte, darunter 56 191 Kommunikanten. Für die Heidenmission gingen 1911 3 355 680 M. ein. Das Gesamteinkommen der Kirche betrug in dem genannten Jahre 20 752 460 M. Der scheinbare Rückgang gegenüber der XVII 762, 57 verzeichneten Summe erklärt sich daraus, daß letztere die 1904 für den Notstandsfonds eingegangenen 2 Millionen Mark mit enthält.

Freikirche von Schottland. Ende 1911 zählte diese Kirche 147 übrigens meist im schottischen Hochland gelegene Gemeinden, von denen jedoch nur 69 mit Pfarrern versehen waren. Diese Kirche besitzt ein theologisches Seminar in Edinburg mit 5 Professoren. Ein Sustentation Fund (Gehaltskasse) gewährt jedem Pfarrer ein Einkommen von 3340 M. Heidenmission wird von 2 Stationen in Kaffraria in der Kapkolonie aus betrieben unter Aufsicht eines Missionssuperintendenten mit 2 eingeborenen Gehilfen.

Scottish Episcopal Church. Der letzte Report der bischöflichen Kirche in Schottland gibt folgende Daten: 7 Diözesen, 404 Gemeinden (einschließlich Missionsstationen), 350 im Amt befindliche Geistliche, 51 791 Kommunikanten, 6001 Taufen, 10 643 „Tagesschüler“ und 26 568 Sonntagsschüler. Für die 4 Hauptkassen der Kirche gingen 387 680 M. ein (vgl. XVII 764, 4). Sie besitzen ein theologisches College sowie ein Lehrerseminar (Training College for Teachers) und unterhält Heidenmissionen im Kaffernland und in Chanda (Zentralindien).

Congregational Union of Scotland. Der Union gehören in Schottland zurzeit 187 Gemeinden mit 36 000 Gliedern an. Die Kirchengebäude zählen 83 151 Sitzplätze. Die Gesamtzahl der Geistlichen beträgt 202, wovon 173 im Dienst sind. Man zählt 33 788 Sonntags- und Bibelklassenschüler mit 2750 Lehrern. Die „Bands of Hope,“ (Temperenzgesellschaften für Kinder) zählen 12 868 Mitglieder. Das Theologische Seminar zählt 3 Professoren und 15 Studenten. Ein Church Aid Fund (Unterstützungskasse) setzt leistungsunfähige Gemeinden instand, sich einen Pfarrer zu halten. Er garantiert zurzeit solchen Pfarrern ein Minimaleinkommen von 2000 M. nebst Pfarrhaus oder entsprechendem Zuschuß. Die Kassen der Union nahmen 1911 116 032 M. ein, von denen 70 693 M. an die Heidenmission und zwar an die Londoner Missionsgesellschaft (LMS) gingen.

Baptist Union of Scotland. Sie zählt 146 Gemeinden mit 20 997 Mitgliedern, 154 Kirchengebäude mit 54 435 Sitzplätzen, 130 Geistliche, 174 Laienprediger, 2141 Sonntagsschullehrer, 19 267 Sonntagsschüler. Das theologische College zählt 3 Lecturers mit 7 Studenten. Für das Rechnungsjahr vom 1. April 1910 bis 31. März 1911 trugen die schottischen Baptisten zur Baptist Missionary Society 162 220 M. bei.

Die römisch-katholische Kirche bot im Dezember 1911 für Schottland folgendes Bild: Weltklerus einschließlich der Emeritierten u. dgl. 460, Regularklerus 98, zusammen 558 Köpfe. 241 Missionen, 406 Kirchen, Kapellen, Stationen u. dgl., 13 Mönchs- und 57 Nonnenklöster, zusammen 70, 214 Gemeindeschulgebäude mit 265 Klassen, 37 Wohltätigkeits-Anstalten. Die Gesamtzahl der Katholiken beträgt etwa 518 969. **John Cairns.**

Schreibkunst. — S. 766 Z. 44: Ephemeris, Bd II (1908), bes. S. 125—139 die Namen der Alphabetbuchstaben; S. 369—374 über das Verhältnis der südsemitischen Alphabete zum nordsemitischen: Die nordsemitische Schrift und die südsemitische haben sich wahrscheinlich vor Ausbildung der ersteren getrennt; beide Systeme können auf dieselbe Quelle zurückgehen, die vielleicht die kretische Schrift sei. Von Bd III sind bis jetzt (Nov. 1912) vier Hefte erschienen.

Th. Nöldeke, Die semit. Buchstabennamen, in: ThStK, Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft, Straßburg 1904 S. 124—136.

S. 769 Z. 6 ff. Bei den von Reisner für die Harvard-Universität, Cambridge Mass., gemachten Ausgrabungen sind in Samarien zahlreiche Ostraka (etwa 75) gefunden worden, die der ersten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts angehören, aber schon stark kursive Schriftzüge zeigen, s. Harvard Theol. Review, Jan. 1911; danach R. Kittel in ThLB 1911 Nr. 3, 4. Daraus ergibt sich ein weiterer Grund für hohes Alter der nordsemitischen, bzw.

althebräischen Schrift, vgl. S. 769 Z. 2 ff. einerseits und Z. 25 ff. andrerseits. Vgl. auch Kittel, Gesch. Israels, 2. Aufl. 6. Bd 1, 177—180.

S. 769 Z. 19 ff. Lidzbarski hat die Behauptung des Abgeleitetseins der südsemitischen Schrift aus der nordsemitischen in Eph 2, 370—372 zurückgenommen. Vgl. auch Fr. Prätorius, Das kanaanäische und das südsemit. Alphabet in ZdmG 1909, 189—198.

S. 769 Z. 21 ff. vgl. Eph 2, 366 ff.

S. 770 Mitte. Über die Inschrift des Königs Zakir זכר von Hamath und לעש, der einen Angriff des Barhadad von Aram und seiner Verbündeten abgeschlagen habe, s. H. Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie etc. Bd 2 (Paris 1908); J. Halévy in Revue Sémitique 1908; Lidzbarsky Eph 3, 1—12.

S. 772 Z. 1. A. H. Sayce und A. E. Cowley, Aramaic Papyri discovered at Assuan, London 1906 (79 S. und 29 Tafeln gr. Folio; Ed. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie aus Elephantine. Altorientalische Schriftdenkmäler des 5. Jahrh. v. Chr., Leipzig 1911 (319 S. Folio und 75 Tafeln in Lichtdruck).

S. 774 Z. 1 ff. vgl. Eph 2, 191—197. **H. L. Strack.**

Schürer, Emil, gest. 1910. — Harnack, ThLZ 1910, 289 ff.; Althaus in der Chronik der Georg-August-Universität für 1910, 4—7. C. Clemen in The Biblical World 1910, 223—26. In dem Biogr. Jahrbuch für 1910 wird ein Aufsatz über ihn von Kattenbusch erscheinen.

Emil Johannes Schürer wurde zu Augsburg am 2. Mai 1844 geboren. Sein Vater gehörte dem Kaufmannsstande an, und es war ausschließlich eigene Wahl und inneres Verlangen, die ihn, als er im Herbst 1862 das evangelische Gymnasium seiner Vaterstadt absolviert hatte, dem Studium der Theologie zuführten. Er studierte 1862/64 in Erlangen, dann je ein Semester in Berlin und Heidelberg. Unter seinen Lehrern waren Köhler, Delitzsch, Hofmann, Plitt, Thomasius, Dorner und Rothe. Soviel er auch seinen Erlanger Lehrern sich zu Dank verpflichtet wußte, am meisten fühlte er sich doch zu Rich. Rothe hingezogen und ließ sich von ihm zu Schleiermacher und zu Chr. Ferd. Baur hinweisen, aber auch diesen gegenüber fand er seinen eigenen Weg. Als er nach bestandenem Kandidatenexamen noch einmal in Heidelberg war (Winter 1866/67), nahm sein Wunsch, die akademische Laufbahn einzuschlagen, festere Gestalt an. Er ging, weil er in Erlangen Schwierigkeiten befürchten mußte, auf Holtzmanns Rat nach Leipzig und promovierte dort 1868 zum Dr. phil. auf Grund einer Doktordissertation über Schleiermachers Religionsbegriff, in der er die 1862 von George herausgegebenen Vorlesungen über Psychologie für die Analyse der Grundbegriffe gründlich ausnutzte. Im nächsten Jahre erwarb er den Lizentiatengrad mit einer Arbeit De controversiis paschalibus secundo p. Chr. n. saeculo exortis und habilitierte sich in demselben Jahre als Privatdozent für das Fach der neutestamentlichen Wissenschaften. 1873 wurde er auf Antrag der Fakultät zum außerordentlichen Professor ernannt, 1877 von der Tübinger evang.-theologischen Fakultät zum Doktor der Theologie h. c. promoviert und im nächsten Jahre als ordentlicher Professor nach Gießen berufen. Dort bestand damals die theologische Fakultät aus 15 Studierenden; zusammen mit Gottschick, Harnack, Kattenbusch und Stade hat Schürer sie bedeutend gehoben. 1890 folgte er einem Rufe nach Kiel, 1895 nach Göttingen. Er ist 1890 in Gießen, 1894 zu Kiel, 1902 zu Göttingen durch das Vertrauen seiner Kollegen zum Rektor der Universität gewählt, 1893 zum korrespondierenden Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften ernannt worden. Schon in seiner Leipziger Zeit hatte er durch seine Ehe mit Emilie Becker aus Lübeck den Grund zu einem reichen Familienglück gelegt. Nachdem er noch im Winter 1909/10 zwei große Vorlesungen und die Seminarübungen trotz zunehmender Beschwerden eines inneren Leidens zu Ende geführt hatte, wurde er während der Osterferien aufs Krankenlager geworfen und ist wenige Tage vor Vollendung des 66. Lebensjahres am 30. April 1910 sanft entschlafen.

In diesem einfachen Rahmen eines Gelehrtenlebens hat Schürer eine Leistung geschaffen, die nicht so durch die Fülle originaler Gesichtspunkte als durch die Energie der inneren Konzentration wahrhaft überwältigend wirkt. 1862 hatte Löhlein Schneckenburgers „Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte" herausgegeben. In der Reihe der zahlreichen Gelehrten, die dadurch zu weiterer Arbeit angeregt waren, nahm Ad. Hausrath mit seiner 4 bändigen „Neutestamentlichen Zeitgeschichte" eine hervorragende Stelle ein. Dies Werk (von dem damals die ersten zwei Bände erschienen waren) hatte sich eine künstlerische, für jeden Gebildeten lesbare Gesamtdarstellung der Zeit zur Aufgabe gemacht; der gesamte Stoff des NT.s war in die Darstellung hineinverwoben; mit mühsamer Beweisführung und mit Literaturnachweis war es nicht beschwert. Im Unterschiede hiervon wollte

Schürer ein „Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte" (1874) für Studierende, wenn auch nicht nur der Universität, schaffen. Was ihm vorschwebte, war ein den Studierenden zugängliches Buch in der Art des Ueberwegschen Lehrbuchs gehalten, von etwa 30 Bogen — es wurden freilich VII und 698 Seiten — das durch Nachweis der Quellen und der Literatur zu weiteren Studien und zu eigener Forschung anregen sollte. Während Hausrath wie schon Schneckenburger neben den Zuständen des Judentums auch das Heidentum namentlich nach seiner religiösen Seite hin beschrieben, lehnte Schürer eine solche Aufgabe als uferlos und nur durch willkürliche Auswahl zu leisten ab und beschränkt sich darauf, den „heimatlichen Boden der hl. Geschichte", d. h. die „Volksgeschichte Israels als Basis und Hintergrund der hl. Geschichte" darzustellen. In dem Streben, diesen Stoff innerlich zu durchdringen und zusammenhängend zu gestalten, geht er freilich von Anfang an über den Gesichtspunkt einer bloßen Hilfslinie für das NT weit hinaus. Er beginnt seine Schilderung nicht erst, wie Schneckenburger und Hausrath, mit der Einnahme Jerusalems durch Pompejus, sondern setzt schon mit der Zeit der makkabäischen Freiheitskämpfe unter Antiochus Epiphanes ein, weil damals „das innere Leben Israels jene Richtung nahm, die ihm im wesentlichen noch in der neutestamentlichen Zeit eignet". Dieser Epoche der Kämpfe um die Unabhängigkeit läßt er dann die Römerherrschaft bis zur Zerstörung Jerusalems und einen Anhang über die späteren Aufstände folgen, der bis auf Hadrians Zeit herabführt. Es schließt sich an eine Schilderung der allgemeinen Kulturverhältnisse, welche damals in Palästina herrschten, wobei neben dem nationalen namentlich der religiöse Gegensatz zwischen Judentum und Hellenismus hervortritt. Dann wird in Ergänzung der politischen Geschichte die Gemeindeverfassung sowohl der heidnischen Kommunen Palästinas als des jüdischen Volkes dargestellt und hieran die Geschichte des Synedriums und der jüdischen Hohenpriester gefügt. Als Hauptfaktor der inneren Entwicklung wird der Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern eingeführt; die Schriftgelehrsamkeit und Gesetzeskenntnis der ersteren, volkstümlichen Richtung verbreitet sich auf weitere Kreise durch die Einrichtungen der Schule und Synagoge. Um eine innere Anschauung von den Resultaten zu geben, zu welchen diese Bestrebungen führten, wird das Leben unter dem Gesetz geschildert; der Eifer aber für dieses hat seinen Lebensnerv in der messianischen Hoffnung, wie sie in der Literatur der sog. Apokalyptik hervortritt. Zum Schluß wird ein Blick geworfen auf den jüdischen Mönchsverein der Essener, auf das viel wichtigere Judentum der Diaspora und insbesondere die philonische Philosophie. Angehängt sind Beilagen und Register, vorangestellt gründliche Nachweise der Literatur, der verschiedenen Hilfswissenschaften und der Quellen.

Schon in dieser ersten Gestalt machte das Werk durch die Geschlossenheit der Darstellung, die Übersichtlichkeit der Gruppierung, die Gründlichkeit und den Scharfsinn der Untersuchung einen starken Eindruck und fand unbeschadet der Kritik in Einzelheiten allseitige Anerkennung. Am wenigsten genügte der Verfasser sich selbst, und als das Werk zum zweiten Male erschien (1886 Bd II, 1890 Bd I), beruhte es auf erneuter Durchforschung des gesamten Quellenmaterials und der Literatur. So intensiv hatte sich Schürer mit dem Gegenstande weiter beschäftigt, daß er für 7 Jahre (1881—87) sogar die geschäftliche Leitung seiner Literaturzeitung an Harnack abgegeben hatte. Die Anlage und der äußere Rahmen der Darstellung war freilich der gleiche geblieben. Es war nur eine korrektere Bezeichnung dessen, was das Werk schon in seiner ersten Gestalt geboten hatte, wenn es sich jetzt als eine „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" einführte. Den Titel eines Lehrbuchs freilich konnte es jetzt nicht mehr tragen; war es doch auf mehr als 100 Druckbogen angewachsen. Der Abschnitt über die „Apokalyptik" war in die Darlegung der „palästinensisch-jüdischen" und der „hellenistisch-jüdischen" Literatur zerlegt, während die entsprechende Aufgabe, die Abrundung der „messianischen Hoffnung" zu einem Gesamtabriß, unerfüllt blieb. Eingeschaltet dagegen wurde, was derselbe Kritiker (Langen) vermißt hatte, eine Darstellung der Priesterschaft und des Tempelkultus. In Wirklichkeit war das Werk nicht nur in diesen Abschnitten, sondern in den meisten „fast ein ganz neues" geworden. Es ist nicht nur sehr stark erweitert, sondern überall gewinnt man bei vergleichender Lektüre den Eindruck erhöhter Selbständigkeit und Sachkenntnis. „Die Individualität des Verf.s drängt sich nirgends in den Vordergrund. Durchweg beherrscht besonnenes und vorsichtiges Abwägen die Erörterungen; die Grenzen wissenschaftlicher Gewißheit werden nicht verschleiert, Wünsche oder Autoritäten werden nicht zum Vater der Ergebnisse gemacht". „Das Streben nach erschöpfender Mitteilung der Tatbestandes beherrscht das Ganze. Und in der Tat ist das einschlagende Material auf Grund selbständiger, ungemein fleißiger und gewissenhafter Benutzung aller zugänglichen Quellen — seien sie in der Literatur, in Münzen, Inschriften, Denkmälern, seien sie in Sammelwerken, Monographien,

Abhandlungen, Notizen zu finden — in großer Vollständigkeit zusammengebracht" (Heinrici). Auch die 3. Auflage (Teil II 1898; I 1901) brachte eine Erweiterung um fast dreißig Druckbogen und eine Zerlegung des Werkes in drei Bände, in denen namentlich die neu erschlossenen Inschriften und Papyrusfunde verwertet, aber auch der Ertrag fortgesetzter eigner Studien und neuer Arbeiten und Forschungen anderer gebucht wurde. Der 1. Bd war zugleich in 3. und 4. Auflage erschienen; den 2. und 3. Bd konnte Schürer nochmals 1907/08 auf die Höhe der Forschung heben. So ist das Werk seine wichtigste Lebensleistung geworden, eine Leistung von epochemachender Bedeutung für unsere Kenntnis des Urchristentums und seines Zusammenhanges mit dem Spätjudentum. Jahrzehnte hindurch hat es als Sammelpunkt der Forschungen gedient, immer wieder alles Geleistete mit fast absoluter Vollständigkeit zusammenfassend und dadurch zu neuer Forschung aufs lebendigste anregend. „Ich kenne keinen anderen Ausschnitt aus dem gesamten Gebiet der Geschichte, für den es ein ähnlich erschöpfendes Handbuch gibt wie sein Werk über die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi" (Harnack). Allerdings wird sich nicht leugnen lassen, daß in gewissem Maße die Form der Schrift durch ihren Inhalt, wie er der stetig fortschreitenden Forschung getreu entspricht, überholt ist. Die Beschränkung in der Schilderung der jüdischen Frömmigkeit auf Gesetz und messianische Hoffnung läßt sich heute nicht mehr als ebenso gerechtfertigt ansehen wie 1874. Auch ist die Ausbreitung des religiösen Synkretismus, so sorgfältig sie im einzelnen gebucht wird, doch für das Gesamtbild der Zeit nicht genügend in Anschlag gebracht. Der Zusammenhang des Judentums mit dem Hellenismus und den orientalischen Religionen hat sich eben doch als stärker erwiesen, als Schürer ursprünglich annahm. Soll dem großen Werke die führende Stellung, die es sich erworben hat, für die Zukunft erhalten werden, so bedarf es einer Umgestaltung mit leiser aber fester Hand.

Die Bedeutung der Erforschung des Spätjudentums hat Schürer selbst ins hellste Licht gestellt, wenn er sein Werk mit den lapidaren Sätzen begann: „Aus dem Schoße des Judentums ist in der Fülle der Zeiten die christliche Religion entsprungen, zwar als eine Tatsache der göttlichen Offenbarung, aber doch durch unzählige Fäden mit der tausendjährigen Geschichte Israels verknüpft. Keine Tatsache der evangelischen Geschichte, kein Wort in der Verkündigung Jesu Christi ist denkbar ohne die Voraussetzung der jüdischen Geschichte und der ganzen Vorstellungswelt des jüdischen Volkes". Den Beweis dafür in einer ausgeführten Darlegung der neutestamentlichen Theologie, wie er zeitweilig beabsichtigt hatte, zu erbringen, ist ihm nicht beschieden gewesen. Doch hat er über den wichtigsten Punkt, über die Predigt Jesu, sich mehrfach geäußert, und wir können diese aus verschiedenen Zeiten stammenden Publikationen um so unbedenklicher zusammenfassen, als er in seinen Vorlesungen ihren wesentlichen Inhalt bis an sein Lebensende vertreten hat. Es handelt sich um die Aufsätze: Der Begriff des Himmelreichs aus jüdischen Quellen erläutert (JprTh 1876 S. 166—187). — Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältnis zum AT und zum Judentum, 1882. — Das Wesen der christlichen Offenbarung nach dem NT (ZThK 1900 S. 1—39). — Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi, 1903. Auch die in Christo gegebene absolute Offenbarung Gottes, so etwa führt er aus, ist, wie alle Offenbarung, in geschichtlich bedingte Formen gekleidet, bewegt sich ganz und gar in den durch den alttestamentlichen Vorstellungskreis gegebenen konkreten Formen. In dem Begriff des Himmelreichs faßt sich für Jesus alles Heil zusammen. Gemeint ist damit nicht ein transzendentes, im Himmel befindliches, sondern ein Erdenreich, eine Herrschaft, in welcher der Wille des Himmels, d. h. Gottes zur Durchführung kommt, und in welcher er seine Gaben und Güter den Reichsangehörigen spendet. Während aber der Begriff ursprünglich auf dem Boden der politischen Geschichte Israels erwachsen ist, wird er im Munde Jesu etwas durchaus anderes. Denn ihm ist das wesentliche Heilsgut die Aufhebung der Sünde und des Übels in der Menschheit durch die Gnade Gottes. Dem gegenüber sind die politischen Verhältnisse irrelevant. Entsprechendes gilt von der Messiasidee. Auch hier lehnt Jesus die reguläre, politische Fassung, ja, wie es scheint, auch davidische Abstammung ab (Mc 12, 35 ff.). Der Messiastitel ist nur die zeitgeschichtliche Form, in welche sich das Bewußtsein seines einzigartigen Berufes kleidet, der der Einzigartigkeit seines ethischen Sohnesverhältnisses zu Gott entspricht. Er selbst hat uns die volle Offenbarung des Vaters gebracht und zwar nicht nur durch sein Wort, sondern durch seine ganze Erscheinung, durch seine lebendige, gotterfüllte Persönlichkeit. Am entschiedensten wird die jüdische Messiasanschauung in der Erkenntnis Jesu verlassen, daß gerade sein Beruf als Messias es mit sich bringt, zuletzt in den Tod zu gehen. So wird Gott in ihm als der gnädige offenbar, ja er selbst ist der Träger und Vermittler der Gnade Gottes, die er nicht uns verkündigt, sondern mitteilt. Mit seiner Wirksamkeit hat daher die Verwirklichung des Gottesreiches schon begonnen. Zwar geht auch seine Predigt von der

Voraussetzung aus, daß die Heilsvollendung eine Umgestaltung auch der äußeren Lebensverhältnisse mit sich bringe. Zu den schwierigsten und subtilsten Aufgaben gehört es, festzustellen, wieweit er selbst die sinnliche Form der Zukunftshoffnung aufrecht erhalten, wieweit in der späteren Überlieferung eine Trübung stattgefunden hat, — Schürer nimmt beides an — aber jedenfalls sei die äußere Vollendung nicht als das „eigentlich Wesentliche" gedacht, sondern wir haben und besitzen das Gottesreich schon in der Gegenwart und können uns schon jetzt des Genusses seiner wesentlichen Güter erfreuen. Das Heil hat Jesus auf die Heiden ausgedehnt wissen wollen. Auch in den Aussagen über den Heilsweg knüpft er an den alttestamentlich-jüdischen Anschauungskreis an, indem er die Beobachtung der Gebote als eine Grundbedingung hinstellt, ohne welche man das Heil nicht erlangen könne. Aber er sieht dabei nicht auf das einzelne sondern auf das Ganze, auf den wesentlichen Gehalt des Gesetzes, das er verschärft und vertieft, hat auch das Aufhören des Zeremonialgesetzes für die von ihm gestiftete Gemeinde in Aussicht genommen, und der Weg zum Heil ist letztlich doch nicht der des Gesetzes, sondern der Gnade.

Es wird angebracht sein, aus Schürers Neutestamentlicher Theologie, von der mir sein Manuskript sowie ein gut geschriebenes Kollegheft von 1908 vorliegt, noch einige Ergänzungen zu bieten. Erstaunlich ist der Umfang der Literatur, die er hier vorführt und deren Hauptformen er in kurzer, schlagender Charakteristik darzustellen weiß. Die religionsgeschichtliche Methode erscheint ihm, soviel auch im einzelnen gefehlt worden sei, im Prinzip völlig berechtigt. Für eine tiefere Auffassung könne die Offenbarung „nur darin bestehen, daß neue Erkenntnisse im Zusammenhang mit den alten und auf Grund derselben in der Geschichte auftreten". Er betont, um noch auf einzelnes einzugehen, daß wir eine dogmatische Lehre von Christus erst bei Paulus treffen, während Jesu Selbstzeugnis sehr viel einfacher ist, wie denn das Evangelium überhaupt keine Lehre sei und nicht in ein strenges Schema gezwängt werden dürfe. Die Präexistenzvorstellung erklärt er für eine bloße Hilfslinie, die auf der jüdischen Anschauung basiere, religiösen Wert aber nicht habe. Die Geschichte der Christologie sei die Geschichte der Selbstauflösung der Präexistenzvorstellung. Die Annahme einer übernatürlichen Geburt sei noch dem Paulus fremd. Daß Jesus selbst sich für den Messias erklärt habe, hält Schürer gegenüber den neueren Zweifeln für sicher. Auch erscheint es ihm „zu radikal", mit Wellhausen die Selbstbezeichnung „Menschensohn" (die im Sinne der Daniel-Weissagung zu deuten sei) überall zu streichen. Jesus läßt er mit Paulus im tiefsten eins sein, sofern beiden das Heil auf Gottes freier Gnade beruhe. Nur die Formulierung ist eine andere und zwar steht bei Paulus Christi Tod als Sündensühne im Mittelpunkt, während in Jesu Predigt (anders hatte sich Schürer 1882 geäußert) der Gedanke einer Bedingtheit der Sündenvergebung durch Sühne und überhaupt die Auffassung seines Todes als einer Sühne noch ganz fehlt. Die bekannten Worte vom Lösegeld und von der Stiftung eines neuen Bundes sind nicht im Sinn einer Sündensühne zu deuten. In der paulinischen Auffassung vom Abendmahl mag die populäre Anschauung von der sakramentalen Wirkung der kultischen Handlung nachgewirkt haben, aber das eigentlich Ausschlaggebende ist bei ihm der Glaube, so daß die Annahme magischer Auffassung abzulehnen ist. — Als Quelle des Paulinismus ist die AG völlig auszuscheiden, deren erhebliche Verstöße gegen die geschichtliche Wahrheit Schürer Harnacks neuen Thesen gegenüber aufs bestimmteste betont hat (ThLZ 1906, 405 ff., 1908, 172 ff.); auszuscheiden sind ebenso die Pastoralbriefe; sehr bedenklich sind ihm auch Eph und 2 Th. Doch behandelte er nur in der Christologie Eph und Kol, in der Eschatologie 2 Th gesondert. Als (nachpaulinische) Lehrbegriffe, die auf der „Grundlage des christlichen Gemeinglaubens" beruhen, charakterisiert er die Anschauung der christlichen Stücke der Apokalypse, sowie des Jakobus, als „unter paulinischem Einfluß stehende Briefe" 1 Pt, Hbr, Past. Den Abschluß bildet die johanneische Theologie; es werden 1. Der Logos vor seiner Erscheinung im Fleisch; 2. Die volle Offenbarung des Logos in der Welt in der Person Jesu Christi; 3. J. Chr. als das Heil der Welt; 4. Die Verwerfung u. Annahme des Heils; 5. Der Paraklet und die Heilsvollendung behandelt. „Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage" hatte Schürer 1889 ein sehr umsichtiges, alle Hauptpunkte lichtvoll behandelndes Referat gehalten, in dem er sich selbst im wesentlichen zu den Gesichtspunkten Weizsäckers bekannte (vgl. S. 51). Es erschien auch englisch in der Contemporary Review (1891) und mit kurzen Nachträgen bis 1905 als Nr. 18 der Essays for the Times. Die Vorlesungen bestreiten mit Entschiedenheit die johanneische Abfassung des Evangeliums, das vielmehr der Sphäre des hellenistischen Judentums angehört und das in der für selbstverständlich geltenden Freiheit vom Gesetze wie in der Lehre vom neuen Leben durch Christi Geist die Spuren des Paulinismus trägt. Für den Brief, der der urchristlichen Anschauung in der Lehre von der Sündensühne durch Christi

Tod wie in der Eschatologie näher stehe, nimmt Schürer einen anderen Verfasser an. Die hier gegebenen Andeutungen werden genügen, um den Eindruck hervorzurufen, daß er in seiner neutestamentlichen Forschung eine ebenso maßvolle und gründliche wie entschieden kritische Richtung eingehalten hat.

Dieser Position auf seinem theologischen Arbeitsgebiete entsprach seine Gesamtüberzeugung. Obwohl in Erlangen in die Theologie eingeführt und bis in seine reifen Mannesjahre in der Sphäre des konfessionellen Luthertums wirksam, hat er doch geistig diesem niemals ganz angehört. Einblick in seine innere Entwicklung gewährt ein Briefwechsel mit Luthardt vom 9.—12. Februar 1873, der beiden Ehre macht. Es handelte sich um Schürers Ernennung zum Extraordinarius und Luthardt hatte Einsicht in einen Teil des Manuskripts des „Lehrbuchs" erhalten; er schreibt darauf in einem übrigens höchst wohlwollend gehaltenen Brief: „Ich kann nicht völlig verschweigen, daß Ihre Stellung zu manchen Fragen der neutestamentlichen Kritik mir nicht ganz unbedenklich scheint; noch wichtiger aber ist mir, daß ich den Eindruck habe, als stünden Sie vielleicht zur Sache selbst, um die sich's in allen den verschiedenen Fragen handelt, etwas kühler und kritischer, als ich es bei einem, welcher Lehrer der künftigen Diener der Kirche für das Heiligtum des christlichen Glaubens — es sei nun sein Fach, welches es wolle — sein soll, wünschenswert halten kann". Mit voller Offenheit antwortete Schürer dem „väterlichen Freunde": „Um Ihnen mit ein paar Worten den gegenwärtigen Stand meiner theologischen Überzeugung darzulegen, will ich nur zwei Männer nennen als diejenigen, zu welchen ich mich theologisch am meisten hingezogen fühle: es sind Schleiermacher und — unter den Lebenden — Keim. Sie werden mir ohne Zweifel entgegenhalten, daß man dabei doch nicht stehen bleiben könne, sondern entweder nach rechts oder nach links die Konsequenzen ziehen müsse. Ich kann darauf nur erwidern, daß ich eben bis jetzt trotz redlichen Ringens nicht weiter gekommen bin. Wie Sie sehen, ist meine Stellung allerdings kritischer, als Ihnen wünschenswert sein kann. Aber um das eine bitte ich Sie dringend: glauben Sie nicht, daß ich den Grundfragen des christlichen Glaubens kühl gegenüberstehe. Ich kann mir wohl denken, daß es zuweilen den Anschein hat. Aber es ist dies lediglich Schein. Mir ist das theologische Studium und die Wirksamkeit als Theologe so sehr Herzenssache, als sie es nur irgendeinem sein kann. Ich darf hier, wo es sich um ein offenes Bekenntnis handelt, wohl erwähnen, daß ich lediglich aus innerem Bedürfnis und freiem Entschluß das Studium der Theologie gewählt, daß ich diesen Entschluß trotz vieljähriger Kämpfe noch keinen Augenblick bereut habe und heute mehr denn je dessen gewiß bin, daß die theologische Wirksamkeit der mir von Gott gewiesene Beruf ist . . . Ich brauche Ihnen wohl nicht erst zu versichern, daß ich Bestehendes nur dann antaste, wenn ich voll und gewiß von dessen Unhaltbarkeit überzeugt bin, und daß ich es auch dann nur mit der größten Pietät tue . . . Bei solcher Gesinnung ist, glaube ich, ein segensreiches Zusammenwirken auch mit solchen möglich, die wesentlich anders gerichtet sind, wofern man nur als Aufgabe des theologischen Lehrers nicht mechanische Dressur, sondern Anleitung zu ernstem Selbststudium betrachtet". Die rückhaltlose Ehrlichkeit dieser Aussprache hat die Herzlichkeit in den Beziehungen beider Männer nicht getrübt. Später hat sich Schürer kurz charakterisiert, indem er (1886) seine „Geschichte" Albrecht Ritschl und Carl v. Weizsäcker „in Dankbarkeit" gewidmet hat. Es ist verständlich, daß gerade Ritschls Zurückgreifen auf das schlichte Frömmigkeitsideal der Reformation und seine Verbindung voller wissenschaftlicher Freiheit mit rückhaltloser Anerkennung des unvergänglichen Wertes des geschichtlichen Christentums für ihn wie für so viele etwas Befreiendes hatte und seiner eigenen geistigen Situation entsprach. Am strengsten hat Schürer seine eigene Anschauung in der Rede über „Die ältesten Christengemeinden im römischen Reiche" (1894) entwickelt. Hier bekennt er sich zu dem Glauben, daß das Christentum „die schlechthin vollkommene Religion ist, über welche hinaus es ein Fortschreiten nicht mehr gibt". Aber das gilt ihm nur mit Bezug auf „den innersten Kern und das Wesen des christlichen Glaubens", den nur ein geübtes Auge in den wechselnden Gestalten der Glaubensüberzeugung zu finden vermag. Insbesondere ist es unmöglich, ihn mit den Glaubensvorstellungen der ältesten Zeit zu identifizieren. Eine völlige Rückkehr zu diesen ohne jede Modifikation ist für niemand mehr möglich und eben dieser Umstand sichert uns das Recht, unter Festhaltung unserer wesentlichen Einheit mit den Christen aller Zeiten für den Inhalt unseres Glaubens immer neue, zutreffendere Fassungen zu suchen (S. 3, 4, 20).

Durch die ruhige Klarheit und Geschlossenheit seiner theologischen Überzeugung, seine unbestechliche Wahrheitsliebe und unermüdliche Pflichttreue, seinen hohen sittlichen Ernst und seine Gerechtigkeitsliebe vermochte er auch auf die Studierenden, obwohl ihm das

Hinreißende des Vortrags versagt war, nachhaltige Einwirkung zu üben, zumal er es verstand und Wert darauf legte, sich ihrem Gesichtskreis anzupassen. „Allem Rhetorischen abhold, unter Beiseitelassung jedes überflüssigen Beiwerks, in schlichter Sprache und präziser Darstellung war er lediglich darauf bedacht, das sachliche Verständnis zu fördern und zu selbständiger Arbeit anzuregen. Die Beschränkung in der Auswahl des dargebotenen Stoffs, die methodische Sicherheit und Klarheit in der Behandlung wissenschaftlicher Probleme, die Stabilität seiner eigenen Forschungsergebnisse und die ruhige Art der Rede machten seine Vorträge in hohem Grade dazu geeignet, eindrucksvoll und überzeugend auf die Hörer einzuwirken" (Althaus).

Die gleichen Eigenschaften kamen ihm bei Begründung und Leitung der ThLZ zugute. Gleich da, wo er den ersten Schritt tut, hält er es für notwendig, seinem Verleger zu schreiben (2. Mai 1875), daß er mit seiner theologischen Überzeugung „im wesentlichen auf derjenigen Seite stehe, die man hier als die negative zu bezeichnen pflegt". Die Rezensionen sollen freilich nicht nach der Parteischablone erfolgen; aber das Ganze soll doch eine „einheitliche, charaktervolle Haltung" wahren. Unter dieser Voraussetzung will die Zeitung soviel als möglich allen Kreisen der protestantischen Theologie Deutschlands dienen und keine Richtung soll prinzipiell von der Mitarbeit ausgeschlossen sein. Das war zunächst auch tatsächlich der Fall. Wie die erste Anregung der Neugründung von Luthardt stammte, so arbeiteten in den ersten Jahrgängen neben dem Kreise derer, die dauernd die Träger des Blattes blieben, auch Männer wie Köhler, Aug. Klostermann, Kolde, Mühlau, v. Oettingen, Plitt, Sachsse, B. Weiß, Zahn z. T. sehr eifrig mit. Das wurde freilich bald anders, und seitdem vier Jahre später diese Richtung in Luthardts ThLB sich ein eigenes kritisches Organ geschaffen hatte, hörte ihre Mitarbeit auf, wenngleich es immer einzelne gab, die aus Freundschaft oder aus sachlichen Gründen mitwirkten. Ebenso, wenngleich unsicherer, vollzog sich eine Scheidung der Geister nach links hin und Jahrzehnte hindurch war es die Verbindung der historisch-kritischen Richtung mit dem um Ritschl sich scharenden Kreise von Freunden und Anhängern, auf dem die Kraft und das Ansehen des Blattes beruhte. In Schürer selbst war diese Verbindung verkörpert, und er war auch sonst in seltener Weise für die Leitung befähigt. Mit gründlichster Sachkenntnis auf seinem eigenen Arbeitsgebiet verband er zugleich ein überraschend sicheres Urteil über die Sachlichkeit und Kraft fremder Leistung, mit großer Besonnenheit und mit einer gewissen Zähigkeit in der Behauptung des eigenen Standpunktes ein weitherziges Gewährenlassen derer, die sein Vertrauen besaßen. Vor allem war er frei von Parteigeist und von Cliquenwesen. Zu den Grundsätzen, die er schon in seinem ersten Schreiben aufstellt, gehört, daß jeder Rezensent sich mit vollem Namen unterzeichne; auf anonyme Kritiken würde er sich niemals einlassen. Gewiß kann es bei einem solchen Unternehmen an Mißgriffen nicht fehlen, und sie sind nicht ausgeblieben. Aber der unbestrittene Wahrheitsernst der Zeitung und die hervorragenden Leistungen des glänzenden Kreises von Mitarbeitern haben ihr Autorität in allen Kreisen der wissenschaftlichen Theologie Deutschlands wie des Auslandes erworben. Indem Schürer (wie schon gesagt, mit Ausnahme der Jahre 1881—87) bis an sein Lebensende die wichtige Arbeit des Herausgebers geleistet hat, ist sein Name mit einer vielleicht, wie manche behaupten, im Abschluß begriffenen, aber zweifellos hervorragenden Periode der deutschen Theologie unauflöslich verbunden.

Bibliographie (ohne Vollständigkeit): 1. Ergänzungen oder Vorarbeiten zu dem Hauptwerk bieten: Die *ἀρχιερεῖς* im NT (ThStK 1872 S. 593—657). — Die Alabarchen in Ägypten (ZwTh 1875, 13—40). — Lukas und Josephus (ebda. 1876, 574—582). — Der Versammlungsort des großen Synedriums (ThStK 1878, 608—626). — Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, 1879. — Der Kalender u. die Ära von Gaza (SBA 1896). — Die Juden im bosporanischen Reiche u. die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεον ὕψιστον* (ebendaselbst 1897). — Der Ethnarch des Königs Aretas 2 Ko 11, 32 (ThStK 1899, 95—99). — Zu 2 Mak 6, 7 (monatliche Geburtstagsfeiern) (ZntW 1901, 48—52). — Die *θύρα* od. *πύλη ὡραία* Act 3, 2—10 (ebda. 1906, 51—68). — Die Artikel Apokryphen des AT.s und Flav. Josephus in RE[2 u. 3]. 2. Übersetzungen der 2. Auflage des Hauptwerks haben stattgefunden: a) ins Englische vollständig 1885—91; b) ins Holländische teilweise u. d. T.: De Joodsche Letterkunde in de laatste eeuw van Israëls zelfstandig Volksbestan, 1888 (übs. v. Valeton). 3. Sonstiges (soweit nicht im A. bereits erwähnt): Die Passahstreitigkeiten des 2. Jhdts. (ZhTh 1870, 182—284) (Zusammenfassung der obengenannten Dissertation). — Über *φαγεῖν τὸ πάσχα* Jo 18, 28, Akad. Festschr. 1883. — Zur Vorstellung von der Besessenheit im NT (JprTh 1892, 1—8); Was ist unter *Γαλατία* in der Überschrift des Galaterbriefes zu verstehen? (ebda. 1892, 2—16). — Die Prophetin Isabel in Thyatira Offb. Jo 2, 20 (Abhdlgn.

C. v. Weizsäcker gewidmet 1893). — Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte (ZntW 1905, 1—66). — Zur Chronologie des Lebens Pauli (ZwTh 1898, 21—42). — Ein neues Fragment eines unkanonischen Evangeliums (Zeitschr. f. den evangel. Religionsunterricht 1908, 231—234). Nicht erwähnt sind u. a. die Aufsätze in Riehms Handwörterbuch u. die Rezensionen. 4. Im wesentlichen druckfertig hinterlassen ist ein „Verzeichnis der Personen-Namen in der Mischna", das von Duensing herausgegeben und in der Sammlung des Leipziger Institutum Judaicum erscheinen wird.
Titius.

Schwabacher Artikel. — H. v. Schubert, Bekenntnisbildung u. Religionspolitik. Untersuchungen u. Texte. Gotha 1910 bes. S. 21 ff., S. 117 ff. **Hauck.**

Schwartz, F. H. Chr. — S. 3 Z. 45 l. redivivus st. redivivius.

Schwebel, Johannes. — S. 15 Z. 2 meines Artikels ist herzoglichen statt kurpfälzischen zu lesen. — Die Vermutung G. Uhlhorns, daß Schwebel das liber vagatorum verfaßt habe, wurde 1900 von F. Uhlhorn in der ZKG (20, 454 ff.) näher begründet. — Eine sehr gründliche neue Biographie Schwebels gibt F. Jungs Schrift: Johannes Schwebel. Kaiserslautern 1910. Vgl. dazu meine Besprechung in Koldes Beiträgen zur bayer. KG XVI 174 ff. Hiernach ist an meinem A. Nachstehendes zu ergänzen bzw. zu berichtigen: Im Sommersemester 1909 war Schw. in Leipzig immatrikuliert. Seine Reise nach Leipzig fällt bereits in das Jahr 1516 und wurde wahrscheinlich zum Zwecke einer Sammlung für das Pforzheimer Spital unternommen. Sein Aufenthalt daselbst währte wohl bis Januar 1517. Jung macht es wahrscheinlich, daß die im Dezember 1521 an Gerbel geschickte Schrift Schwebels seine „Ermahnung zu dem Questionieren" gewesen sei, die deshalb auf den 1. Dezember 1521 zu datieren sei. Schwebels Flucht aus Pforzheim setzt Jung aus guten Gründen erst in den Juni 1522. Daß er im Herbste 1522 nach Pforzheim zurückgekehrt sei, ist, wenn die Datierung jener Schrift auf den 1. Dezember 1521 richtig ist, kaum anzunehmen. Schwebel ist wohl auch ferner in Sickingens Gebiet geblieben, wo er sich namentlich in Landstuhl aufhielt und bei Versehung des dortigen Pfarramts aushalf. Daß er dort eine erste Ehe geschlossen habe, bestreitet Jung, ohne sichere Beweise dafür zu bringen. Die in meinem A. erwähnte Schrift Schorrs: „Ratschlag über den Lutherischen Handel auf Speyerischem Reichstag" stammt, wie Jung nachweist, nicht aus dem Jahre 1526, sondern wurde im Hinblick auf die Nationalversammlung verfaßt, welche nach dem Beschlusse des Nürnberger Reichstags von 1524 an Martini dieses Jahres in Speier zusammentreten sollte, aber von dem Kaiser verboten wurde. — Daß Pfarrer Pistor von Ernstweiler im Mai 1534 seines Amtes entlassen wurde, ist unrichtig. Er war noch 1535 auf seiner Stelle, trat aber nicht mehr agitatorisch hervor, weil er an den Straßburger Theologen nicht mehr den erwarteten Rückhalt fand. 1539 war er sicher nicht mehr in seinem Amte. **Ney.**

Schweden. — Kirchengeschichte. Anstatt einer — ohne Neubearbeitung fast unmöglichen — Ergänzung bringe ich eine Auswahl von neueren Darstellungen und Einzeluntersuchungen. Die Behandlung Schwedens auch in den neuesten nichtschwedischen kirchengeschichtlichen Handbüchern zeigt, wie notwendig es ist, daß die nichtschwedischen Forscher wenn auch nur kurz über die jetzige sehr rege kirchengeschichtliche Forschung in Schweden, die auch immer mehr Licht auf die eigentümliche Entwicklung der schwedisch-lutherischen Kirche wirft, orientiert werden. Hier und da wird auch in äußerster Kürze etwas vom Inhalt der angeführten Schriften angedeutet; leider war dies bei der selbstverständlichen Begrenzung des Umfangs des Artikels nur in wenigen Fällen möglich. Die in dem vorigen Artikel schon genannten zusammenfassenden Darstellungen werden hier nicht erwähnt. — Bei den bedeutendsten Werken ist ein * angebracht; die Auswahl ist hier natürlich in gewissem Grade subjektiv. Als Verkürzungen für Zeitschriften und Festschriften gelten KÅ (Kyrkohistorisk Årsskrift), HT (Historisk tidskrift), KT (Kyrklig tidskrift), HTS (Historisk Tidskrift för Skåneland), SAH (Svenska Akademiens handlingar), UUÅ (Upsala Universitets Årsskrift), LUÅ (Lunds Universitets Årsskrift), BM (Bidrag till Sveriges medeltidshistoria, tillägnade C. G. Malmström, 1902), HH (Historiska studier, tillägnade Harald Hjärne, 1908), SE (Skrifter tillägnade Pehr Eklund, 1911).

Übersichten. *J. Wordsworth, The national church of Sweden, 1911 (478 S.), eine gute neue Übersicht, wenn auch mit einigen für einen Ausländer natürlichen Mißverständnissen. U. a. orientiert W. über die vorchristlichen Verhältnisse und religiösen Auffassungen

des schwedischen Volkes; (davon sonst besonders N. Söderblom, Thieles Kompendium der Religionsgesch. ⁴ 1912, und O. Montelius, Lifvet i Sverige under hednatiden ³, 1905). H. Lundström in KÅ 1901 S. 175—87, Ders., Kyrkan och Sveriges folk under storhetstidehvarfvet 1912, J. A. Eklund, Andelifvet i Sveriges kyrka I Medeltiden, 1911, II Reformationen, 1912; Knut B. Westman, Vår svenska kyrkas särskilda nådegåfva, 1911; Ders., Kyrkan och Sveriges folk under medeltiden, 1912; E. Rodhe, Ur 1800-talets svenska kyrkohistoria, 1912 geben kurze Grundzüge mit guten Gesichtspunkten; so z. B. wie die Reformation Schwedens direkt an die vorkatholischen nationalen Gewohnheiten und Ordnungen anknüpft, die im Mittelalter niemals ganz unterdrückt waren (Schweden war im MA. vielleicht das am wenigsten romanisierte Land des katholischen Europa), wie auch im MA. das innere geistliche Leben teilweise einen Sondercharakter trug, wie bei Birgitta (s. Bd 3 S. 239 u. 23 S. 229) oder in der von der unionistisch interessierten Hierarchie leider bald zerstörten national-kirchlichen Erweckung um Engelbrecht und Erzb. Nicolaus Ragvaldi. Besonders wird von diesen Verfassern der religiöse Persönlichkeitstypus schwedischer Farbe vorgeführt, der von Birgitta über Olaus Petri, Olaus Martini, Gustav II. Adolf, Rudbeckius, Axel Oxenstierna, Spegel, Rydelius, Svedenborg, Wallin, Schartau bis zu seiner schönen neuen Ausprägung in Geijer und Wikner die ganze religiöse Geschichte Schwedens durchzieht — aktiv ethischer, mit persönlichkeitsstärkendem Mystizismus eng verbundener Berufsglaube. — In K. F. Lundins illustrierter Kyrkohistoria för hemmet, 1898—1911, sind die Schweden betreffenden Kapitel ziemlich ausführlich, besonders das 19. Jahrhundert III 1, 1908 (für die Kirchengeschichte Schwedens in dieser Zeit noch die einzige brauchbare Zusammenfassung, wenn auch etwas einseitig pietistisch gefärbt). Eine umfassende illustrierte Kirchengeschichte Schwedens in 12 Teilen, unter Mitwirkung mehrerer Forscher von Hj. Holmquist und H. Lundström redigiert, ist geplant. — Die neue Auflage von H. Schück (und K. Warburg), Illustrerad svensk litteraturhistoria, 1910 ff., ist für gewisse Perioden wertvoll revidiert und erweitert. — Gute Skizzen von O. Quensel, Svenskt kyrkoliv under gångna tider 1912.

Spezialliteratur. Missionszeit. Die ausgezeichneten Darstellungen in *H. von Schubert, KG Schleswig-Holsteins I 1907, und *A. Hauck, KG Deutschlands II ³⁻⁴, 1912, mit Literaturangaben. S. auch J. Helander, Hedendom och kristendom inom den äldsta svenska missionskyrkan KÅ 1905 S. 5—26 (Fragment einer ungedruckten großen Arbeit über Ansgar), Hj. Holmquist, De äldsta urkunderna rörande . . . nordiska missionen, KÅ 1908 S. 241—83, F. Curschman, Die ältesten Papsturkunden des Erzb. Hamburg, 1909; Ch. Reuter, Ebbo v. Rheims u. Ansgar, Hist. Zeitschr. 1910 S. 237—84; Ders., Zur Geschichte Ansgars, Zeitschr. d. Gesellsch. für Schlesw.-Holstein. Gesch. 1910 S. 484—92; O. Kolsrud in Norsk Hist. Tidskrift 1911 S. 280—316; L. Bril, Les premiers temps du christianisme en Suède, Revue d'histoire ecclésiastique 1911 tom. 1—3; K. Stjerna, Lund och Birka HTS 1910 S. 208 ff., behauptet, daß Birka eine friesische Handelskolonie war, die auch schon bei Ankunft Ansgars christlich war. Darüber eine rege Diskussion; gegen die Hypothese S.s H. Schück, Birka, 1911 und S. Tunberg, Skandinaviens äldsta polit. indelning, Diss. 1911 S. 194 ff. (die Hypothese hat die ganze Wucht der Rimbertschen Vita Ansgarii gegen sich). Für die Ausbreitung des Christentums in S. wichtige Details durch Studium der Personennamen in der Diss. von A. Grape, De i fornsvenskan inlånade personnamnen, 1911. Viel besprochen ist die alte für die Kirchengeschichte Schwedens bedeutende Frage, ob St. Sigfrid, der Olof Stötkonung taufte, und ob die erste fruchtbare Mission in S. aus England oder Deutschland kam. Für das letzte neulich H. G. Voigt, Bruno v. Querfurt 1907 S. 289, 436; für England N. Beckman KÅ 1910 S. 214 ff., der mit Hilfe der ersten sehr alten Bischofsbezeichnung zu beweisen sucht, daß der englisch-irische Hirdbischof Olav Tryggwessons Sigurd identisch ist mit dem Sigfrid, der Olof Stötkonung taufte und Westergötland christianisierte, während der englische Bischof Olavs des heiligen Sigurd der Sigfrid war, der Wärend (Småland) christianisierte. Auch Wordsworth a. a. O. S. 71 ff. macht wahrscheinlich, daß Sigfrid ein Engländer war, und glaubt, daß er identisch ist mit dem ersten Bischof Sigurd in Norwegen; wichtig ist, wie er zeigt, daß der Name Sigfrid in dieser Zeit in England nicht ungewöhnlich war. (So auch schon Reinius, Om kyrkliga lånord i äldre fornsvenskan, UUÅ 1900.) H. Lundström will in einer noch nicht gedruckten Untersuchung den Beweis führen, daß die von Bruno nach „Suigii" dirigierte Expedition nicht nach Schweden, sondern nach den von Ptolemäus u. a. genannten „Zigoi" an anderer Seite des Schwarzen Meeres gesendet wurde; vgl. Wordsworth S. 72 Note. — Vielleicht wird es sich zuletzt zeigen, daß der Sigfrid in Schweden ein Engländer war, der nichts zu tun hat weder mit dem norwegischen Engländer Sigurd noch mit der deutschen Expedition Bruns.

Die katholische Kirche. Die kirchliche Organisation und ihre Verhältnisse zu den staatlichen, besonders den Landschaftsgesetzen, ist jetzt ein beliebtes Forschungsgebiet. Siehe u. a. W. Sjögren, De fornsvenska kyrko-balkarna, in Tidskr. for Retsvidenskab 1904 S. 125—76, H. Hjärne, Kyrkliga inflytelser inom Sveriges äldre statsrätt BM 1902 (10 S.); L. Beauchet, Loi d'Upland: Livre de l'église, Nouvelle Revue hist. de droit 1903 S. 159 ff.; J. Gummerus, Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från sv. medeltiden, 1902 (Edit.); S. Ambrosiani, Sv. kyrkans organisation och författning vid 1100 talets midt KÅ 1902 S. 19—68; die beiden Diss. v. *Karl G. Westman, Rådets historia till 1306, 1904, und *L. M. Bååth, Bidrag till kanoniska rättens historia i Sverige, 1905 (beide schon verwertet in meinem vorigen Artikel), A. Bratt, Kyrkan och prästen enl. Sveriges tidigaste lagar, 1908 (34 S.); Karl G. Westman, Konung och landskapliga myndigheter i den äldsta svenska rättegången HH 1908 S. 785—811; *Ders., De svenska rättskällornas historia, 1912. Zur Domkapitelinstitution *K. B. Lundquist, De svenska domkapitlen under medeltiden, Diss. 1897; H. Lundström, Hvilka äro våra äldsta domkapitel? KÅ 1900 S. 79—86. Zum kirchlichen Leben O. Hedqvist, Den kristna kärleksverksamheten i Sverige under medeltiden, Diss. 1893; B. H. Dahlberg, Bidrag till svenska fattiglagstiftningens historia intill midten af adertonde århundradet, Diss. 1893; J. Gummerus, Beiträge z. Geschichte des Buß- u. Beichtwesens in der schwed. Kirche des Mittelalters I, 1893, Diss. Helsingfors 1900; R. Geethe, Svenska kyrkobruk under medeltiden, 1901; *Ders., Svenska böner från medeltiden, 1907—09 (Editionen), J. Freisen, Katholische Ritualbücher Schwedens u. Finnlands im Mittelalter, 1904, 1910; H. Falk, St. Olofs minne i Sverige KÅ 1902 S. 69—88; O. Janse, Om Olofskult i Upland, Festschrift für O. Montelius, 1903 S. 156—64 (vgl. die gute Diss. von Ellen Jörgensen, Helgendyrkelse i Danmark, 1909). Dazu auch die jetzt zahlreichen Untersuchungen zur kirchl. Kunst im MA. von O. Janse, J. Roosval, A. Romdahl, S. Ambrosiani, E. Wrangel, O. Rydbeck, H. Frölén, K. af Ugglas, die Finnen Hj. Öhman, K. K. Meinander, Yrjö Hirn usw. Jedes Jahr kommt hier sehr bedeutendes neues Material zutage durch die Provinzausstellungen für kirchliche Kunst; siehe besonders die Kataloge zur Ausstellung in Strengnäs 1910, Östersund 1911 und Hernösand 1912 wie zur Kleiderkammer in der Domkirche Uppsalas. — Für das Mönchtum u. a. F. Hall, Cistercienserordens historia i Sverige, 1899 (auch deutsch in d. Cist. Chronik 15. Vgl. H. Lundström KÅ 1903 S. 132 ff.); C. Silfverstolpe, De svenska klostren före Vadstena HT 1902 S. 1—38; E. Hildebrand, Sv. kolonien i Rom under medeltiden, HT 1882 S. 211—260; C. Bildt, Svenska minnen och märken i Rom, 1900; K. G. Leinberg, De finska klostrens historia, 1890; Baronne de Wedel-Jarlsberg, Une page de l'histoire des frères-prêcheurs, 1899. Für die neue Literatur über Birgitta (und die Birgittinnen) siehe den A. im Ergänzungsband. — Über das Verhältnis zum Papsttum K. A. Fryxell, Om svenska biskopsval under medeltiden, Diss. 1900 (vgl. N. Edén, KÅ 1900 S. 324—36); R. Edgren, Innocentius III. och Sveriges inbördes strider BM 1902 (10 S.); A. Falk, Gregorius IX. och Sverige BM 1902 (12 S.); A. Lindblom, En omstridd biskopsstol i Sverige under kyrkoskismen BM 1902 (28 S., vgl. Ders., Edit. von den Akten betreffend die Erzbischofswahl in Uppsala 1432, 1903); P. O. von Törne, Finnlands skattskyldighet till påfvedömet under medeltiden, Hist. Arkisto 1911. Für das ausgehende MA. A. N. Sundberg, Ärkebiskop Jacob Ulfsson 1470—1515 UUÅ 1877; B. Söderberg, Nic. Ragvaldi och Basel-konciliet BM 1902; E. Arnell, Hans Brask Diss. 1904 (nur vorreform. Zeit). Spez. für Finnland J. Gummerus u. a. in Finlands kulturhistoria, I Medeltiden, 1908—09, und der *Festschrift zu M. G. Schybergson 1911.

Reformation. Die neueren außerschwedischen Darstellungen: Weidling, O. M. Butler, The reformation in Sweden, New York[2] 1900; P. B. Watson, The swedish revolution under Gustaf Vasa, 1889 (verdienstvoll, etwas zu republik. protest.), W. E. Collins in The Cambridge Modern History II, 1903 (unzureichend, vgl. A. Forssel, HT 1912); *J. Martin, Gustave Vasa et la réforme en Suède, 1906 (ausführliche und ruhige katholische Darstellung, benutzt die schwedischen Forschungen nur bis um 1890, aber wertvoll durch neues Material über die Schweden betreffenden Verhandlungen in Rom), bauen alle auf die alte schwedische, wesentlich auf den Hofbischof Gustaf Vasas Peder Svart zurückgehende Tradition vom Verlauf der Einführung der Reformation in Schweden. Schon vom Beginn der 1890er Jahre wurde aber diese Tradition durch eingehendere Archivstudien in wesentlichen Punkten berichtigt. So für Olaus Petri und die Literaturgeschichte der schwedischen Reformation: H. Schück, *Svensk litteraturhistoria I, 1890; Ders., *Olavus Petri, 1893 (66 S., neubearb. populäre Ausgabe 1906); Ders., *Våra äldsta reformationsskrifter HT 1894 S. 97—130; *E. Stave, Om källorna till 1541 års svenska bibelöfversättning,

1893; R. Steffen, Våra första reformationsskrifter, Samlaren 1893, wie *Editionen mit Untersuchungen von Axel Andersson (Beilage zu Samlaren, 1893). Das Resultat der fortgesetzten Diskussion und eigener Beobachtungen scheint mir u. a. folgendes zu sein. Im Beginn des Jahres 1526 kam die erste gedruckte schwedische Reformationsschrift heraus „Een nyttugh underwijsning", zum Teil eine Bearbeitung von Luthers Betbüchlein 1522, aber zum größeren Teil eine ausführliche katechetische Originalarbeit von Olaus Petri, der damit den evangelischen Volksunterricht in Schweden gründete. Im Frühling 1526 folgte der kürzere „Een skön nyttugh underwijsning", eine Übersetzung einer plattdeutschen Edition 1524 von „Kinderfragen" der böhmischen Brüder, nicht von Olaus Petri gemacht, aber mit einigen schönen Ergänzungen aus seiner Feder. Im selben Jahre erschienen die ersten Lieder Olaus Petris, bald von neuen gefolgt, die bisweilen beinahe zur religiös-poetischen Kraft Luthers sich erheben und die vielleicht am schnellsten seine Anschauungen (eine systematische Darstellung dieser Anschauungen bei J. E. Berggren, Olaus Petris reformatoriska grundtankar LUÅ 1899) durch das Land verbreiteten. Im August folgte das wichtigste von allem, das Neue Testament, eine mit Hilfe des griechischen Grundtextes gemachte, auch gegen die vielbenutzten Erasmus und Luther merkwürdig selbständige Übersetzung von Olaus Petri, die auch für die moderne schwedische Sprache grundlegend wurde. Man darf auch nicht vergessen, daß O. Petri in den berühmten, neuerdings als sein Werk gekannten „Domareregler" seinem Volke mitten in der fortgehenden Verrohung des europäischen Richterwesens ein neues human-rechtliches Ideal von wunderbarer Schönheit gegeben hat, das noch nicht erreicht ist. — Über den äußeren Gang der Reformation besonders wichtig *H. Hjärne Reformationsriksdagen i Vesterås, 1893 (79 S.), wo u. a. gezeigt wurde, daß der entscheidende Beschluß 1527 nicht von König und Bauern unter Einwirkung einer siegreichen Disputation Olaus Petris, sondern vom König, dem niederen Adel und den schon protestantischen Bürgern Stockholms ohne Religionsgespräch (das erst nach der Entscheidung gehalten wurde), im Gegensatz zu Hierarchie, Hochadel und Bauern gefaßt wurde, und daß dieser Beschluß negativ die Zerbrechung der päpstlichen Hierarchie und positiv die Schaffung einer schwedischen Nationalkirche unter Leitung des Königs bedeutete, jedoch nicht die „neue Lehre" offiziell einführte, sondern nur die Predigt auch der Protestanten freigab (siehe übrigens die Darstellung in meinem A. S. 26 f.). Die eingehende Untersuchung von *O. Ahnfelt, Svenska kyrkans ordning under Gustaf I:s regering 1893 hebt u. a. hervor, daß auch in Westerås 1527 den Bischöfen eine bedeutende kirchenregierende Selbständigkeit gewahrt wurde, und daß auch die Gemeinden ihr altes Wahlrecht tatsächlich behielten; über die äußeren kirchlichen Verhältnisse bestimmten König und Reichstag d. i. die Repräsentanten des ganzen Kirchenvolks Schwedens; über innerkirchliche Verhältnisse beschloß der Reichstag nicht, sondern das blieb dem König und den rein kirchlichen Organen und Versammlungen überlassen, vor allem bei d. Örebro concilium 1529, aber auch z. B. auf dem Reformationsreichstage in Westerås 1544. So konnte die lutherische Kirche in Schweden ihre nationale Stellung sowohl als ihre Selbständigkeit den absolutistischen Tendenzen Gustaf Vasas gegenüber bewahren, wenn es auch noch nicht gelang, diese Rechtsverhältnisse in einer offiziellen protestantischen Kirchenordnung festzulegen. — Es mag hier beigefügt werden, daß also weder das „Episkopal-" noch das „Territorial"- oder „Kollegialsystem" für Schweden Anwendung hat. Es darf hier auch an den von Ahnfelt LUÅ 1894, 1895, 1899 herausgegebenen und erläuterten, Norman 1540 zugeteilten, Kirchenordnungsextrakt erinnert werden (von E. Linderholm zu 1541 datiert; ob überhaupt dieser Zeit zugehörig?); auch daran, daß die mehr nationale „Vadstena artiklar" nur ein lokaler Entwurf war, der nicht offiziell Geltung erhielt; dagegen verfaßte der Erzbischof Laurentius Petri 1561 einen ausführlicheren Entwurf (ed. von O. Ahnfelt LUÅ 1893, vielleicht schon 1546 in seinen Grundzügen vorhanden), der wohl sofort de facto in Geltung trat und den wesentlichen Teil der ersten offiziellen Kirchenordnung v. 1571 bildete (mit einer bedeutenden Veränderung, s. A. Kapitel Bd. 23, 734, 57), die übrigens mehr den Charakter einer Bekenntnisschrift als eines Gesetzes hat, mit ungewöhnlich reiner und vertiefter evangelischer Auffassung. Die kirchenrechtliche Entwicklung wird auch behandelt in H. Hjärne, Sveriges statsskick under reformationstiden 1520—1611, Grundlinien 1893, in den wichtigen Dissertationen von K. A. Appelberg, Presttjänsternas besättande i Finland från reformationen till medlet af 17: e seklet, 1896; *Ders., Kyrkans rättsliga ställning i Sverige och Finland från reformationen till 1686, 1900; *K. Nordlund, Den svenska reformationstidens allmänna statsrättsliga idéer, 1900, und der noch interessanteren Dissertation von *O. Holmdahl, Prästeståndets kyrkopolitik under den tidigare frihetstiden, die wesentlich eine Übersicht über die Entwicklung von 1527 bis 1719 ist; hier

wird u. a. gezeigt, wie die Westerås-Beschlüsse von 1527 sowohl landesherrlich-absolutistisch als kirchlich-selbständig interpretiert werden konnten, daß beide Auffassungen miteinander rangen, und daß die letztere ihren ersten großen Sieg in der Kirchenordnung von 1571, ihren definitiven Sieg in Upsala-Möte von 1593 gewann und von Gustav Adolf 1611 bestätigt wurde. Für die eigentümliche und hochbedeutende Entwicklung der Domkapitel seit der Reformation, *Hj. Holmquist, De svenska domkapitlens förvandling till lärarekapitel, UUÅ 1908 (s. d. A. Kapitel Bd. 23, 734). Eine interessante Stiftsgeschichte gibt A. Simolin, Wiborgs stifts historia, Diss. 1909 (finnl., die Zeit 1524—1721). Für die Gestaltung des protestantischen Kultus wichtige Untersuchungen *O. Quensel, Bidrag till sv. liturgiens historia I 1529 års handbok 1890, II Det svenska högmässoritualets historia till 1614, 1893, und *E. Rodhe, Doppritualet i sv. kyrkan efter reformationen LUÅ 1910 (führt bis zu unseren Tagen). O. Grath, Sv. kyrkans brudvigsel, Diss. 1904, gibt einige Trauungsformulare. Zu nennen sind auch die guten Darstellungen von *J. Wahlfisk, Den kateketiska undervisningen i Sverige från reformationen till 1811, 1889; *A. Ch. Bang, Dokumenter og studier vedrörende den lutherske katekismus' historie i Nordens kirker I 1893, II 1899, und *O. Theding, Luthers lilla katekes i dess tidigare svenska dräkt KÅ 1909 S. 29—113: (die älteste, bis jetzt erhaltene Übersetzung des kleinen Katechismus Luthers ist von 1572; sie ist hauptsächlich nach einer Schirlenzscher Auflage des Katechismustypus von 1531 gemacht, aber auch unter Einfluß des lateinischen Textes des plattdeutschen Magdeburger Katechismus; es scheint aber, daß eine noch ältere Übersetzung existiert hat (vgl. H. Lundström in Samlaren 1897 S. 172 ff.), die wahrscheinlich, von Norman angeregt, der Erzbischof Laurentius Petri in den 1540er Jahren gemacht hat. — Weitere wichtigere Einzeluntersuchungen: Die „successio apostolica" von H. Lundström KÅ 1900 S. 269, 1906 S. 266 als sicher konstatiert; die schon von Weidling bezweifelte Wiedertäuferunruhe in Stockholm 1524 wird von *H. Lundström in einer scharfsinnigen Untersuchung KT 1896 S. 375—401 als eine spätere Geschichtsfabel erwiesen. (Ein radikaler deutscher Protestant hat jedoch 1524 in Stockholm Unruhen erregt, bis er von Erzbischof Magnus in Haft genommen wurde.) Über die beiden letzten katholischen Erzbischöfe siehe J. Martin, Deux confesseurs de la foi au XVIème siècle, L'Université cath. 1908 f. Über Laurentius Andreä die Biographie von E. H. Rundgren SAH 1886; Laurentius Petri wartet noch seiner Biographie; Details von H. Lundström: Har Sveriges förste evangel. ärkebiskop studerat i Tyskland? Undersökningar 1898 (Laurentius hat nicht mit Olaus, sondern weit später, 1527 in Wittenberg studiert); Ders., Om Laur. Petris förmenta karaktärssvaghet KÅ 1905 S. 197—214 (die Tradition von allzu nachgiebigem Charakter L. P.s beruht auf ungenügender Kenntnis); kurze biographische Zusammenfassung von O. Ahnfelt in Kirkeleksikon for Norden. Zu nennen auch eine Monographie über den ersten evangelischen Bischof in Skara Sven Jacobi (1533—44) von F. Ödberg 1897.

Für die verwickelte relig. Geschichte unter Johann III. die Dissertation von K. Hildebrand: Johan III. och Europas katolska makter, 1898; J. A. Hammargren, Liturgiska striden under Johan III., 1898; O. Söderqvist, Johan III. och hertig Karl, 1898; H. Biaudet, Le saint Siège et la Suède, 1906; L. Karttunen, Antonio Possevino, 1908; J. A. Pärnänen, Sigismond Vasa et la succession au trône de Suède 1592—94 I 1912; *Annales Acad. Scient. Fenniæ Bd II 1911. H. Lundström führt in einer noch nicht veröffentlichten Untersuchung den Beweis, daß Johann III. weder Kryptokatholik noch Schüler von Kassander war, sondern daß er und seine vertrauten Kirchenmänner den echten melanchthonschen Philippismus vertraten. Über die Jesuiten in Schweden die beiden norwegischen Arbeiten: A. Brandrud, Klosterlasse, 1895, und A. Preger (Jesuit) Jesuiterpateren Lauritz Nielssen, 1895; auch H. Biaudet, Finska studerande i jesuitcollegier Hist. Arkisto, 1905 S. 179—220. Eine schwedische Monographie von W. Schlachter ist in Vorbereitung. Zu Uppsala möte 1593 A. N. Sundberg, Den sv. kyrkorefomationen och Uppsala möte, 1893; klarlegend *E. Hildebrand, Handlingarna från U. möte 1593, 1893, und *K. Hildebrand, Undersökningar till Uppsala mötes historia HT 1893 S. 89—122 (vgl. Ders., Uppsala möte 1593, 1893, 46 S.; er gibt den klaren Beweis dafür, daß es eine Kirchenversammlung und nicht ein Reichstag war). Populäre Darstellung T. Kastman, Uppsala mötes historia, 1908. *O. Holmdahl a. a. O. 1912 zeigt, daß die eigentümlichen politischen Verhältnisse bei Uppsala möte und nach der Ankunft Sigismunds die Geistlichkeit zu dem Versuch veranlaßten, die Selbständigkeit der Kirche durch königliche Privilegien für die Geistlichkeit zu fördern. In dieser Form konnte die kirchliche Gesetzgebung ausschließlich zur Sache des Königs und des Klerus werden. Diese Privilegienpolitik erreichte ihren Höhepunkt um 1650, war aber noch im 18. Jahrhundert wirk-

sam. H. Lundström, Skizzer och kritiker, 1903 S. 102—117, findet die Erklärung der eigentümlichen Tatsache, daß die Formula concordiæ in Uppsala möte nicht genannt wird, darin, daß die leitenden Kirchenmänner sämtlich Schüler von Chyträus waren. Wordsworth a. a. O. S. 261 hebt die Bedeutung und den Charakter des Uppsala möte stark hervor: „It is scarcely possible to exaggerate the importance of this council as a turning point in the history of Sweden. . . . It stands out as evidence of what a national Church may do for the people when it is allowed to have a reasonable independence. These are very few if any parallels to be found to it in the religious history of mankind.“ — Für die leitenden Kirchenmänner unter Sigismund und Karl IX. A. M. Magnusson, Nic. Olai Botniensis, Diss. 1898; *H. Lundström, Laur. Paulinus Gothus I, Diss. 1893 (weiter unten); Ders., Olaus Martinis episcopala verksamhet, Samlaren 1893 S. 115—143; *Cl. Annerstedt, Olaus Martini SAH 1903 (schön). Eine Untersuchung über das Verhältnis Karls IX. und seines Katechismus zum Calvinismus, von H. Block, ist zum Druck fertig (kein Einfluß aus der Pfalz, dagegen vielleicht von der Schöpfung Laskis in Emden).

Das große Jahrhundert Schwedens. Über die kirchliche Stellung Gustav Adolfs II. zuletzt großzügig H. Hjärne, G. A.s statskonst, protestantiskt sjölfförsvar, 1912 (38 S.). Schon die russischen und polnischen Kriege wurden von G. A. aus dem Gesichtspunkt der Verteidigung wider die Gegenreformation geführt, mit klarem Blick dafür, daß der nordöstliche Arm der gegenreformatorischen Umklammerung Europas zuerst lahmgelegt sein müsse; so ist seine ganze Staatskunst religiös-protestantisch orientiert; noch bei Lützen war sein Ziel die Organisation der Protestanten zur Selbstverteidigung, nicht schwedische, für diese Organisation unnötige Eroberungen. Vgl. H. von Schubert, Feiern wir mit Recht G. A. als evangelischen Glaubenshelden? 1904. *H. Lundström, Laur. Paulinus Gothus I—II 1893, III 1898 ist eine bedeutende Darstellung vom Leben und der Organisationsarbeit der schwedischen Kirche unter Leitung der großen Bischöfe Gustav Adolfs. Der hervorragendste derselben, der gewaltige Joh. Rudbeckius, wartet noch seiner Biographie (eine ältere von Th. Norlin reicht nicht mehr aus); viel Stoff in der umfangreichen Dissertation B. R. Hall, Rudbeckius som pedagog I, 1911; s. auch N. Söderblom in der Festschrift für K. F. Johansson 1910 S. 70—80 und die populäre biographische Skizze von K. Hult in Vesterås stifts Julbok, 1910 S. 11—31. Als Vorkämpfer der irenischen, praktisch religiös orientierten (noch nicht synkretistischen), von Holland und England beeinflußten Richtung, die nach dem Tode Gustav Adolfs wenigstens teilweise unterliegt, erscheint Johannes Matthiä Gothus in Hj. Holmquist, J. M. G., Diss. 1903. Als Matthiä von 1644 an als Bischof von Comenius u. a. dem deutschen „Synkretismus“ zugeführt wurde, fand er bald einen Mitkämpfer in dem wissenschaftlich wie politisch tüchtigen und streitbaren, in der Kirchengesetzarbeit einflußreichen Joh. Terserus, der jedoch nicht wie Matthiä in politischer Hinsicht mit dem Hochadel ging, sondern für den Einfluß des Bürger- und Bauernstandes kämpfte und darum auch von der hochadeligen Regierung nach dem Tode Karls X. härter als Matthiä getroffen wurde; hierüber die bedeutende Dissertation von *R. Holm, Joannes Elai Terserus I 1906; vgl. auch die ältere gute Darstellung des synkretistischen Streites in S. von P. Hanngren, De synkret. stridigheterna i Sverige, 1866. Über Königin Kristina als Katholikin Neues bei C. Bildt, Christine de Suède et le cardinal Azzolino, 1899, und Ders., Christine de Suède et le conclave de Clémens X., 1906. Biographische Untersuchungen über bedeutende Bischöfe Karls XI. und Karls XII. sind die Dissertationen von A. Hacklin, Olof Laurelius I, II 1896; H. Afzelius, Erik Benzelius d. äldre I 1897, II 1902; *J. Helander, Haquin Spegel till 1693 UUÅ 1900; *H. W. Tottie, Jesper Svedbergs lif och verksamhet I 1885, II 1886; A. Hultin, Torsten Rudeen, 1902; und die wohlgeschriebenen kürzeren Lebensbilder bei Ellen Fries, Den svenska odlingens stormän, 1896—99; C. Kastman, Jesper Svedberg, 1904, und Ders., Haquin Spegel, 1905. Vgl. H. W. Tottie, Spegel som kateket och homilet, 1891, und *G. Lizell, Swedberg och Nohrborg, en homiletisk studie, 1910, der den Übergang der Predigt von der Orthodoxie zum Pietismus und ihre Entwicklung im 18. Jahrhundert ausführlich und von neuen Gesichtspunkten aus behandelt. Für die in dieser Zeit besonders blühende Psalmendichtung s. das alte epochemachende Werk von *J. W. Beckman, Sv. psalmhistoria, 1845—72, und die kurze feine Übersicht von E. Liedgren, Den svenska psalmboken, 1910. Für die Geschichte der uniformierenden kirchlichen Bücher am Ende des 17. Jahrhunderts Einzeluntersuchungen von H. Lundström KÅ 1900 S. 140 ff., 1901 S. 236 ff., 1906 S. 179 ff., und O. Ahnfelt KÅ 1901 S. 108 ff. Von der Stellung Schwedens als Schutzmacht des Protestantismus noch unter Karl XII. H. Lundström, Sverige protestantismens skyddsmakt KÅ 1906 S. 113—129 (auch deutsch), und S. Bring, Fördraget i Altranstädt KÅ 1909 S. 1—22.

Über den gewaltigen Eindruck, den Karl XII. in der protestantischen Welt machte, s. H. Lundström, Karl XII. — Messias KÅ 1902 S. 1—18.

Lokalgeschichte der neuerworbenen Provinzen: F. Westling, Bidrag till Livlands kyrkohistoria 1621—1710 KÅ 1900—1901 (auch deutsch Dorpat 1904); *H. Levin, Bidrag till Visby stifts historia KÅ 1902—04, 1909—10; C. Öhlander, Den svenska kyrkoreformationen uti Ingermanland 1617—1704, Diss. 1900 (vgl. KÅ 1900 S. 336 ff.), A. Hallenberg, Den skånska kommissionen 1669—70, Diss. 1907 (in größerem Zusammenhang K. Fabricius, Skaanes overgang fra Danmark till Sverige I, II 1906); Simolin a. a. O. (besonders ausführlich für das 17. Jahrhundert); O. Norberg, Svenska kyrkans mission vid Delaware, Diss. 1893; *A. Johnson, The Swedish Settlements on the Delaware 1638—64, Philadelphia 1911 (viel Neues umfassend). — Kultur- und Wissenschaftsgeschichte mit kirchlicher Beziehung u. a. C. W. Skarstedt, Det teologiska doktoratet i Sverige 1593—1893, 1893; Wahlfisk a. a. O., H. Råbergh, Teologiens historia vid Åbo universitet 1640—1827, 1893, 1901; F. Puaux, Histoire de l'établissement des protestants français en Suède, 1891; P. Pehrsson, De till Sverige inflyttade vallonernas religiösa förhållanden, Diss. 1905; E. Ingers, Erik Lindschöld I, Diss. 1908; B. Swartling, Georg Stiernhjelm, Diss. 1909; H. Hildebrand, Riksantikvarien Joh. Bureus SAH 1910, und besonders die ausgezeichnete Arbeit von *Cl. Annerstedt, Uppsala Universitets historia I 1877, II 1908 (die Zeit 1655 bis 1718). — Kirchliche Rechtsgeschichte: Appelberg a. a. O., Holmdahl a. a. O. Die auch für Kenntnis des geistigen und kulturellen Lebens der Kirche wichtigen Akten der fast jährlichen Synoden der verschiedenen Stifter werden seit 1907 von H. Lundström editiert. Für die alten Domkapitel: *Holmquist a. a. O. Für die Domkapitel der von Schweden eroberten Provinzen: Hj. Jansson, Visby kapitel 1586—1645, HH 1908 S. 161—96; Hj. Holmquist Lunds domkapitels första svenska form SE 1911 S. 351—68; C. G. Weibull, Lunds domkapitels och dess arkivs historia efter reformationen HTS 1912 S. 119—204. Als kirchenrechtliche Untersuchungen sind auch zu nennen: H. Levin, Svenska kyrkans bekännelse i historisk belysning, 1897 (durch das Regierungsplakat von 1663 ist die Konkordienformel nicht symbolisch verpflichtend für die schwedische Kirche geworden); Ders., Om våra regala gäll KÅ 1900—1901 (wie Karl XI. in vielen Gemeinden das volle Ernennungsrecht des Königs durchführte — was erst 1911 wieder geändert wurde); E. Linderholm, Norrländska kyrkostadgar KÅ 1911 S. 1—51 (über die interessante Erscheinung von Statuten der einzelnen Stifter, die von Bischöfen und Synoden selbständig ausgegeben wurden). — Kultusgeschichte: *Rodhe a. a. O. (das Taufritual); *G. Lizell, Det svenska högmässoritualet 1614—93 UUÅ 1911 (ausführlich).

Zeit des Pietismus und pietistischen Orthodoxie. Für die Geschichte des Pietismus und Mystizismus in Schweden u. a. J. A. Lindgren, Bidrag till svenska pietismens historia I (1702—21), Diss. 1879 (gut); K. Henning, Joh. Konrad Dippels vistelse i Sverige etc., Diss. 1881; Ders., De religiösa rörelserna i Sverige och Finland efter 1730, 1891 (bis u. 1750, orthodox einseitig), die Dissertation von *H. Levin, Religionstvång och religionsfrihet i Sverige 1686—1782, 1896 (u. a. solide Darstellung der staatl. Behandlung des Pietismus); Hj. Nordin, De ekklesiastika deputationerna under Fredrik I:s regering, 1895 (Der Reichstag u. Pietismus); W. Bergstrand, Separatistiska oroligheter i Skara stift med Petrus Skyllberg, 1902; H. Lundström, Den tidigare sv. pietismens läroåskådning enl. deras egen framställning KÅ 1903 Meddelanden S. 1—75 (die Erklärung der im Sicklaprozeß 1723 angeklagten, die als die Dogmatik des älteren schwedischen Pietismus gelten kann); A. Rydberg, Peter Murbecks verksamhet i Skåne, Diss. 1904 (neues Material); E. Bergman, Religionsmålet mot studeranden Erik Molin 1734—39 KÅ 1903 S. 210—48 (von Dippel und katholischer Mystik beeinflußt), *N. Jacobsson, Från en forskningsresa till Herrnhut KÅ 1903 S. 5—92 (die ganze Geschichte des Herrnhutismus in S. zeigt sich durch das reiche Archivmaterial in Herrnhut überraschend neu und bereichert, gute Skizze bis 1760); *Ders., Den svenska herrnhutismens uppkomst, Diss. 1908 (wo dieses Material für die Geschichte bis 1744 ausführlich ausgebeutet ist und wodurch alle älteren Darstellungen veraltet sind). Jacobsson glaubt u. a. zeigen zu können, daß der bedeutendste schwedische Dippelianer von Strokirch für die Entwicklung Zinzendorfs große Bedeutung gehabt hat; er zeigt, wie in der letzten Hälfte der 1730er Jahre ein Strom von Schweden nach Herrnhut ging, von welchen einige zurückkamen, u. a. Magister Gradin und der Schuster Elias Östergren, die neben dem edlen in Livland, für Z. gewonnenen Stockholmer Pastor Thore Odhelius die eigentlichen Begründer des Herrnhutismus in S. wurden. Östergren rief seit 1739 als Wanderprediger in Westergötland mit Hilfe des Pfarrers A. Tengbom eine evangelische Volkserweckung ins Leben und schuf dort ein herrnhutisches Zentrum; Odhelius gründete seit

1739 mit Hilfe des edlen, bald gestorbenen Pastors Hellman, der das erste öffentliche Glaubensbekenntnis (ein Memorial an d. Konsistorium) verfaßte, ein zweites Zentrum in Stockholm. Durch die Ankunft Gradins 1741 kam die erste große Blütezeit, u. a. mit dem in mehr als 30 Auflagen verbreiteten, von ernstem Sündbewußtsein durchdrungenen Gesangbuch „Zions sånger“ 1743—46, das leider später durch das ungesundere „Zions nya sånger“ verdrängt wurde. Die antiseparatistische, stark kirchenfreundliche Wirkung des schwedischen Herrnhutismus dieser Jahre muß hoch angeschlagen werden. — Nicht minder wertvoll ist die große Dissertation von *E. Linderholm, Sven Rosén, 1911; sie zeichnet die edle Gestalt des bedeutendsten radikalen Pietisten Rosén und gibt eine an neuen Details reiche, von modernen Gesichtspunkten ausgehende und mit besonderer Rücksicht auf die kulturgeschichtlichen Verhältnisse (z. B. die Verbreitung der katholischen mystischen Literatur wie der alten heidnischen Vorstellungen in Schweden) bearbeitete Darstellung sowohl der allgemeinen Geschichte des Pietismus wie seiner Entwicklung in Schweden vom konservativen Pietismus zum radikalen Mystizismus. Rosén wurde Repräsentant des rein kontemplativ-mystischen Frömmigkeitsideals; darum konnte er auch zuletzt keine Resonanz in dem zu aktiv-ethischem Mystizismus geneigten schwedischen Volk gewinnen. — L. hat auch die ungedruckten hochinteressanten Schriften und Briefe Roséns editiert, KÅ 1910 f. — Für die kirchenrechtliche Entwicklung in der „Freiheitszeit“ ist noch vieles zu tun. Wertvolle Beiträge in den obengenannten Dissertationen von *Levin und Nordin, wie Hj. Nordin, Kapellanernas ställning i Sverige under förra hälften af 1700 talet, 1895; Ders., Kyrkolagsförslaget af år 1731 I, 1899; E. Haller, Bidrag till den kyrkliga lagstiftningens historia i Sverige under 1700 talet KÅ 1911 S. 60—86 und vor allem *O. Holmdahl a. a. O., der aber nur die ersten Jahre behandelt hat (die Kirchenpolitik des Klerus hatte das Ziel, die selbständige Stellung der schwedischen Kirche im nationalen Staatsleben, die von Karl XI. stark erschüttert war, und die der jetzt allmächtige Reichstag weiter zu beschränken suchte, wieder herzustellen, was auch größtenteils gelang). Für die Domkapitelinstitute in dieser Zeit Hj. Holmquist, De svenska domkapitlens historia, i Domkapitelkommittens betänkande, 1907 (kurze Übersicht). — Biographien bedeutender Kirchenmänner, u. a. *H. Forsell, Erik Benzelius d. J. SAH 1883; J. A. Eklund, Andreas Rydelius och hans lifsåskådning, 1899 (wichtig für das Geistesleben in Schweden); E. Wermcranz, Prosten i Umeå Nils Grubb 1681—1724, 1906 (auch KÅ 1903—06, interessantes Material); W. Rudin, Minne af prosten Olof Kolmodin SAH 1901; E. G. Palmén, Anders Chydenius, 1903 (großer Nationalökonom und Kirchenmann in Finnland; vgl. die umfassende Monographie von *G. Schauman 1909); H. Lundström, Sven Baelter, vår förste svenske kulturhistoriker, in Kult och Konst, 1906 S. 81 bis 90; Ders., Anteckningar om en märklig folkpredikant från Linnés dagar KÅ 1907 S. 229—70; *J. Helander, Biskop A. O. Rhyzelius, Diss. 1904 (für theologische Wissenschaftsgeschichte wichtig); O. Grotenfelt, Borgå förste biskop Joh. Gezelius, 1908; K. G. Lundqvist, Biskop Jakob Serenius och arbetet för en förbättrad bibelöfversättning KT 1898 S. 349—75 (vgl. L. A. Cederbom, Serenius i opposition mot hattpartiet 1738—66, Diss. 1904, und über die von ihm eingeführte Konfirmation besonders *H. Lundström, Bidrag till konfirmationens historia i S., in Festschrift für C. A. Torén 1903 S. 93—114, wo auch die wichtigen Ansätze zur Konfirmation schon im 17. Jahrhundert klargelegt werden); *G. Lizell a. a. O. 1910 (Rohrborg, ausführliche homiletische Untersuchung); M. Hallman, Danviksfolk, 1908 (u. a. Anders K. Rutström S. 161—238). Die Forschung über Swedenborg ist gegenwärtig sehr rege, besonders bei den schwedischen Naturforschern, siehe Hj. Holmquist, Swedenborgsforskningens historia KT 1909, 97—113, 247—265, und die prachtvolle große Ausgabe von Swed.s Briefen und naturwissenschaftlichen Schriften von der schwedischen Akademie der Wissenschaften 1908 ff. (mit Einleitungen in englischer Sprache). Über die Verbindung Swed.s mit dem Dippelianismus und Herrnhutismus s. *R. Sundelin, Swedenborgianismens historia i Sverige under 1700 talet, 1886 (wertvoll). Über nichtschwedische Darstellungen s. den A. Swedenborg. Auf den neuesten schwedischen Archivfunden und naturwissenschaftlichen Darstellungen ruhen *Hj. Holmquist, Swed.s ungdom och första stora verksamhetsperiod, 1909 (53 S., auch in Bibelforskaren 1909, die weitaus ausführlichste Darstellung dieser Zeit in Swed.s Leben), und die kurze, aber inhaltsreiche Biographie von *A. Stroh, Grunddragen af Swedenborgs lif 1909 (Stroh hat durch seine Forschungen und Editionen viel zur neuen Kenntnis Swed.s beigetragen). Vgl. auch die interessanten Untersuchungen zu Swed. als Anatom und Physiolog von M. Ramström, Hvarpå grundar sig Swed.s åsikt om hjärnans funktion? Upsala läkaresällskaps förhandlingar, 1910; Ders., Swed.s investigations in natural science, Festschrift zur kgl. Wissenschaftssozietät in Uppsala 1910 (59 S. 4°). — Die lappländische Mission der schwedischen

Kirche dieser Zeit schildert *E. Haller, Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden, Diss. 1895; wichtiges Quellenmaterial auch in E. Reuterskiöld, Källskrifter till lapparnas mytologi, 1910. — Kulturgeschichtlich Th. M. Fries, Carl v. Linné, 1903; S. E. Bring, Bidrag till Christ. Polhems lefnadsteckning 1911, die Diss. M. Lamm, Olof Dalin, 1908.

Zeit der Neologie. Diese Zeit ist kirchengeschichtlich noch schlecht erforscht. Für die religiösen Erweckungsregungen E. J. Ekman, Den inre missionens historia från början af 18. årh. till nuvarande tid 5 Teile 1896—1902 (umfassend und stoffreich, aber historisch unkritisch und sektiererisch tendenziös); J. Sandelin, Svärmeriet i Lillherrdal, 1896 (die „alten Leser"); B. Alstermark, De relig. svärmiska rörelserna i Norrland 1750—1800, I Diss. 1898, II 1900; Ders., Svärmiska separatister inom Vesterås stift under den senare hälften af 1700 talet, KÅ 1901 S. 149—172; E. Herrlenius, Åkianismens historia, 1902 (Prog. 14 S.), S. Gezelii reseberättelse fråu 1780, KÅ 1905 S. 215—54 (für die „alten Leser" sehr beleuchtend). Über den vornehmsten Kirchenmann der Zeit, Olof Wallquist, J. Helander, O. W.s självbiografiska anteckningar, Edit. 1900; J. Rosengren, O. W. som biskop, Diss. 1901; Ders., Edit. von Några kyrkliga och pedagogiska reformtankar från slutet af 1700 talet, KÅ 1908 S. 137—240; Wallquist wartet noch auf eine wissenschaftliche Biographie. Über andere Kirchenmänner J. R. Forsman, K. F. Mennander, Diss. 1900 (in finnischer Sprache; M. wurde Erzbischof); E. Rodhe, J. Axelson Lindblom som biskop i Linköping, Diss. 1905 (L. als Politiker und Neolog; er wurde später Erzbischof). Eine Untersuchung über den am meisten hervortretenden neologischen Bischof, Lehnberg, und die Aufklärung in Schweden ist von G. Walli zum Druck vorbereitet. Kürzere Lebensbilder: E. H. Rodhe, Lars Linderoth, in Julhälsningar från Göteborgs stift, 1911 S. 52—71 (der mächtige Erweckungsprediger); Hj. Lyth, Ropande röster, 1910 und Ders., Fråu flydda tider, 1911. B. Liljekranz, Benjamin Höjer, Diss. 1912 (biographische Skizze über diesen bedeutenden Philosophen, der für die schwedische Philosophie des 19. Jahrhunderts bahnbrechend war).

Übergangszeit und Romantik 1809 bis 1840. Übersichten in den S. 467 genannten Werken von Rodhe, Lundin; Ekman o. Z. 7; R. Petersen, Fra det svenske Kirkelif i de sidste hundrede Aar, Köpenh. 1895. Eine bedeutende Untersuchung über diese Periode ist von *E. Rodhe, Kyrka och skola under 1800 talet I, LUÅ 1908. Das zentrale kirchengeschichtliche Problem des 19. Jahrhunderts, die Emanzipation des Kulturlebens von der Kirche, wird hier für die Zeit von 1800—1849 eingehend beleuchtet an dem Verhältnis des höheren Unterrichts zur Kirche; die alte Schule wird von 1820 vom Neuhumanismus verdrängt, der zuerst von der Kirche mit Mißtrauen betrachtet, bald von den leitenden Kirchenmännern mit Enthusiasmus umfaßt wird. Dadurch wird eine harmonische Einheit von Klassizität und Christentum gewonnen, die dem ganzen höheren Geistesleben Schwedens das Gepräge gibt. Dadurch wurde aber auch die Kirche etwas „schulmäßig" und die Schule zuviel in den direkten Dienst der Kirche gestellt, überhaupt das ganze Christentum intellektualistisch gefärbt, was die Kirche später in der Zeit der religiösen Volkserweckungen teuer bezahlen mußte. Gegen den Neuhumanismus, der seit 1830 die „alte Schule" wurde, erhob sich eine neue Fortschrittsrichtung, der „bürgerliche Realismus", der nach einem mehr demokratisch-praktischen Christentum strebte, — vor allem ging der größte Geist Schwedens im 19. Jahrhundert, Erik Gustaf Geijer, aus religiösen Motiven vom Neuhumanismus zum bürgerlichen Realismus über — und die teilweise Emanzipation der Schule von der Kirche forderte. Diese Richtung siegte wenigstens teilweise im kgl. Cirkular von 1849; dadurch wurde einerseits ein wirklicher Fortschritt der Kirche ermöglicht, andererseits aber auch der kulturabwendenden Freikirchlichkeit und der materialistischen Kulturentwicklung die Tür geöffnet. — Auch die Stellung der Domkapitel als Kirchenregierungen wird behandelt usw. — Die geistige Entwicklung dieser Zeit wird in der großen Biographie von *D. Fehrman, Wingård såsom biskop öfver Göteborgs stift LUÅ I 1908, II 1913, beleuchtet (u. a. interessante Übersicht der ganzen theol. Entwicklung, in II S. 226—351 [im Druck]. W., der als Erzbischof 1851 starb, war Neuhumanist mit christlicher Haltung und reger praktischer Tätigkeit als Stiftschef). Auch das Tagebuch des genialen Bischofs E. A. Almquist (der erste theologische Kantianer in Schweden), in Auswahl herausgegeben von H. Lundström, Ur „självbekännelser" från förra århundradet KÅ 1909—10, gibt Einblick in das Leben und die Frömmigkeit der Bischöfe dieser Zeit. — Eine zentrale Stellung in der KG dieser Zeit nimmt Henrik Schartau (vgl. d. A. Bd 17 S. 527) ein, der vielleicht mehr als sonst ein einzelner Mann seit der Reformation äußerlich sichtbare Spuren im religiösen Leben Schwedens hinterlassen hat; über ihn *E. Rodhe, S. såsom predikant, 1909; P. Rydholm, S. ett hundrafemtioårs minne KÅ 1908 S. I—XXII; N. Söderblom,

S., in Ord och Bild, 1907 S. 513—27; eine umfassende Biographie S.s von E. Lindblad ist im Druck. — Der führende Mann in der Theologie dieser Zeit war Henrik Reuterdahl; Hauptarbeit über ihn *G. Aulén, R.s teologiska åskådning, Diss. 1907. Vgl. für die Theologie in Lund: Ders., Martin Erik Ahlman 1798, KÅ 1908 S. 285—97 (Ahlman war Schüler von Kant und Bahnbrecher einer wissenschaftlichen Theologie in S.); Ders., Från Reuterdahls Lundatid KÅ 1905 S. 165—96; D. Fehrman, Lunds teol. fakultet på 1810 och 1820 talen SE 1911 S. 125—76. — Das ganze, auch religiöse, Kulturleben der Zeit erhielt von den großen Dichtern der Romantik und des Klassizismus seinen Charakter. In kirchlicher Hinsicht, siehe *E. Liedgren, J. O. Wallins ungdomsutveckling KÅ 1910 S. 30—91; Ders., J. O. Wallin 1912 (33 S.). Einiges auch bei G. Castrén, Franzén i Finland, Diss. 1902; N. Söderblom, Från Geijers ungdom, 1906; Lydia Wahlström, Geijer, 1907; Hilma Borelius, Geijer före affallet, Diss. 1909 (Geijer wartet noch seiner großen kirchengeschichtlichen Untersuchung); A. Nybläus, Tegnérs öfvertygelse i religiösa ämnen 1882; E. Wrangel, Tegnér och ortodoxien SE 1911 S. 729—51; Ders., Kyrkofurstar och biskopskvalifikationer från Tegnérs tid, in „Kristendomen och vår tid", 1911 Heft 5—7. — Über die Volksprediger Emilia Ahnfelt-Laurin, Petrus Fjellstedt, 1891 (der edle und gelehrte Missionär); S. Wieselgren, Drag ur Peter Wieselgrens lif 2. Aufl., 1910; W. Rudin, Peter W., 1910 (der große Bekämpfer des Alkoholismus och genial-bizare Verfasser). Vgl. auch E. Rodhe, Ur predikans historia i Sverige SE 1911 S. 611—47 (das 19. Jahrhundert, beleuchtend auch für Geschichte der Frömmigkeit). Über die religiösen Volksbewegungen E. Rodhe, De svenska bibelsällskapens uppkomst, 1906 (auch KÅ 1906, 1908); H. Lundström, Tvänne bref från 1815 KÅ 1908 S. 297—304 (wichtig für die sog. „nya läsarna" in Norrland); E. Herrlenius, Predikare-Lena KÅ 1904 S. 174—84 (eigentümliche Erweckung in Östergötland); Ders., Erik Jansismens historia, Diss. 1900 (antinom. Erregung im Norden Schwedens in den 1840er Jahren, vgl. J. Sjöholm KÅ 1910 S. 154 ff.); J. A. Englund, Lars Levi Læstadius 1876, G. Johansson, Læstadianismens läroframställning, 1898; B. Södergren, Læstadius och Læstadianismen, in Läsning för sv. folket, 1911 S. 81—113, 176—201; M. Rosendal, Den finska pietismens historia I 1903.

Zeit der Neuorthodoxie und der großen sektir. Volksbewegungen u. 1840 bis u. 1890. Über die kirchliche Organisation S. Hansson, Den sv. kyrkomötesinstitutionen, Diss. 1900; E. Rodhe, Kyrkolag och kyrkohandbok, 1911. (Die neue Kirchenversammlung repräsentiert das ganze schwedische Volk in Kirchensachen, nicht in erster Linie die Kirche als eine vom schwedischen Volke gesonderte Institution; dadurch daß in Kirchengesetzfragen sowohl Reichstag als Kyrkomöte beschließen müssen und der eine ein Vetorecht gegen den anderen hat, ist der Kyrkomöte faktisch zu einer Repräsentation der schwedischen Kirche als einer Institution neben dem Staate geworden. Diese Veränderung der alten Tradition war dadurch bedingt, daß Schweden seine Stellung als konfessioneller Einheitsstaat durch die volle Religionsfreiheit wenigstens prinzipiell aufgegeben hat.) E. Sundberg, Domkapitlen, i Domkap. betänkandet, 1907. Für die kirchliche theologische Auffassung besonders *G. Aulén, Den lutherska kyrkoidén, 1912 (eine hochbedeutende Arbeit, die eine systematische Klarlegung der Kirchenidee Luthers gibt und die Geschichte des Kirchenbegriffs bis zum heutigen Tag zeichnet, um mit der systematischen Auffassung des Verfassers zu enden; für die Geschichte des Kirchenbegriffs im 19. Jahrhundert wird Schweden als für das ganze Luthertum besonders beleuchtend ausführlich behandelt und der das letzte halbe Jahrhundert beherrschende Gegensatz zwischen Uppsala und Lund klargelegt). Über die „große Lundafakultät" s. auch G. Billing, Ebbe Gustaf Bring, 1886, und Ders., Anton Niklas Sundberg SAH 1903. Über den bedeutendsten Theologen Lunds und Schwedens in den letzten Jahrzehnten, den neulich (Dez. 1911) verstorbenen Domprobst Pehr Eklund, siehe u. a. die gute Skizze von E. Lehmann in „For Kirke og Kultur" 1912. Über den kräftigen Kirchenfürsten und Theologen in Norrland, Bischof Lars Landgren († 1888), ist eine wissenschaftl. Biographie von E. Linderholm bald fertig; Th. Bring, L. L. 1912. Über den für das moderne religiöse Geistesleben Schwedens hochbedeutenden edlen Uppsala-Philosophen Pontus Wikner s. die anonyme Biographie: *P. W., en minnesteckning af en tacksam vän [2], 1912; weiter *J. A. Eklund, Pontus Wikners barndom och ungdom [2] 1905; Ders., P. W. 1903 (kurze biographische Skizze). Über den auch für das religiöse Geistesleben wichtigen großen Dichter Victor Rydberg s. J. A. Eklund, Grundtankarna i W. R.s diktning, 1892; W. Rudin, W. R. SAH 1897; K. Warburg, W. R., 2 Teile 1900 (große Biographie). Der Erwecker eines reicheren und innigeren christlichen Lebens, der Vermittler des Einströmens angelsächsischer Religiosität in Schweden und Vater der schwedischen Neupietismus war C. O. Rosenius, s. Lefnadsteckning af C. O. R. [4] 1900.

Für die reformiert-freikirchliche Bewegung Ekman a. a. O., J. Byström, En frikyrklig banbrytare eller F. O. Nilssons lif 1910 (Baptist); G. W. Schroeder, History of the Swedish Baptists in Sweden and America, 1898, Berichte der Methodisten und des „Svenska missionsförbundet“. Diaspora: N. Widner, Svenskarna i Köpenhamn, 1911; A. Weber, L'église évangélique luthérienne de Paris 1808—1908, 1908; H. E. Jacobs, History of the evangelical lutheran church in the United States [5] 1907; J. Lindskog, Svenska kyskan i London 1728—1911, 1911; E. Norelius, De svenska lutherska församlingarnas historia i America, 1896; W. Olson, History of the Swedes in Illinois, 2 Vol. 1908; A. E. Strand, History of the swedish Americans of Minnesota, 3 Vol. 1910; N. Forsander, Några blad ur Augustanasynodens historia 1848—70 KÅ 1903 S. 203—09, The Augustana Synod 1860—1910, Jubil. Schrift 1910, Missionsförbundets minnesskrift 1885—1910, Jubil. Schrift 1910; Schroeder a. a. O., Historik öfver svenska metodismen i Amerika 1897—1903, 1904. — A. Kolmodin, Sverige och hednamissionen under 19. årh., 1904; A. Karlgren, Sv. kyrkas mission i Sydafrika, 1910.

Die Zeit nach 1890 ist durch eine immer weiter um sich greifende, mit dem Rückgang der Kraft des Freikirchentums verbundene kirchliche Regeneration charakterisiert: Hervorwachsen einer national gefärbten, nicht starr orthodoxen, aber positiv-religiös vertieften Theologie und Lockerung der steif konservativen Kirchenpolitik, Neubau kirchlicher Organe für praktisch-religiöse und soziale Arbeit, in neuen Kirchengebäuden nach außen scharf sichtbar, kirchliche Jugendarbeit, „Kreuzzüge“ der christlichen Studenten aller Fakultäten, Kampf gegen die „Entchristlichung“ der Arbeitermassen (an der Spitze der christlichen Studentenbewegung Schwedens stehen jetzt u. a. Professor E. Billing in Uppsala, Rektor M. Björkquist in Ångermanland, Bischof J. A. Eklund in Wärmland und Doc. E. Hedström in Lund), auswärtige Missionsarbeit: das alles wirkt zusammen und drängt vorwärts, obgleich auch in Schweden unter den Schwierigkeiten des modernen Kultur- und Geisteslebens stehend. Darüber berichtet die gute kurze Übersicht von E. Rodhe, Kyrkligt nutidsläge, 1911. Ausführliches Material gibt das wichtige, reich illustrierte „Kirchenkunde“buch Vår Kyrka, tiden 1901—1910, redigiert von N. Lövgren und E. Rodhe, 4. Aufl. 1912. Damit sind wir aber bei

II. Kirchliche Statistik. Einwohnerzahl Schwedens 1910: 5 517 052. Es liegt den Behörden ein Vorschlag vor, aus der Staatskirche austreten zu dürfen, ohne sich einer anderen anerkannten Religionsgemeinde anzuschließen. Die Zahlen der fremden Glaubensgenossen nach der Volkszählung von 1910 sind noch nicht zugänglich. Doch sind größere Veränderungen hier seit 1900 nicht eingetreten. Die Baptisten sind am meisten energisch und kirchenfeindlich wirksam. Einwohnerzahl der Bistümer 1910: Uppsala 565 816, dazu Stockholm 339 138, Linköping 424 269, Skara 366 150, Strengnäs 381 452, Västerås 420 319, Wäxjo 328 351, Lund 833 987, Göteborg 626 329, Kalmar 136 377, Karlstad 348 633, Härnösand 368 547, Luleå 322 465, Visby 55 219. Es bestanden 1910: 188 Kontrakten mit 1397 Pastoraten und 2558 Gemeinden. Seit 1900 sind u. 40 neue Kirchengebäude hinzugekommen; die ganze Zahl u. 2600. Eine umfassende Änderung der Pfarrerwahlen ist durch das Gesetz vom 9. Dezember 1910 durchgeführt; das wichtigste darin ist, daß das Stimmrecht per capita (nicht gradiert) für alle, die bei der „Kyrkostämma“ stimmen dürfen, wie auch für Frauen der stimmberechtigten Männer eingeführt ist; weiter daß die königlichen Pastorate verschwunden sind und überall (außer bei den wenigen Patronatspfarreien und speziell privilegierten) unter drei vom Domkapitel vorgeschlagenen Bewerbern gewählt wird, doch so, daß die Gemeinde mit einer gewissen Stimmenzahl einen vierten „Probeprediger“ berufen kann, der dann auch in die Wahl kommt. Von demselben Datum sind die noch tiefer eingreifenden Gehaltsregulierungsgesetze, wodurch in den Jahren 1916—24 ein umfassender Ausgleich der großen Verschiedenheiten in dieser Beziehung durchgeführt werden soll. Das Pfarrer- und Komministereigentum wird vom Staate übernommen und verpachtet; die Pfarrer und Komminister haben freie Wohnhäuser mit Garten und andere kleine Vorteile, bekommen den Gehalt hauptsächlich aus einer großen vom Staate gebildeten Kasse („Kyrkofonden“); der Gehalt wird nach der Einwohnerzahl und der Ausdehnung der Gemeinden (församling, socken) berechnet und wechselt für Komminister zwischen u. 3—5 Tausend, für Kyrkoherde zwischen 4,5—8 Tausend Kronen; die Domprobste bekommen 8000 Kr. (einige 10 000 Kr.). Pension wird im 70—75. Jahresalter eintreten (für die unbefördert Gebliebenen bei 60 Jahren), mit 80% des Gehaltes mit bestimmten maximalen und minimalen Grenzen (für die Unbeförderten 1500 Kr.). Diese Regulierung des Gehaltes bedeutet im mittleren und nördlichen Schweden im allgemeinen eine Verbesserung, besonders für die e. o. Pastoren und die Komminister; im Süden Schwedens bedeutet sie eine be-

trächtliche Minderung. Mit der Durchführung dieses Gesetzes wird sich eine weitgreifende Teilung größerer und Zusammenlegung kleiner Pfarreien verbinden. — Den 9. Dezember 1910 wurden auch die kgl. Statuten für „Svenska kyrkans Diakonistyrelse“ bestätigt. Dieses neue Organ der schwedischen Kirche hat die Aufgabe, für ein reicheres Gemeindeleben und für christliche Liebestätigkeit zu arbeiten. Der Vorstand besteht aus dem Erzbischof als Vorsitzenden und 6 vom Kyrkomöte gewählten Beisitzern, zur Hälfte Pastoren und zur Hälfte Laien. „Diakonistyrelsen“ hat schon eine rege Wirksamkeit entfaltet.

Die Frage ist jetzt aktuell, auch die Volksschulen, wie seit 1905 die höheren Lehranstalten, unter eine besondere Leitung, Öfverstyrelse, zu bringen. Eine umfassende Umwandlung der Anstalten für Ausbildung der Volksschullehrer, Seminarien, ist ebenfalls vorbereitet (u. a. ist vorgeschlagen dort Deutsch zu lehren). — Die theologischen Fakultäten in Uppsala und Lund haben jetzt jede 7 Professoren und einen Assistenten für die praktischen Übungen; in Uppsala dazu einen Direktor. In Uppsala sind 5, in Lund 2 Stipendienstellen für theologische Dozenten. Die große ausgezeichnete, sowohl das Neue als das Alte Testament umfassende Bibelübersetzung, die erste vollständige seit der Reformation, hauptsächlich von Prof. Es. Tegnér (Enkel des Dichters) ausgearbeitet, ist jetzt fertig und ist (nach Beschluß des „Kyrkomöte“ schon vor einigen Jahren) zum öffentlichen Gebrauch in Kirche und Schule gestattet; vielleicht wird sie in kurzer Zeit Kirchenbibel. Das Jahr 1912 hat endlich auch den, vor allem von Bischof J. A. Eklund betriebenen, Vorschlag zu einem neuen Psalmbuch für die Kirche gebracht, das seine Vorgänger weit überbietet und vielleicht die Grundlage für ein neues offizielles Kirchengesangbuch wird, wie es auch eine neue Blüte der Psalmenliederdichtung zu erwecken scheint. — Über die schwedischen Missionen s. den Artikel Mission oben S. 146. **Hjalmar Holmquist.**

S. 18 Z. 42 l. Schweden (Rus) unter Rurik st. Schweden unter Rurik Rus).
S. 19 Z. 56 streiche die Worte: des alten Geschlechts (Stenkil war nur Schwiegersohn des vorigen Königs Edmund).
S. 20 Z. 37 l. Småland st. Såmland.
S. 21 Z. 1 l. südwestlichen st. nordöstlichen.
S. 25 Z. 46 l. Gustaf Trolle st. Nils Trolle.
S. 37 Z. 12 l. Hernösand st. Hermösand.
S. 42 Z. 21 l. Hultkrantz st. Hutkrantz.

Schweiz. Reformierte Kirchen. — Hier ist zunächst nachzutragen das Ergebnis der Volkszählung vom 1. Dezember 1910 bezüglich der Konfessionen, wobei noch zu bemerken ist, daß für die Christkatholiken keine besondere Rubrik eröffnet wurde.

Bevölkerung der Schweiz nach den Konfessionen.

1. Dezember 1910.

	Protestanten	Katholiken	Israeliten	Andere oder keine	Total
Zürich	379 920	108 667	5 526	9 522	503 635
Bern	547 612	92 278	2 088	5 605	647 583
Luzern	17 354	148 806	491	1 047	167 698
Uri	1 243	20 822	9	67	22 141
Schwyz	2 347	55 869	13	76	58 305
Obwalden	535	16 631	1	18	17 185
Nidwalden	233	13 448	1	8	13 690
Glarus	23 951	9 272	14	57	33 294
Zug	2 590	25 490	13	81	28 174
Freiburg	19 206	119 929	196	220	139 551
Solothurn	39 004	77 202	200	555	116 961
Basel-Stadt	86 015	45 564	2 396	2 338	136 313
Basel-Land	57 115	18 850	232	425	76 622
Schaffhausen	35 616	10 054	45	382	46 097
Appenzell-A.-Rh.	50 763	6 958	41	257	58 019
Appenzell-J.-Rh.	985	13 615	2	6	14 608
St. Gallen	116 080	183 612	1 010	2 126	302 828
Seitenbetrag:	1 380 569	977 067	12 278	22 790	2 372 704

	Protestanten	Katholiken	Israeliten	andere oder keine	Total
Übertrag:	1 380 569	977 067	12 278	22 790	2 372 704
Graubünden	61 087	57 552	390	825	119 854
Aargau	128 065	100 362	902	1 432	230 761
Thurgau	85 383	48 453	159	1 182	135 177
Tessin	4 109	145 270	109	5 727	155 215
Waadt	263 720	52 979	1 883	5 170	323 752
Wallis	3 093	124 212	77	878	128 260
Neuenburg	112 185	18 605	1 043	1 682	133 515
Genf	70 379	76 292	2 182	6 911	155 764
Schweiz	2 108 590	1 590 792	19 023	46 597	3 765 002
Auf 100 Einwohner	56	42	0,3	1,7	

Was bei der letzten Volkszählung auffällt, ist dies, daß das konfessionelle Verhältnis sich zugunsten der katholischen Konfession verschiebt. Im Jahre 1850 bildeten die Protestanten 59,2% der schweizerischen Gesamtbevölkerung, die Katholiken 40,6%, die Juden 0,1%. Im Jahre 1910 machen die Protestanten nur noch 56%, die Katholiken 42%, die Juden 0,3%, die Rubrik „Andere oder keine Konfession" 1,7% aus. Das rasche Anschwellen der Katholiken in den letzten 10 Jahren zeigt die Tabelle folgender Kantone:

Im Jahre	1850	1900	1910	
Basel-Stadt	5 500	37 100	45 500	Katholiken
Schaffhausen	1 400	7 400	10 000	"
Zürich	6 700	80 700	108 700	"
Appenzell-A.-Rh.	875	5 400	6 900	"
St. Gallen	105 000	150 000	183 600	"
Thurgau	22 000	35 800	48 400	"
Waadt	6 800	37 000	52 900	"
Neuenburg	5 500	17 700	18 600	"
Genf	29 700	67 100	76 300	"

Die Ursache der raschen Zunahme der Katholiken liegt ausschließlich in der Einwanderung. Was aus Frankreich, Elsaß, Baden, Bayern, Österreich und Italien über die Grenze kommt, ist zum größten Teil katholisch.

Freilich ist auch in den katholischen Kantonen eine Verschiebung zugunsten der Protestanten zu konstatieren. Die Tabelle lautet hier:

Im Jahre	1850	1900	1910	
Luzern	1 500	12 000	17 000	Protestanten
Uri	12	770	1 200	"
Schwyz	155	1 830	2 350	"
Obwalden	16	250	530	"
Nidwalden	12	170	220	"
Zug	140	1 700	2 600	"
Freiburg	12 000	19 300	19 200	"
Solothurn	8 000	31 000	39 000	"
Appenzell-I.-Rh.	42	830	985	"
Tessin	50	2 200	4 100	"
Wallis	460	1 600	3 100	"

Aber diese Zahlen sind viel kleiner als jene, und die Einwanderung der Protestanten zum Teil durch vorübergehende Ursachen veranlaßt. Insgesamt ist die Verschiebung zugunsten der Katholiken eine größere. Es gibt keinen ursprünglich katholischen Kanton mehr, in dem nicht wenigstens eine reformierte Diasporagemeinde existierte. Im ganzen existieren deren 25. Und es gibt schon längst keinen ursprünglich reformierten Kanton ohne katholische Gemeinden. Die Umwandlung der schweizerischen Kantone mit ursprünglich konfessionellem Charakter in eine konfessionell gemischte Bevölkerung tritt durch die Statistik immer deutlicher hervor.

Einige Kantonalkirchen haben in den letzten Jahren ihre Kirchenverfassungen im Sinn einer Lockerung des Verhältnisses von Kirche und Staat oder der Trennung geändert. In Betracht kommen Waadt, Basel-Stadt und Genf.

Das neue Kirchengesetz der waadtländischen Nationalkirche vom 18. November 1908 sagt: Unter der Oberaufsicht des Staates nimmt die Kirche an ihrer eigenen Leitung teil vermittelst einer aus ihrem eigenen Schoß erwählten Vertretung. Diese, die Synode, wird aber nur zum Teil frei aus dem Kirchenvolk gewählt, da ihr außer den Abgeordneten der Bezirkskirchenpflegen auch die Theologieprofessoren und die Abgeordneten des Regierungsrates angehören. Dementsprechend ist in den meisten kirchlichen Dingen der Regierungsrat die letzte Instanz. Das religiöse Unterrichtswesen, der Kultus, die Wahl der beim Kultus gebrauchten Bücher und im allgemeinen, was zum rein geistlichen Gebiet gehört, wird durch die Vertreter der Kirche geordnet. Was dagegen zum weltlichen Gebiet gehört, Errichtung neuer Pfarreien, Besoldung der Pfarrer und ihrer Stellvertreter, Einführung oder Abschaffung eines Feiertags, Kultusordnung, Maßnahmen, durch die dem Staat oder den Gemeinden eine Last auferlegt wird, werden durch die staatliche Autorität geordnet. Die kirchlichen Behörden müssen jedoch zu Rate gezogen werden. Die kirchliche Ordnung wird im übrigen durch die neue Kirchenverfassung wenig geändert. Noch immer haben die Gemeinden nicht das volle Pfarrwahlrecht. Sie dürfen aus der Zahl der Anmeldungen zwei Bewerber dem Regierungsrat vorschlagen. Einen derselben wählt dann der Regierungsrat. Eine begrüßenswerte Neuerung ist, daß eine ständige Evangelisations- und Missionskommission besteht, welcher in den Bezirken fünfgliedrige Missionskomitees unterstehen mit dem Zweck, das Missionsinteresse in der Kirche zu pflegen. So wird der Missionsgedanke hier zur Sache der Kirche gemacht.

Die Kultusausgaben verbleiben nach wie vor zu Lasten des Staates und der öffentlichen Kassen, die in dieser Hinsicht Verpflichtungen haben, da zur Reformationszeit der Staat 15 Millionen Kirchengut säkularisierte.

Im Kanton Neuenburg fand 1906 auch ein Kampf statt. Hier wird außer dem katholischen Kultus nur die übrigens vom Staat ziemlich unabhängige Nationalkirche unterstützt, und zwar aus dem Steuerertrag aller Bürger. Gegen diese Bevorzugung der Nationalkirche, an deren Kultusbudget auch die Glieder der unabhängigen (Frei-)Kirche zu bezahlen hatten, lancierte diese im Bund mit den Freidenkern 1906 eine Initiative auf Beseitigung des Kultusbudgets aus dem allgemeinen Staatsbudget, d. h. auf Trennung von Kirche und Staat. Niemand solle gezwungen sein, für einen Kultus zu bezahlen, der nicht der seine ist. Die Abstimmung fand am 20. Januar 1907 statt und endigte mit einer Niederlage der Separatisten. Mit 15 090 Nein gegen 8411 Ja wurde die Trennung der Kirche vom Staat verworfen. Vorsorglich hat seitdem die Nationalkirche eine eigene kirchliche Zentralkasse gegründet.

In Basel-Stadt wurde es ähnlich als eine Ungerechtigkeit empfunden, daß der Staat aus den allgemeinen Steuermitteln nur die protestantische und christkatholische Kirche unterstützte. Dies führte zu einer neuen Kirchenverfassung, die am 19. Februar 1911 in der Volksabstimmung mit 4809 Ja gegen 659 Nein angenommen wurde. An die Spitze derselben ist eine Bestimmung über das Wesen der Kirche gestellt, welche lautet: Die evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Basel-Stadt ist ein Glied der allgemeinen christlichen Kirche. Sie ist Erbe und Rechtsnachfolgerin der in Basel am 8. Februar 1529 kraft Beschlusses des Volkes und der Behörden auf Grund der H. Schrift erneuerten Kirche, zählt sich zu den wie sie selbst aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und pflegt besonders enge Beziehungen zu den reformierten Kirchen der Schweiz. Als Volkskirche steht sie allen im Kanton Basel-Stadt wohnenden Protestanten offen.

Die Grundlage ihrer Lehre ist Jesus Christus und sein Evangelium, das sie aus der Bibel unter der Leitung des christlichen Gewissens, der christlichen Erfahrung und der Wissenschaft erforscht, verkündet und im Leben zu verwirklichen trachtet. Getreu den Grundsätzen des Protestantismus erwartet sie, daß ihre Mitglieder in den evangelischen Glaubenswahrheiten sich eine persönliche, auf Überlegung und Erfahrung gegründete Überzeugung bilden. Sie will ihnen darin nach Kräften helfen und sie als Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, vereinigen im Geiste göttlicher Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Ihr Ziel ist, zur Förderung des Reiches Gottes auf Erden beizutragen durch das Evangelium, als die unversiegbare Quelle ewigen Lebens und persönlichen wie gemeinschaftlichen Fortschrittes.

In dem der Kirchenverfassung zur Seite gehenden Gesetz, betreffend die Staatsoberaufsicht über die öffentlich-rechtlichen Kirchen und die Verwendung von Staats- und

Gemeindemitteln zu Kirchenzwecken vom 9. Februar 1911, wird das Aufsichtsrecht des Staates über die Kirche festgehalten. Eine Lockerung des Bandes zwischen Kirche und Staat, aber keine Trennung findet statt. Auch rein kirchliche Vorlagen sind dem Regierungsrat vorzulegen. Dieser hat ihren rein kirchlichen Charakter festzustellen und daraufhin sie an die Kirchenbehörde zurückzuleiten. Ist nach seinem Urteil der Charakter kein rein kirchlicher, so hat er materiell zu prüfen, ob die Vorlage mit den Grundsätzen der Verfassung nicht in Widerspruch stehe. Die Synode sowohl, wie die Kirchenvorstände werden laut Kirchenverfassung nach dem Grundsatz der Verhältniswahl gewählt. Im Mai 1912 z. B. hatten Reformer und Sozialisten 31 Abgeordnete; Positive 38; Unabhängige 1. Ihren Charakter als Volkskirche erhält die Basler Kirche durch die Bestimmung, daß jeder protestantische Kantonseinwohner als Mitglied betrachtet wird, der nicht ausdrücklich auf diese Mitgliedschaft verzichtet. Irgendeine Beitrittserklärung oder ein Bekenntnis wird nicht gefordert. Stimmberechtigt sind nicht nur alle über 20 Jahre alten männlichen Basler und Schweizer Bürger, sondern auch die protestantischen Ausländer nach einjährigem Aufenthalt in Basel. Durch Beschluß der Synode kann das Stimmrecht auch auf weibliche Angehörige der Kirche ausgedehnt werden. Die Wahlfähigkeit können sie jedoch nur durch eine Verfassungsrevision erlangen, was nicht mehr lange anstehen dürfte.

Festgelegt ist auch der Schutz kirchlicher Minderheiten, die ihre religiösen Bedürfnisse durch die Gemeindepfarrer nicht als befriedigt erachten und eigene Pfarrer anstellen. Wenn die Minderheit ein Fünftel der stimmberechtigten Gemeindeglieder umfaßt, so muß die Synode den Minoritätspfarrern die Kirchen einräumen und Beiträge an die Besoldung zahlen, macht sie ein Drittel der Gemeinde aus, so übernimmt die Kirche die ganze Besoldung jenes Pfarrers. Durch diese Bestimmung soll die Absplitterung von Parteikirchen von der Volkskirche verhütet werden.

Die Rechte der Kirchengemeinden sind nicht sehr groß. Sie wählen die Pfarrer, die Mitglieder der Synode und der Kirchenvorstände. Sie können auch eine Verfassungsrevision anregen und durch den Kirchenvorstand Anträge an den Kirchenrat und an die Synode stellen. Die Beschlüsse fassen die Behörden, ohne daß die Gemeinde sich darüber ausspricht. Die Synode beschließt über die Errichtung kirchlicher Gebäude, setzt die Steuern fest, entscheidet über die Einführung und Veränderung von Liturgie, Gesangbuch und kirchlichen Lehrmitteln. Wichtige Rechte sind auch dem Kirchenrat übertragen.

Am deutlichsten wird die Lockerung des Bandes zwischen Staat und Kirche beim Finanziellen. Vom 1. April 1911 ab stellte der Staat alle Leistungen für kirchliche Zwecke ein. Der Rest des alten Kirchenguts und das reformierte Stiftungsgut ging in das Eigentum der Kirche über, also Kirchen, Pfarrhäuser und ein Finanzvermögen von etwa einer halben Million. Die christkatholische Kirche wurde mit einer Kirche und einem Gut von 150 000 Fr. ausgestattet; die römisch-katholische mit dem Nutznießungsrecht an einer Kirche und 200 000 Fr.; die israelitische Gemeinde mit 15 000 Fr. Der Staat behält sich das Aufsichtsrecht über die Verwaltung der protestantischen Kirchengüter und die Kirchensteuern vor. Kirchensteuern können nur Kirchengliedern, also nicht juristischen Personen, Aktiengesellschaften usw. aufgelegt werden. Die erste Jahresrechnung der protestantischen Kantonalkirche, die nur ¾ Jahr umfaßt, ergab ein befriedigendes Resultat. Die Kirchensteuer ging gut ein. Man konnte 90 000 Fr. mehr, als budgetiert war, dem Reservefond überweisen.

In Genf waren schon früher zu verschiedenen Malen Vorschläge zur Trennung von Kirche und Staat aufgetaucht, aber immer vom Großen Rat oder vom Volk zurückgewiesen worden. Am 30. Juni 1907 drang jedoch ein neues Separationsgesetz mit 7600 Ja gegen 6800 Nein in der Volksabstimmung durch. Obwohl die Mehrheit der Protestanten gegen dieses Gesetz war und an der alten Genfer Nationalkirche festhalten wollte, kam es zur Trennung. Die Fassung des neuen Gesetzes schien, weil ohne Härte für die Kirche, allen denen annehmbar, die die Trennung doch kommen sahen und von einer Verschiebung nur ein der Kirche ungünstigeres Gesetz erwarteten. Radikale Politiker forderten das Gesetz im Interesse der Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen Religionsgemeinschaften. Sozialisten und Freidenker hofften, der Kirche einen Stoß zu versetzen. Die Katholiken forderten es im Namen der Gerechtigkeit. Alle freikirchlichen Gemeinschaften waren ihm von vornherein günstig. Da in der Nationalkirche selbst eine starke Truppe von Trennungsfreunden war, welche davon eine größere Belebung und Freiheit für die Kirche erwartete, so wurde der Sieg errungen. Infolge der beschlossenen Trennung wurde vom protestantischen Volk ein kirchlicher Verfassungsrat gewählt, der eine neue Kirchenverfassung ausarbeitete. Diese wurde am 27. September 1908 in der Volksabstimmung angenommen

und trat am 1. Juni 1909 in Kraft, indem das Trennungsgesetz bestimmte, daß von diesem Tage an der Staat alle Ausgaben für den Kultus unterdrückt.

Die Constitution de l'église nationale protestante de Genève bestimmt: Unter dem Namen Protestantische Genfer Nationalkirche bilden die Glieder dieser Kirche hiermit eine Gesellschaft, die den Verfügungen des Art. 28 des schweizerischen Obligationenrechts untersteht. Sitz der Gesellschaft ist Genf. Ihre Dauer unbegrenzt. Ihre offiziellen Veröffentlichungen durch das Kantonsblatt von Genf. Die protestantische Genfer Nationalkirche hat den Zweck, die religiösen Bedürfnisse der Protestanten zu befriedigen und die Grundsätze der Reformation zu verteidigen und zu verbreiten. Ihre Glieder sind alle protestantischen Genfer und alle protestantischen Einwohner des Kantons, die sich als Mitglieder dieser Kirche betrachten. Ein Mitglied kann jederzeit auf einfache Erklärung hin aufhören, daran teilzunehmen. Wähler sind alle Schweizer Bürger, welche Mitglieder der Kirche sind und freiwillig oder auf Einladung der Kirche hin ihren Willen äußern, in das kirchliche Stimmregister eingetragen zu werden. Die Organe der Kirche sind: das Konsistorium (anderwärts Synode genannt), die Kirchgemeinderäte, die Versammlung der Pfarrer. Das Konsistorium besteht aus 40 Gliedern, 9 Pfarrern und 31 Laien. Es wird für die Dauer von vier Jahren gewählt von der Gesamtheit der Wähler und hat die allgemeine Leitung und Verwaltung der Kirche. Das dreigliedrige Bureau des Konsistoriums und vier andere Mitglieder desselben, die jährlich geheim gewählt werden, bilden die Exekutivkommission des Konsistoriums (anderwärts Kirchenrat).

Die Finanzen der Kirche werden vom Konsistorium verwaltet, das zu diesem Zweck eine Finanzkommission ernennt. Die Zentralkasse wird alimentiert durch jährliche freiwillige Beiträge der Mitglieder der Kirche, zu denen jedes Mitglied moralisch verpflichtet ist. Diese werden durch Kollekten eingesammelt. Wenn eine ein Viertel der Wähler betragende Minorität das Mitbenutzungsrecht einer Kirche für einen regelmäßigen Gottesdienst, dessen Kosten sie trägt, verlangt, muß ihr dasselbe unentgeltlich bewilligt werden. Die Personen der Minorität müssen jedoch Mitglieder der Kirche bleiben.

Vom 1. Juni 1909 an mußte nun die Genfer Kirche selbst für ihre materiellen Bedürfnisse sorgen. Der Staat hat nicht nur das Kirchenbudget völlig gestrichen, sondern auch die staatliche Subvention für den Religionsunterricht in der Elementarschule von 6000 Fr. Das Budget für 1909 sah 220 000 Fr. Ausgaben und 45 000 Fr. Einnahmen, Einkünfte aus den gegenwärtigen Kirchengütern vor. Es blieb somit eine Summe von 175 000 Fr. durch freiwillige Beiträge zu decken. Diese kamen zusammen, sowie etwa 40 000 Fr. zur Gründung eines Reservefonds. Für das Jahr 1910 wurden die Pfarrgehälter erhöht, auch neue Pfarrstellen in der Umgebung Genfs geschaffen. Die freiwillige Sammlung für die laufenden Bedürfnisse ergab 210 000 Fr. Der Reservefond nahm um 80 000 Fr. zu. Das Jahresbudget betrug 225 000 Fr.; den kleinen Ausfall trug der Reservefond. Die meisten Kirchen und Pfarrhäuser gingen aus dem Gemeindebesitz in den der Kirche über. Ein Genfer Berichterstatter meint, außer der finanziellen Veränderung sei in der Genfer Kirche so ziemlich alles beim alten geblieben. Von den bisherigen Wählern haben nur 50 Personen auf ihr Wahlrecht verzichtet. Der Kirchenbesuch ist gestiegen und die Jungmannschaft darin eifriger geworden.

Gegenwärtig ist auch Schaffhausen im Begriff, sich eine neue Kirchenverfassung zu geben, in der das Band, das die Kirche dort an den Staat bindet, gelockert, eine gemischte Synode und für die Verwaltungsausgaben eine Zentralkasse eingeführt würde. Die Besoldungen der Pfarrer blieben nach wie vor zu Lasten des Staates, der hierin Verpflichtungen hat durch bei der Reformation eingezogenen Kirchengüter. Da jedoch der Entwurf der neuen Kirchenverfassung noch die Beratung des Großen Rates und die Volksabstimmung zu passieren hat und dabei vielleicht Änderungen oder Verwerfung zu gewärtigen hat, soll nicht näher darauf eingegangen werden.

Von den welschen Freikirchen ausgehend gewinnt auch das Frauenstimmrecht in kirchlichen Dingen eine immer größere Verbreitung. Die neue Kirchenordnung der Waadt bestimmt, daß das kirchliche Stimmrecht den Ausländern und Frauen gegeben wird, die bei ihrem Kirchengemeinderat darum einkommen. In dieser Form wurde auch in der vom Staat getrennten Genfer Nationalkirche das Frauenstimmrecht mit 2152 Ja gegen 1349 Nein angenommen. Was seine Benutzung betrifft, so haben 1910 von allen männlichen Stimmberechtigten $^1/_{10}$ ihr Stimmrecht benutzt, d. h. nicht mehr und nicht weniger als früher. Dagegen haben von allen Frauen $^1/_4$ das Stimmrecht erworben, aber $^3/_4$ davon es wirklich benutzt, so daß ihre Stimmen den abgegebenen Männerstimmen sehr nahe kamen. In der Waadt haben sich in einer einzigen von 148 Kirchgemeinden die Frauen bei den Wahlen

der Kirchgemeinderäte der Stimmabgabe enthalten. An einigen Orten führte die weibliche Konkurrenz die Männer zahlreicher als früher zur Urne.

Auch in der deutschen Schweiz meldet sich die Frage des Frauenstimmrechts in der Kirche. Die Union für Frauenbestrebungen hat sich im Kanton Zürich an den Kantonsrat gewendet mit einer bezüglichen Petition. In der Bernischen Synode wurde 1908 der Antrag angenommen: Der Synodalrat wird beauftragt, bei künftigen Verhandlungen mit den Staatsbehörden über eine Revision des Kirchengesetzes auch das Frauenstimmrecht, sowie überhaupt die Mitwirkung der Frau in kirchlichen Angelegenheiten in befürwortendem Sinn zur Sprache zu bringen. Auch Schaffhausen will in eine neue Kirchenverfassung den Satz aufnehmen: Sobald es die Kantonsverfassung erlaubt, ist die Frage zu prüfen, ob das Stimmrecht nicht auch den weiblichen Angehörigen der Kirchgemeinde zu erteilen sei. Von den bezüglichen Bestimmungen der Basler Kirchenverfassung war schon die Rede.

Zum kirchlichen Leben in der Schweiz ist etwa noch nachzutragen, daß Pensionskassen für zurücktretende Pfarrer gegründet (Appenzell) oder verbessert wurden (Zürich, Thurgau, Schaffhausen); daß man im Oktober 1911 anfing, in Zürich einen Volkstag für kirchliche Arbeit abzuhalten, an dem unter großem Andrang behandelt wurde: Unsere Aufgaben gegenüber der erwachsenen Jugend. Welche praktische Bedeutung hat die Religion? Laienwünsche an die heutige Landeskirche. Laientätigkeit in der evangelischen Kirche.

Die kirchlichen Richtungen haben sich wenig verändert. Bemerkenswert ist die stärker hervortretende Gruppe der Religiös-Sozialen. Sie sind keine neue Richtung oder Partei, sondern bestehen aus sehr verschiedenen Elementen, die einzig durch das starke Gefühl geeinigt werden, daß das christliche Gewissen sich nicht mit unserer kapitalistischen Wirtschaftsordnung zufrieden geben darf, und daß soziale Arbeit gerade unserem Christentum nottut. Ihr gehört z. B. Kutter in Zürich an, der in seinen Büchern „Sie müssen", „Gerechtigkeit", „Wir Pfarrer" usw. das offizielle Kirchen- und Christentum mit ungeheurer Schärfe geißelt und den lebendigen Gott mehr bei der aufwärts drängenden Bewegung der Sozialdemokratie spürt. Das Organ dieser Geistesrichtung sind die „Neuen Wege". Jährlich findet eine religiös-soziale Konferenz statt zu gegenseitiger Aussprache zwischen Pfarrern und Sozialdemokraten. Ohne sich grundsätzlich von den Religiös-Sozialen zu unterscheiden, arbeiten einige Pfarrer auch in den evangelisch-sozialen Arbeitervereinen, wo sie die ernstlich christlich gesinnten Arbeiter den Gewerkschaften zuzuführen und mit den sozialen Gedanken der Zeit vertraut zu machen suchen. Ihr Organ ist „Der freie Arbeiter". Sozialdemokratische Pfarrer gibt es eine Anzahl, sozialdemokratisch gesinnte viele. Eine ziemliche Zahl städtischer Kirchgemeinden werden von den Sozialdemokraten beansprucht und mit Pfarrern besetzt, die entweder zur sozialdemokratischen Partei gehören oder doch mit ihr sympathisieren. Es gehört dazu, daß es auch einige Vereine sozialdemokratischer Kirchgenossen gibt.

Die Konferenz der evangelischen Kirchenbehörden hat 1912 ihr Reglement revidiert. Die Statuten enthalten nun die Zielbestimmung: die einzelnen Kantonalkirchen zu einer im Geiste einigen evangelisch-reformierten Kirche des schweizerischen Vaterlandes zu verbinden. Bisher galt bei Wahlen und Abstimmungen der Konferenz die Bestimmung, daß jede Kantonalkirche nur eine Stimme besaß. In Zukunft wird den Verbänden der Diasporagemeinden ebenfalls eine Vertretung eingeräumt.

Liturgierevisionen haben 1910 und 1911 durchgeführt die Kirchen von Bern, Basel-Stadt, Basel-Land und Thurgau. Zürich arbeitet an einer solchen. **E. Stuckert.**

Schwenckfeld, Kaspar. — Die Forschung der letzten Jahre hat die Aufgabe, die Werke Schwenkfelds vollständig herauszugeben, tatkräftig in Angriff genommen. Im Erscheinen begriffen ist ein Corpus Schwenckfeldianorum. Publ. under the auspices of the Schwenckfelder church Pennsylvania a. the Hartford theolog. seminary. J. Hartranft, A study of the earlist lettres of C. Schwenckfeld Bd I Leipzig 1907. Dieser Band enthält eine Einleitung über Leben und Bedeutung Schw., eine Bibliographie der Hauptwerke über und von Schw., dann beginnt der Abdruck seines Briefwechsels, der aber zunächst nur sieben Briefe umfaßt (cf. über diese Ausgabe ThJB XXVII S. 581 ff.) 1911 ist Bd II erschienen, der Lettres and Treatises june 11, 1524—27 wiedergibt. Im Zusammenhang mit diesen Publikationen steht Correspondence The of C. Schwenckfeld ... a the Landgrave Philip of Hesse 1535—1561. Ed. from the Sources with Hist. a Biogr. nates by James Leslie Trench V 107. Eine genaue und sorgfältige Beschreibung der vorhandenen Handschriften bietet K. Ecke in seiner Schrift: „Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation" (Berlin 1911), die zugleich den bedeutendsten und wertvollsten neueren Beitrag zum Verständnis Schw.s besonders in der durch den Titel angedeuteten Richtung darbietet (cf. dazu ThLB

1911 S. 514 ff. u. Christl. Welt 1911 Nr. 37 ff.). Auf Grund ihrer werden die RE³ 18 S. 76 Z. 58 behaupteten geschichtlichen Beziehungen Schw.s zur mittelalterlichen Mystik weit geringer zu veranschlagen sein, dagegen ist die Behauptung der sachlichen Verwandtschaft Schw.s mit der Mystik aufrecht zu erhalten. Auch verlangt die Grundthese Eckes: „Der schlesische Reformator ist derjenige unter den Reformatoren, welcher es unternommen hat, der Kirche den Erfahrungsreichtum des Urchristentums wieder zu erschließen. Er füllt dadurch eine in Praxis und Wissenschaft heute deutlich empfundene Lücke in der reformatorischen Verkündigung aus" (S. 241) bei zutreffenderer Beurteilung des Urchristentums und der Reformation eine entschiedene Einschränkung. Die Bedeutung eines religiösen Erlebnisses vom Jahre 1527 für die gesamte Anschauung Schw.s, die in den Grundzügen 1525 fertig vorlag, wird von Ecke überschätzt.

Eine ausführliche Darstellung von Schw.s Abendmahlslehre bietet Loetscher, Fr. W.: Schwenckfelds Participation in the Eucharistic controversy of the 16 Century (Princeton Theological Review. Philad. 4, 352—386 u. 454—500). Schw.s gesamte Theologie würdigt Tschackert: Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre, Göttingen 1910 S. 157 ff. Mitberücksichtigt wird Schw. auch von B. Ihringer: „Der Schuldbegriff bei den Mystikern der Reformationszeit", Bern 1912. Über die spätere Entwicklung der Schwenckfeldschen Gemeinde besonders in Amerika handeln: Arnold, „Zur Geschichte und Literatur der Schwenckfelder" (Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens 43, 291 bis 303) und Kriebel, „The Schwenckfelders in Pennsylvania," 264 S. Lancaster 1904.

R. H. Grützmacher.

Schwerin, Bistum. — F. Salis, Die Schweriner Fälschungen. Gött. Dissert. 1908. K. Schmaltz, Die Begründung und Entwickelung der kirchl. Organisation Mecklenburgs im MA. JBB des Vereins f. Mecklenb. Gesch. 72. Jhrg. 1907 S. 148 ff. u. 223 ff., 73. Jhrg. S. 57 ff. **Hauck.**

Schwestern, barmherzige. — 1. Vincentinerinnen. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen 3. Bd, Freib. 1908 S. 538 gibt die Gesamtzahl der Vincentinerinnen auf ungefähr 35 000 an. Das bedeutet gegenüber dem Stand zu Anfang des Jahrhunderts S. 84, 13 eine verhältnismäßig sehr bedeutende Zunahme. Tätig sind die barmherzigen Schwestern nach d. a. St. in etwa 3600 Anstalten; davon treffen auf das Deutsche Reich 940, Österreich rund 700, Ungarn 132, Amerika mehr als 400. Die Zahl wird zu hoch sein, da Frankreich mit über 400 Anstalten noch eingerechnet ist.

2. Borromäerinnen. Die Kongregationen von Prag, Trebnitz und Trier, S. 84, 28, zählen nach Heimbucher z. Z. über 3700 Schwestern, die in rund 370 Anstalten tätig sind. Über den gegenwärtigen Bestand der Kongregation von Nancy gibt er keine Auskunft.

Hauck.

Scotus, Johannes Eriugena. — J. Dräseke, Zu Scotus Erigena ZwTh 47. Bd 1904 S. 121; Ders., Zu Maximus Confessor, a. a. O. S. 250; Ders., Maximus Confessor u. Joh. Scotus Erigena ThStK 1911 S. 20 u. 204; Ders., Zum Neuplatonismus Erigenas ZKG 1912 S. 73. E. K. Rand, Der Kommentar des Johannes Scottus zu den Opuscula sacra des Boethius (Quellen u. Untersuchungen z. lat. Philologie des MA. 1. Bd 2. Heft) München 1906. Rand hat den Kommentar herausgegeben und nachgewiesen, daß er ein Werk des Johannes Scotus ist. Manitius, Lat. Lit. d. MA. 1 S. 323 ff. **Hauck.**

Scrivener, Frederick Henry Ambrose, geb. 29. Sept. 1813, gest. 30. Okt. 1891. — Scrivener, der Sohn eines Papierhändlers, ist in Bermondsey, einem Bezirk von London, geboren. Vom 10. Juli 1820 bis 1831 besuchte er St. Olave's Schule in dem Nachbarbezirk Southwark. Er studierte in Trinity College, Cambridge, vom 4. Juli 1831 bis 1835, in welchem Jahr er Lehrer in der King's School Sherborne in der Grafschaft Dorset wurde. Dann wurde er Pfarrer, „curate", von Sandford Orcas in Somerset, wo er sieben Jahre blieb: 1838—1845. Das Jahr 1846 brachte ihm die Stelle als Leiter „headmaster", der Schule in Falmouth, die er bis 1856 versah. Zu gleicher Zeit war er der Pfarrer, „perpetual curate", von Penwerris und dieses Amt behielt er bis 1861. Er bietet in seinen Stellungen als Lehrer ein lehrreiches Beispiel für die Weise, auf die in England die Theologie mit der Schule verbunden ist. Viele Schulen stehen heute noch unter der Leitung von Geistlichen. Im Jahr 1862 wurde er Pfarrer, „rector", von St. Gerrans in Cornwall, wobei er am 3. Januar 1872 eine Pension von hundert Pfund oder 2000 Mark von der Regierung erhielt wegen seiner Verdienste um die „biblische Wissenschaft". In demselben

Jahr verlieh die Universität von St. Andrews in Schottland ihm den Grad von LL. D. Er wurde im Jahr 1874 zum Prebendar von Exeter ernannt, einem wohl nur Titularamt, das er bis zu seinem Tode behielt. Die Universität Oxford gab ihm den Grad von D. C. L. im Jahr 1876, dem Jahr, in welchem er zum Vikar von Hendon in Middlesex, acht englische Meilen nordwestlich von London, ernannt wurde. Die Parochie war für England eine große. Dort blieb er bis zu seinem Tod.

Schon im Jahr 1845 veröffentlichte er einen ersten Band von: „A Supplement to the authorized English version of the NT“, London, der, soweit ich weiß, ohne Folge geblieben ist. Seine Aufmerksamkeit widmete er dann den griechischen Handschriften des NT.s und veröffentlichte: A full and exact collation of about twenty Greek manuscripts of the holy gospels“, Cambridge und London 1853. Im Jahre 1859 erschien: „An exact transcript of the codex Augiensis . . . to which is added a full collation of fifty manuscripts . . . with a critical introduction“, Cambridge und London. Er erzählte mir, daß einmal seine Reisetasche, worin die wertvolle Augiensis-Handschrift verpackt war, beim Besteigen oder Verlassen eines Schiffes ins Meer fiel. Seine Angst, bis die Tasche geborgen war, läßt sich denken. Auch in jenem Jahr gab er zuerst seine Ausgabe von Estiennes NT heraus, die unzähligen Menschen als Taschenexemplar gedient hat: NT textus Stephanici A. D. 1550. Accedunt variae lectiones editionum Bezae, Elzeviri, Lachmanni, Tischendorfii, Tregellesii, Cambridge 1859, 1860, 1862 (anscheinend ohne Jahr wiederholt), 1865, 1867, 1872, 1873, 1875, 1877 usw., bis endlich Nestle sie übernommen hat. Die angeblichen Lesarten aus Beza hatten nichts mit Beza zu tun, und es wird schwer sein, festzustellen, wo sie herstammten. Er sagte mir, er habe sie aus einem Quartband entnommen, der London 1565 datiert war. Er wußte aber nichts weiter darüber, noch was aus dem Buch geworden war. Er wünschte, er hätte es nie gesehen. Sein Hauptwerk erschien im Jahr 1861: „A plain introduction to the criticism of the NT“, Cambridge. Die zweite Ausgabe ist vom Jahr 1874, die dritte von 1883 und die von Edward Miller besorgte vierte von 1894 und London; damit ist Joseph Henry Thayer, „Notes on Scriveners Plain Introduction . . .“ Boston und New York 1885 zu vergleichen. Dieses Buch hat einen großen Dienst den Theologen in aller Welt geleistet und ist ein Denkmal zu dem Fleiß des Lehrers und des Geistlichen. Er griff zum Codex Sinaiticus: „A full collation of the codex Sinaiticus with the received text of the N. T.; to which is prefixed a critical introduction“, Cambridge 1864, 2. Ausg. 1867. Auch im Jahr 1864 erschien sein: „Bezae codex Cantabrigiensis . . . edited with a critical introduction, annotations and facsimiles“, Cambridge. Zu der englischen Bibel sich wendend, besorgte er: „The Cambridge Paragraph Bible of the authorised English version“, in drei Bänden, 1870—1873. Seine: „Six lectures on the text of the NT“ erschienen Cambridge und London 1875. In den Jahren 1870 bis 1882 nahm er hervorragenden Anteil an der Revision der englischen Bibel und veröffentlichte 1881: „The NT in the original Greek according to the text followed in the authorised version together with the variations adopted in the revised version“, Cambridge. Er gab die lateinische St. Chadd's Handschrift 1887 heraus: „Codex Ceaddae Latinus“. Nach seinem Tod erschien in Cambridge 1893 ein Band von ihm: „Adversaria critica sacra“, und zwar als ob er noch am Leben war; man hätte besser getan, diesen Band nicht herauszugeben. Im allgemeinen vertrat Scrivener den Textus Receptus. Doch leuchtete ihm ein, daß manches sich für die neuerdings von der Wissenschaft gebilligte Textform sagen ließ. Er sagte mir einmal, daß er keineswegs mit Dean (Dekan) Burgon in seiner heftigen Verteidigung des Textus Receptus übereinstimmen konnte. Burgon aber betete ihn an und „bediente“ ihn wissenschaftlich in großmütiger Weise und mit außerordentlichem Fleiß, so daß es für Scrivener rein unmöglich war, ein Wort gegen ihn zu sagen. Glücklicherweise kannte halb England die persönliche Liebenswürdigkeit des mit der Feder in der Hand völlig unbändigen Dean. Die Verteidigung des Textus Receptus, des damals angenommenen Texts, ist mit ihm in England erloschen.

Caspar René Gregory.

Sebastianus. — Der Art. bedarf bezüglich der Rubrik „Quellen und Literatur“, sowie der Chronologie einiger weniger Ergänzungen. Dabei bin ich in der angenehmen Lage, an allen wissenschaftlichen Ergebnissen der Studie festhalten zu dürfen.

1. Was zunächst die gefälschten acta s. Sebastiani martyris betrifft, so habe ich mich in meinem A. bloß auf das in den Actis SS. Boll. s. 20. Jan. (II S. 265—278) veröffentlichte klägliche Dokument berufen. Hier habe ich noch zwei Fälschungen nachzutragen, die bezwecken, den unsterblichen Nachruhm des gefeierten Mailänders zu verewigen, ihn als wirksamen Wundertäter im eigentlichen Mittelalter zu verherrlichen. Ich meine

den phantastischen Bericht „Ex translatione S. Sebastiani auctore Odilone“, ed. O. Holder-Egger in MG, Script. XV 1 1887, S. 379—391. Dieses Aktenstück wurde laut „Praefatio“ des Herausgebers (S. 377 f.) 932 von einem Mönch Namens Odilo von Laon (coenobii Laudunensis) verfaßt. Sodann handelt es sich jetzt um das „Miraculum s. Sebastiani“ (ed. Georg. Waitz, MG XV 2 (1888) S. 771—773 nach einem Trierischen Cod. msc. saec. XII in der Biblioth. cathedr. F 93 f. 189r). Dieses „Miraculum“ ist in Frankreich auf Befehl des Königs Heinrich I. (reg. von 1031 bis 1080) niedergeschrieben worden. Über seine Bedeutung und Tragweite äußert sich Wilhelm Wattenbach (Deutschlands Geschichtsquellen im MA. II[6], Berlin 1894, S. 176 Anm. 4) so bündig, wie zutreffend: „In ihrer Kirche [der Mönche von Mastricht] soll sich 1039 (?) ein Wunder ereignet haben, durch welches der h. Sebastianus den Herzog Gozelo nötigte, Doncherry dem Medardus-Kloster zu Soissons zurückzugeben“ (folgt der Verweis auf die Waitzsche Ausgabe des „Miraculum“). Beide den angeblichen Thaumaturgen kennzeichnenden Fälschungen finde ich auch kurz von J. C. F. Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter, Karlsruhe 1840, S. 259 erörtert. Weiter ist C. R. Ungers Abhandlung hier nachzutragen (The fragment of the Sebastian saga in „Heilagra Manna Sögur“ II, S. 228—235, Christiania 1877; sie gilt dem Kult Sebastians im skandinavischen Norden.

Nur zögernd reihe ich meinen damaligen Literaturnachweisen jetzt noch folgende fünf Schriften ein: Vignet, Ren., Vie et mort de s. Sébastien, digne de gloire en son martyre et ses miracles, Bruxelles 1724. 12°. P. J. Chapusot, Notice sur la vie de S. Sébastien et sur la réliquie . . . conservés dans l’église de Jalons, Châlons-sur-Marne 1863. 32 S. J. M. Trichaud, La Légende de S. Sébastien. Marseille 1872. 7 S. Lugari, G. R., S. Sebastiano. Memorie publicaté in occasione del 16. centenario de suo martirio . . . Roma 1889. 8°. 69 S. und Cocchi, Memorie di S. Sebastiano. Frosinone 1892. 56 S. Läßt sich doch der klerikale Geist der Verfasser, ihre unkritische Abhängigkeit von den gefälschten Akten der Bollandisten schon aus den Titeln der fraglichen Studien erkennen. Vignet z. B. verherrlicht die Mirakel, Chapusot eine — Reliquie des Blutzeugen, und Lugari kennt sogar sein bestimmtes Todesjahr (288)! Bereitwilliger nenne ich hier ergänzend die bündige kritische, im DCB IV S. 593 dem vorliegenden Gegenstand gewidmete Skizze.

2. So gesichert auch der 20. Januar als Todestag des gefeierten Patrons der Schützengilden durch das Zeugnis eines Ambrosius von Mailand, ja schon früher durch die „Depositio martyrum“ der sog. Liberianischen Chronik von 354 erscheinen muß, das Todesjahr bleibt nach wie vor ungewiß. Will man aber einmal das betreffende Martyrium um jeden Preis, einer nur wahrscheinlichen Vermutung folgend, gerade auf Diocletian (reg. vom Sommer 284 bis 1. Mai 305, † 313) datieren, so lasse man doch wenigstens den Glaubenshelden als Opfer des scharfen vierten Edikts vom Frühjahr 304 (vgl. Eusebius, Mart. Palaest. c. 3 und die acta s. Crispinae c. I bei Ruinart, Acta mart. sincera, Ratisbonae 1859, S. 477 f.) am 20. Januar 305 für seine religiöse Überzeugung bluten, keineswegs nach den Akten schon 286 (bzw. 289), wo es noch gar keine irgendwie erhebliche Christenhetze gab. Allard (La persécution de Dioclétien I, Paris 1890, S. 130—132 und zumal 131 f. Anm. 2) möchte das tragische Ende Sebastians mit den ziemlich harmlosen Vorspielen des Diocletian-Sturmes (etwa seit 297) in Zusammenhang bringen. Das ist aber lediglich ein hyperkonservatives harmonistisches Verfahren: der französische Kirchenhistoriker ist sich eben über den apokryphen Charakter der acta s. Sebastiani nicht recht klar. Er weiß wohl, daß Diocletian nur einmal, im November und Dezember 303, in Rom weilte, um nebst seinem Reichsgenossen Maximianus Herculius (reg. von 285 bis 1. Mai 305, † 310) zugleich mit seinem Triumphe über Germanen und Perser seine Vicennalien glänzend zu feiern, und schlägt vor, um die anrüchige Fälschung nicht ganz fallen zu lassen, den Maximianus vorzuschieben, der freilich öfter als sein Meister in der Roma aeterna Hof hielt!! **Franz Görres.**

Sebna. — S. 107 Z. 48 füge hinzu: Nach 2 Kg 10, 5 hieß auch in Samaria der oberste Reichsbeamte so wie Sebna.

S. 109 Z. 4 l. göttlichen st. geistlichen. **Kamphausen †.**

Secularismus. — R. A. Armstrong, Agnosticism and Theism in the 19th Century. London 1905. **Hauck.**

Sedlnitzki, Graf Leopold. — Der Übertritt erfolgte schon am 2. Advent 1862 in der St. Marienkirche bei Pastor Müllensiefen. Um alles Aufsehen zu vermeiden, tat S. diesen Schritt bei einem ihm persönlich unbekannten Geistlichen. Erst als er die Feier am genannten

Sonntage nach Ostern wiederholte, erfuhr der Küster von seinem Bedienten, wer er war, und veröffentlichte den so vollzogenen Übertritt zur evangelischen Kirche in der Zeitung. Dem Unterzeichneten, welcher in seinem Hause viel verkehrte, und mit welchem er über die Form des Übertrittes gesprochen, hat er wenige Tage nach jener ersten Feier davon Mitteilung gemacht.

S. 126 Z. 26 l. 1863 st. 1868. **L. Schulze.**

Sedulius. — J. Candel, De clausulis a S. in eis libris qui inscribuntur Paschale opus adhibitis, Toulouse 1904. **G. Krüger.**

Seekers (auch Expekters oder Waiters genannt), independentische Gruppe. — Ergänzende Literatur zu der Bd 18, 126 genannten: Thomas Edwards, Gangraena, or a Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and pernicious Practices of the Sectaries of this time, vented and acted in England in these four last years. Das Buch erschien im Februar 1646; sein Verfasser (geb. 1599) war einer der entschlossensten und gelehrtesten Vertreter des Presbyterianismus, als Kontroversist maßlos. Das Buch brachte 16 sorts of sectaries, 180 errours or heresies, 28 malpractices ans Tageslicht; sofort erschien eine Flut von Gegenschriften seitens verschiedenster Vertreter der „wahrhaft freien" Independency; Edwards antwortete noch in demselben Jahre mit einer Fortsetzung des Werkes: The second part of Gangraena, or a fresh and further Discovery of the Errours, Heresies, Blasphemies and dangerous Proceedings of the Sectaries of this time (man bemerke die Verschärfung des Ausdrucks im Titel: das Werk ist eine Anklageschrift, so politisch wie religiös gedacht; E. bringt hier weitere 34 errours zur Sprache); abermals eine Flut von Gegenschriften und alsbald von E.: The third part of Gangraena or a new and higher Discovery of . . . E. hielt es jetzt für geraten, England zu verlassen, er wandte sich nach Holland, wo er sehr bald nach seiner Ankunft starb, 1647; vgl. über ihn Dictionary of National Biography XVII 127—128. Mir zugänglich ist nur the first und the third part des Werkes; jener in der second edition enlarged, 1646. (Hier sind zuerst 176 Irrtümer aufgezählt und dann in einem „Postskriptum", S. 212 ff. noch 4 weitere; in einem „Appendix" S. 217 ff. werden noch 12 notiert, die Edwards jetzt erst durch einen „godly minister" in Somersethsire kennengelernt habe, und dann nochmal 3 „opinions", die „most stoutly" seien. Unter den 16 heads or sorts of sectaries (S. 15) werden die „Seekers" an zehnter Stelle genannt, aber nachher nicht eigens behandelt, so daß man konjizieren muß, welche unter den 176 (180) Errours von ihnen nach E.s Meinung vertreten waren. E. und sein Werk, welches eine ziemliche Anzahl Urkunden, „Letters" u. dgl. enthält, wäre eine Spezialdarstellung wert. Vor der Gangraena schon hatte E. ein Werk verfaßt und den „honourable houses of Parliament" überreicht, 1644, das den Titel trägt: Antapologia or a full answer to the Apologetical Narration of Mr. Goodwin, Mr. Nye, Mr. Sympson, Mr. Burroughs, Mr. Bridge. (Auch dies Werk ist für die Sektengeschichte der Zeit belangreich.) — Mit Bezug auf Ephraim Pagitts Heresiography, die ich in meinem Artikel S. 126,10 notierte, sei hier bemerkt, daß sie zuerst 1645, also vor Edwards Gangraena erschien (sogar zweimal in demselben Jahre. P. starb 1647). Das Werk gibt nur eine kurze direkte Notiz über die Seeker (vgl. für „Old Ephraim" DNB XLIII 65; er schrieb zuvor eine „Christianography or a Description of the sundrie Sorts of Christians in the world", eine Art von Konfessionskunde, 1635, oft neu aufgelegt. Mir selbst war die Heresiography nicht zugänglich, sondern nur die Christianography, Ausg. von 1674). — Eine bekannte, aber kaum ausschöpfbare, geschweige ausgeschöpfte Sammlung von fast 23 000 Büchern, Pamphleten, Satiren usw. aus der Zeit von 1641—1662, gebunden in 1983 Bänden, sind die Thomason-Trakts; s. über den Sammler George Thomason, einen Buchhändler, † 1666, den A. DNB LVI 201—02. — Robert Baillies († 1662) Briefe und Tagebücher (The Letters and Journals of Rob. Baillie, Principal of the university of Glasgow, 3 vols., Edinburg 1841—42). Der Briefwechsel beleuchtet die Zeit vom Januar 1637 bis Mai 1662. Baillie war schottischer Covenanter, starrer Presbyterianer; vgl. DNB II 420—422. Von ihm auch: A Dissuasive from the Errours of the time, wherein the tenets of the principal Sects, especially of the Independents, are drawn together in one map, 1645—46 (auch dieses erhielt eine Fortsetzung: Anabaptism the true fountaine of Independency, Brownisme, Antinomy, Familisme etc., or a Second Part of the Errours of the time, 1647). — Ferner Richard Baxters († 1691) Selbstbiographie: Reliquiae Baxterianae; Mr. R. Baxter's narrative of the most memorable passages of his life and times. Das Werk wurde nach seinem Tode herausgegeben von seinem Freunde Matthew Sylvester, 1696. Vgl. über Baxter den A. Bd 2,

486 und DNB III 429—437. Er gilt in seinen Angaben und Urteilen für gewissenhafter und gerechter als Pagitt und vollends Edwards; seine Sachkunde muß natürlich von Fall zu Fall geprüft werden.

Aus neuerer Zeit ist zu nennen: Robert Barclay, The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth, London 1876, 3. ed. 1879; G. P. Gooch, English Democratic Ideas in the 17th century, 1898 (= Cambridge Historical Essays Nr. 10): er handelt in ch. VIII, The new religious bodies, nicht speziell von den Seekern; (dasselbe gilt aus etwas älterer Zeit von J. L. Sanford: Studies and Illustrations of the Great Rebellion, 1858; auch von E. B. Bax, Rise and Fall of the Anabaptists, 1903; nur einzelne der Männer, die als Seeker in Anspruch zu nehmen sind, kommen gelegentlich vor); Lewis H. Berens, The Diggermovement in the days of the Commonwealth as revealed in the writings of Gerrard Winstanley, the digger, mystic and rationalist, communist and social reformer, London 1906.

Die neuerdings wieder (oder auch erst) aufgenommenen exakten Forschungen über die Anfänge der Quäker haben auch Licht auf die Seeker geworfen. Vgl. Norman Penney, The first Publishers of Truth, being early records of the introduction of Quakerism into England and Wales, 1907; Rufus M. Jones, Studies in mystical religion, 1908 (das Buch ist eine Gesamtgeschichte der Mystik in der Christenheit; für den Verfasser ist, was die Mystiker vertreten „first-hand experience in religion"; in bezug auf die hier interessierende Periode, speziell der englischen Geschichte, kommen in Betracht ch. XVII Anabaptism in England, XVIII, The Family of Love, XIX, The Seekers and Ranters, XX, Individual Mystics in the period of the English Commonwealth); William C. Braithwaite, The Beginnings of the Quakerism, London 1912; Theodor Sippell, Über den Ursprung des Quäkertums, Christl. Welt 1910 Nr. 19, 20, 21; speziell über die Seeker Nr. 21. Die älteren Werke über die Quäker sind in dem A. von Buddensieg, Bd 16, 356 genannt. Speziell das von William Sewel, ib. Z. 18 (es erschien ursprünglich in holländischer Sprache, 1717, wurde dann ins Englische, später ins Deutsche übersetzt; es ist das standard work der älteren Zeit) gewährt auch für die Seeker, deren es freilich, wenn ich recht sehe, nie ausdrücklich gedenkt, (sie würden holländisch „zoekers" oder „verwachters" heißen) Anhalte. Vgl. für Sewel DNB LI 283—285: er war von quäkerischer Herkunft, seine Mutter eine berühmte Predigerin der friends; geboren in England, 1654, kam er schon als Knabe nach Amsterdam und blieb auch dort; er war Privatgelehrter, 25 Jahre sammelte er die Materialien für sein genanntes Werk, gest. 1720. Für die meisten Namen, die in Betracht kommen, ist das DNB eine willkommene wertvolle Orientierung; es versagt naturgemäß hier und da, wo es aber einen der Männer aus der Geschichtsperiode, wozu die Seeker gehören, behandelt, gewährt es vor allem auch eine Übersicht über dessen Schriften; minder sicher ist es in der Charakteristik.

In meinem A. über die Seeker, der 1906 gedruckt wurde (gerade vor dem Neubeginn derjenigen Forschung, die ihnen mit zugute gekommen und sie erst ins Licht gerückt hat: doch hätte ich immerhin das Werk von Barclay benutzen können und müssen; s. hier chaptre IX; ich vermerke freilich, daß es allein mich nicht überzeugt hätte, daß die Seeker eine regelrechte Sekte gewesen), bin ich ohne Zweifel zu weit gegangen, wenn ich bei der Bezeichnung an gar keine Sondersekte, sondern nur an „einen Neck-, vielleicht Spottnamen für die Independenten" denken wollte, so zwar daß ich diese letzteren in der Periode der „ersten, noch flüssigen Darstellung ihrer Ideen" ins Auge faßte. Diese Periode ist freilich kaum bestimmt zu umschreiben: hervorgetreten so, daß sie eine „öffentliche" und politisch wichtige Sondergruppe bildeten, sind die Independenten erst seit 1640, in der Zeit des langen Parlaments, spezieller seit 1642 (s. Edwards). Auch jetzt waren sie wenig einheitlich; der engere und für eine begrenzte, verfassungsmäßig ausgeprägte Gruppe stabil gewordene Begriff der Independenten (= „Kongregationalisten") tritt erst in der Zeit der bewußten und absichtlichen Scheidungen, d. h. in der Zeit der Regierung Cromwells auf, also seit dem Barebone-Parlament, 1653. Bis dahin waren zwar schon die Begriffe Puritaner und Independenten (die auch lange promiscue gebraucht waren) auseinandergetreten. Die Puritaner waren jetzt deutlich als „Presbyterianer" (s. Edwards, Baillie usw.). Aber der Begriff der „Independency" deckte noch mannigfach verschiedene Bestrebungen. Zu den Independenten im weiteren unbestimmteren Sinne gehören die Seeker ja ohne Frage. In Cromwells Umgebung, ja unter seinen nächsten Freunden (Henri Vane, s. hernach) treffen wir Seeker. Es scheint fast, daß auch seine Lieblingstochter, Lady Claypole, zu ihnen gehörte oder speziell mit ihnen sympathisierte. Der Name forderte gewissermaßen dazu auf, daß man mit ihm spielte; die Stelle aus Cromwells Brief vom 25. Oktober 1646, die ich Bd 18, 128, 3—7 zitierte, ist von einer solchen spielenden Art: die Stelle schien mir eine Bestätigung, daß es keine

eigentliche Sekte der Seeker und Waiter (der „Suchenden“ und „Wartenden“) gebe; doch sie ergibt in Wirklichkeit nur, daß Cromwell selbst nicht zu den „Seekers“ als „sect“ gehörte und doch eben, als ein „faithful“, ein seeker bleiben wollte, bis er ein happy finder (scl. des Heils der Seele oder der ewigen Seligkeit) geworden sei.

Die Epistola über die „Quaerentes“, die ich Bd 18, 127 hauptsächlich als Anhalt für meine Anschauung geltend machte, und die einen Presbyterianer zum Verfasser hat, ist mir nun ein Beweis, wie schwer es damals in England war, sich in dem Gewirre von religiösen Bestrebungen, Richtungen, Gruppen zurechtzufinden. Diesen „Bericht“ über die Seeker zu datieren ist nicht leicht; er kann aus der Zeit des Barebone-Parlaments stammen, er kann aber ebensogut aus den vierziger Jahren stammen (etwa von 1643); es ist nicht wichtig, wohin man ihn versetzt. Wohlwollend war der Verfasser den Seekern gegenüber, von denen er als einer „im vorigen Jahre“ entstandenen Sekte gehört hat, ganz und gar nicht; er war eben nur Parteigänger der „Kirche“, d. h. der spezifisch calvinischen Puritaner, die ja ebensosehr die „Konformität“, d. h. eine Nationalkirche haben wollten und sich zuletzt sogar eine Staatskirche (freilich mehr unter der Herrschaft des Parlaments als des Königs) gefallen ließen, wie die Anglikaner, gegen deren Herrschaft sie rebellierten. Er sieht in der „neuen“ Sekte nur eine weitere Probe des Irrgeistes, der sich aufgemacht, seit jeder über jeden Glaubensartikel „permissione parliamenti“ frei „disputieren“ dürfe. (Am 13. September 1644 erschien die parlamentarische sog. Accommodation Order, [oder Selfdenying Bill], die zum Schutz der „tender consciencies“ erlassen war; vielleicht blickt die Epistola darauf zurück:— dann möchte sie 1645 erschienen sein, also vor der Gangraena, wofür vieles spricht.) Die Bischöflichen und mehr noch die Presbyterianer schwelgten förmlich in der Lust, Sekten zu „entdecken“; sie schufen Mengen von Sektennamen, wo in Wirklichkeit höchstens ein einzelner einen neuen, vielleicht törichten, vielleicht auch nicht einmal törichten, sondern nur den „Kirchenleuten“ anglikanischen oder (puritanischen) presbyterianischen Gepräges ungeläufigen, unverständlichen Gedanken ausgesprochen, in einem der zahllos erscheinenden Traktate und Pamphlete vertreten hatte. In „A declaration of the Lords and Commons assembled in Parliament, concerning the Papers of the Scots' Commissioners“, 1647, verwahrt sich sogar das Parlament ausdrücklich und nachdrücklich gegen die „policy“, speziell der Schotten, ohne ausreichenden Grund (needlessly) so viele „Namen“ aufzustellen; so wie sie verführen nur Leute, die bange machen wollten (Weingarten S. 103 Anm. 4).

Hier treten zuerst in einem amtlichen Dokument die Seeker auf. Die Schotten hatten dem Parlament auch diesen Namen genannt: die Antwort könnte so gedeutet werden, daß das Parlament zweifele, ob es wirklich eine Sekte dieses Namens gebe (die Schotten haben die Seekers als Leute hingestellt, welche the use of all Ordinances, the Word and Sacraments ablehnen); aber es ist (wie in Cromwells Brief) jedenfalls nicht nötig, die Wendung, mit der das Parlament antwortete, so zu deuten. Und in der Tat ist Grund vorhanden, die Seeker wirklich als eine „Sekte“ anzuerkennen; freilich doch nur in einem unbestimmten Sinn. Man hat meist, wo der Name auftaucht oder wo von einzelnen Leuten als „Seekers“ die Rede ist, den Eindruck, daß es sich nicht eigentlich um einen „geschlossenen“ und institutionell organisierten Kreis handele, sondern um Leute einer eigentümlichen Stimmung, Leute, die wohl unter sich zusammenhingen, in besonderem geistlichen Austausch und Streben verbunden seien, sich separat erbauten, die aber doch mehr im antithetischen Sinne, den gewöhnlichen „Kirchenleuten“ (seien es Episkopale, seien es Presbyterianer) gegenüber, als im thetischen, d. h. in fester „Form“, eine Einheit darstellten. Zum Teil gilt das auch für andere Gruppen, die als „Sekten“ dieser Zeit genannt werden. In den Jahren der „Rebellion“, auch noch des Commonwealth, der „Republik“, blieb das englische Kirchentum dauernd in einer Schwebe aller Verhältnisse. Zu vollem Sieg kam nur Cromwell, als alle anderen „Führer“ der Zeit weit überragende Persönlichkeit, auch er doch mehr politisch, als kirchlich; in religiösen Dingen wollte er freilich auch nur in gewissen Grenzen „seine“ Gedanken durchsetzen. In die Folgezeit hinüber erhalten sich die Anglikaner, die zuletzt ja wieder die Oberherrschaft erlangen, die Presbyterianer, und die Independenten als Kongregationalisten d. h. jene Separatisten, die im religiösen Sinne calvinistisch oder, richtiger gesagt, evangelisch, biblisch blieben, jedenfalls nicht „Enthusiasten“ waren (zu ihnen gehörte Cromwell [wenigstens in seiner letzten Periode, als Lord Protektor], so manches Individuelle er in seiner Art auch da hatte), sodann (in minderen Gruppen) die eigentlichen Baptisten und die Quäker. Die anderen „Sekten“ der Zeit der Republik und der Restauration verschwinden früher oder später. Sie haben entweder keine Konsolidation verfassungsmäßiger Art erlangt, oder sie wurden numerisch so gering, daß sie so gut wie „verschwinden“, jedenfalls kein Interesse mehr beanspruchen. Braithwaite, in dem oben (S. 487, 22) zitierten Werke S. 18 ff., bespricht in der Kürze als diese,

wie er sie nennt, „less stable Puritan sects“, fünf Gruppen, die er zum Teil ganz außer Beziehung zu den Quäkern (denen ja sein Werk gilt) stellt, teils in diesen ihre Abklärung oder gewissermaßen ihre „Rettung“ finden läßt. Es sind 1. die Quint-Monarchy-men, die im Sinne von Da 2, 44 als „fünftes Reich“ die Herrschaft „Christi und seiner Heiligen“ erhofften und erstrebten. Im Barebone-Parlament (s. darüber den A. „Puritaner“ Bd 18, 342, 3–13) war diese Gruppe, (übrigens noch nicht mit jenem apokalyptischen Namen), die herrschende, und sie glaubte jetzt das Reich Christi „gesetzlich“ aufrichten zu können; sie hat sich noch bis ins 18. Jahrhundert als eine „Richtung“ erhalten. 2. Die Muggletonians, eine prophetisch ekstatische Gruppe. Was Lodowicke Muggleton (gest. 1698), John Reeve (gest. 1658) u. a. als Propheten verkündeten, war das vom Himmel kommende „tausendjährige Reich“; sie sollen eine Sekte, die erst 1868 sich auflöste, hinterlassen haben, ja noch jetzt einige Gläubige für ihre Offenbarungen besitzen. (Vgl. für Muggleton und Reeve die Artikel in DNB Bd XXXIX 264—67 und Bd XLVII 408—09.) Ob es möglich ist, die Quintomonarchisten und Muggletonianer scharf auseinanderzuhalten, kann hier dahingestellt bleiben. Ein Hauptunterschied dürfte der gewesen sein, daß die Quintomonarchisten Politiker waren und blieben. Genauere Untersuchungen werden manche Linien deutlicher machen, als sie jetzt noch sind: es handelt sich um weitere Aufhellung des Entwicklungsganges und etwaiger persönlicher Berührungen der führenden Männer. (So z. B. bei John Canne, † 1667? Dieser Mann endet als „Quintomonarchist“, ja der „Name“ scheint speziell durch seine Form der Predigt veranlaßt zu sein. Ursprünglich war er unbestimmt „Independent“, immerhin schon früh „Separatist“ [er schreibt 1634 eine Schrift A Necessity of Separation from the Church of England by the Nonconformist Principles, 1640 eine mit dem Titel Congregational Discipline]; er war seit 1624 in Amsterdam, und zwar, wie es heißt, als „Leader of the English Brownists“; seit 1647 wieder in England, war er begeisterter Anhänger Cromwells, der ihn aber nach der Zeit des Barebone- oder „kleinen“ Parlaments so enttäuschte, daß er ihn von da ab als das hauptsächliche Hindernis für das Kommen des Reichs Christi ansah; es scheint, daß C. auch Baptist war; vgl. über ihn DNB XVIII 411—413, Weingarten, S. 180 ff. Ob C. nur „biblischer“, nicht selbstprophetischer Apokalyptiker wie die Muggletonianer war, sehe ich nicht; sein Fanatismus war grenzenlos. Er „rettet“ sich zuletzt wieder nach Amsterdam.) 3. Die Ranters („Schwärmer“, „Schreier“), sie anerkannten keinerlei „autority“, waren Spiritualisten extremster Art, Enthusiasten bis zur Verzückung und Raserei (darin sich berührend mit den Quäkern), aber Antinomisten in Fragen der Moral (nicht bloß theoretisch, sondern zum Teil auch praktische Libertinisten), je länger je mehr religiös nur Pantheisten. (Als „the Ranters God“ — oder „the Shakers God“; Shaker, Schütteler, ist ein anderer Name für die Ranter [mit der amerikanischen Shakersekte, der ich Bd 18, 260 einen Artikel widmete, haben die englischen Ranter nichts zu tun] — wird bezeichnet John Robins: er hielt sich für eine Inkarnation Gottes, habe schon früher auf Erden gelebt als Adam und wieder als Melchisedek [sein Weib erwartete „Mutter eines Messias“ zu werden], wollte ein Heer von 144 000 Mann sammeln, um mit ihm in das „Heilige Land“ zu ziehen usw.; er wirkte öffentlich nur kurz, 1650—52, dann zog er sich zurück „and lived quietly“ DNB XLVIII 437—38. Ausführlich handelt von den Rantern Jones in dem S. 487, 17 genannten Werke, S. 466—481; er nennt Robins gar nicht, mir ein Beweis, wieviel im einzelnen allenthalben bei diesen Sekten unsicher ist; die Personen, die er besonders charakterisiert, bzw. als Vertreter des Ranterism zu Worte kommen läßt, sind Joseph Salmon, S. 475 ff. und Hilbert Roulston, S. 477 f.; Robins erscheint in der Tat auch unter den Muggletonianern). 4. Die Familists, die Nachfahren der holländischen pantheistischen Mystiker Heinrich Niclaes und David Joris, die eine Art von priesterlicher und zugleich kommunistischer Gemeinde (eine „heilige Familie“, ein „Haus der Liebe“) bildeten und auch von libertinistischem Antinomismus nicht frei blieben. (S. darüber auch den A. von Loofs, Bd 5, 750—755. Loofs will die Ranter mit ihnen so eng verbinden, daß er letztere, wie mir scheint, für die Familisten selbst mit anderem Namen ansehen möchte, S. 755, 5—7; Sippell in einer Studie über „William Dells Programm einer ‚lutherischen‘ Gemeinschaftsbewegung“, ZThK 21. Bd 1911, 3. Ergänzungsheft, S. 2, widerspricht dem: die Ranter „hängen“ nach ihm „mit den Familisten nicht einmal zusammen“; sie seien höchstwahrscheinlich ein Absenker der Loisten; s. über letztere den A. von Herm. Haupt Bd 11, 614—15). 5. Die Seekers. Diese läßt Braithwaite im wesentlichen in den Quäkern aufgehen. Sie erscheinen ihm als die Gruppe unter den Independenten, die recht eigentlich für George Fox und seine Predigt prädisponiert war. — Braithwaite hätte auch 6. die Levellers („Gleichmacher“) nennen mögen, die seit 1649 sich von anderen Gruppen der Independenten abzuheben beginnen. Ihr geistiges Haupt war John Lilburne (s. DNB XXXIII 243—250; ferner Weingarten,

S. 294 ff.). Sie sind im besonderen Maße die Verfechter der „Volksrechte", des Volkswillens als höchsten Gesetzes, eines „wahrhaften" Volksparlaments usw. Aber auch sie haben religiösen Hintergrund, werden nur beim Abflauen des religiösen Enthusiasmus (schon gegen Ende des Protektorats), wie viele andere, in ihrer Denkweise „naturalistisch" (d. h. Vertreter des „Naturrechts"). Ihrer in diesem Artikel mit zu gedenken, ist dadurch nahegelegt, daß notorische Seeker (Winstanley) auch zu ihnen gehören.

Es war eine lange, vielverzweigte Entwicklung, die seit 1640 akut wurde. Ich habe sie in einer Linie verfolgt in dem A. „Puritaner, Presbyterianer", Bd 16, 323 ff., Loofs in einer zweiten, besonders in dem A. „Kongregationalisten oder Independenten" Bd 10 680 ff. (vgl. von ihm auch den A. „Browne, Robert", Bd 3, 423 ff.); für meinen A. hätte ich auf die ergänzenden von Buddensieg (speziell über „Bayly, Lewis", gest. 1631, Bd 2, 497 f. und „Cartwright, Thomas", Bd 3, 733 ff.) verweisen sollen. William Perkins, Cambridge, der vielleicht der wichtigste Lehrer der Frömmigkeit im Sinne des älteren, elisabethanischen Puritanismus calvinischen Gepräges war, geb. 1558, gest. 1602, ist leider ohne Sonderartikel geblieben; (vgl. DNB XLV 6—9). Ein charakteristischer Vertreter der inneren Art desselben war auch Edwards (s. oben S. 486, 10—38); weniger „old Ephraim" scl. Pagitt, (ebenfalls oben S. 486, 38—44; dieser war eigentlich Anglikaner, besonderer Verehrer des Common prayer-book; er lebte in Oxford, in DNB wird die Vermutung ausgesprochen, daß er nur unter dem Gesichtspunkt nach 1640 dem Presbyterianismus zufiel, weil er damit wenigstens dem Independentismus begegnen zu können glaubte.) Als dritte Linie kommt aber des weiteren in Betracht die spezifisch mystische, die im besonderen mit dem festländischen Täufertum und älteren mystischen oder enthusiastischen (ekstatischen) Richtungen zusammenhängt. Sie ist die Linie, zu der die Seeker mit gehören. Jones in dem angeführten Werke und Sippell in der oben S. 487, 23 verzeichneten Studie haben sich ein hohes Verdienst erworben, indem sie diese letztere Linie in den Verzweigungen, die auch sie wieder hat, verfolgt haben; vorher war Weingarten, dessen Werk Sippell auch nicht übersieht oder unterschätzt, schon mit trefflichem Urteil (auf Grund immerhin nicht mehr zureichenden Materials) in den gleichen Versuch eingetreten. Es ist zu hoffen, daß Sippell einmal das längst erwünschte eingehende Werk über diesen mystischen Strang in dem wundersamen Werdegang des englischen (und amerikanischen) Protestantismus, bzw. der nicht unreligiösen aber „unkirchlichen" Richtungen in ihm liefert. In den Niederlanden, England, Amerika mündet das Täufertum, anders als in Deutschland, in der Reformationsepoche selbst doch in den Protestantismus aus. In vielfachen Metamorphosen lebt es auch in der Gegenwart fort. Die Aufklärung und der Liberalismus, auch was man jetzt „moderne" Frömmigkeit nennt, ist von ihm ausgegangen, oder doch mit ihm blutsverwandt. Sieht man über die Exzentrizitäten der englischen Sekten des 17. Jahrhunderts hinweg, so überraschen einen die Parallelen der neuesten Entwicklung des religiösen Lebens, zumal auch in Deutschland. Ja auch die Exzentrizitäten jener Sekten haben Analogien in der Gegenwart. Man denke an die sog. Pfingst- oder Zungenbewegung in unseren Tagen. Im übrigen sieht man sich bei den Seekern im besonderen an mehr als eine moderne „unkirchliche" Gruppe erinnert.

Sippell macht mit Recht einen Unterschied zwischen den bloß mystischen und den zugleich prophetischen Männern und Gruppen der Zeit, zu der die Seeker gehören. Die Seeker sind im Grunde nur Mystiker. Der „Prophet" κατ' ἐξοχήν der Zeit ist George Fox. Die Mystiker waren Leute der mehr genießenden als kämpfenden Frömmigkeit, die „Stillen im Lande"; freilich doch auch Propagandisten, nur nicht mit der Richtung aufs Große, aufs „Ganze"; wenig organisatorisch, aber zugänglich für die Propheten, leicht für sie zu gewinnen. Die Leute der Zeit blieben selten sich selbst ganz treu oder doch nur im Grundzug. Bei vielen kann man die auffallendsten Wandlungen beobachten, „Bekehrungen" von der Staatskirche, vom Presbyterianismus, von einer Sekte zur anderen, oft auch zuletzt eine Bekehrung zur ursprünglich verlassenen „Kirche" zurück, vor allem bei vielen zuletzt eine Art von Ernüchterung zu „weltlichen" Ideen. In der Mystik ist es immer zuerst die Opposition gegen alles „äußere Wesen" in der Kirche, ihre Zeremonien, ihre Verbindung mit dem Staate, ihren Reichtum, ihre Pfründen, ihre Billigung, mindestens neutrale Haltung gegenüber den Vergnügungen, den „sports". Die Presbyterianer kommen bald nicht besser weg im Urteile der Mystiker, als die Episkopalen. Ihr Wertlegen auf die Bibel, die „biblische" Verfassung, ihr Haften an den Sakramenten, an den „Ämtern" erscheint als ebenso äußerlich wie das Treiben der Episkopalen. So ziehen die Mystiker sich auf sich selbst oder kleine Kreise Gleichgesinnter zurück. Man macht keinen Gebrauch mehr von den Predigten der „Amtsträger", nimmt kein Sakrament mehr an von „Pfaffen", „Gelehrten" usw. Wenn man überhaupt noch was von den Sakramenten hält. Am meisten Anstoß

gewährt die Kindertaufe. Die Rede von dem „inneren Lichte", das den wahrhaft „Gläubigen" leuchte, sie leite, ihnen „neue Offenbarungen" gewähre, kommt auf. Man will Gott „erleben". Alle „Formeln" sind verdächtig. Das „gegenwärtige" „eigene" Innewerden Gottes ist's, was man sucht. Die Bibel wird nicht verachtet, aber neu interpretiert; vom „Geiste" erleuchtet, bietet man ganz andere Auslegungen, als die die „Kirche", die „Theologie" gewährt. Der papistische Sauerteig muß noch ganz anders ausgefegt werden als durch die sog. Reformatoren geschehen. Indem die ganze herrschende Theologie abgelehnt wird, treten Zweifel auch an den festesten Säulen der „Kirchenlehre" auf. Die Gottheit Christi wird bestritten oder zum Symbol für die Gottheit des Gläubigen, jedes Menschen. Die Erbsündenlehre, die Erlösung durch Christus als geschichtliche Einzeltat wird zweifelhaft. Die Prädestinationslehre wird zum Teil erst recht betont, zum Teil erst recht abgelehnt. Die Konventikelleute sind sich die allein Erwählten, oder auch sie bedeuten sich erst recht nichts: alle Menschen werden selig werden, so oder so, es gibt keinen besonderen bestimmten Weg der „salvation". Alles, was die Bibel als Geschichte berichtet, wird zum Bilde der Erlebnisse der Einzelseele. Keine „ordinance", kein „Gesetz" gilt, auch nicht für das sittliche Leben. Nur daß Gott (Christus) selbst in der Seele „lebendig" werde. Dann ist alles Tun des Gläubigen heilig. Man kann doch beobachten, daß ein evangelisch geartetes Gewissen für die meisten ein positiver Maßstab bleibt, und daß der „Antinomismus" nicht Libertinismus wird. Es zeigt sich viel „Freundschaft" und „Liebe" im engeren Kreise, Opferwilligkeit in diesem Kreise. Der „Prediger" des Konventikels verzichtet gern auf festen Gehalt, wird aber getragen von den freiwilligen Gaben auch der Armen. Das „innere Licht", das „Gewissen" wurde vielen früh, wenigstens in einem Nebengedanken, zur „Vernunft" und zum Antrieb, des „Volks", seiner unveräußerlichen „Rechte" zu gedenken; parlamentarische, vom Volke immer neu gewählte Regierung und freie Bildung der religiösen Gemeinde wurden wie verschwisterte Ideen. Bei einem Teile entstand auch der Glaube, es sei Pflicht, das „soziale" Leben (nicht nur das „politische") zu erneuern, auch hier die nicht von „Gott" gesetzten, nur von „Menschen gemachten", Menschen „vergewaltigenden" Gesetze und Formen zu beseitigen, die „natürliche", göttliche (Schöpfungs-) Ordnung zu erneuern. Gerade den Seekern sind diese Gedanken gekommen. Sie waren und blieben wirklich „Sucher", Gottsucher, zum Teil auch Rechtsucher. Es scheint, daß sie zumal auch die Träger des Toleranzgedankens, der „liberty of all consciencies" waren oder doch wurden. (Das waren vielleicht vor ihnen die „Kongregationalisten", ich denke an einen Mann wie Jeremiah Burroughes [Burroughs oder auch Burrow], 1599—1646, den Hauptwortführer der „seven dissenting brothers" der 1643 berufenen Westminstersynode, den Mitverfasser der „Apologetical Narration" von 1644 [s. o. S. 486, 36 f.], des ersten öffentlichen Manifests der „biblischen" Kongregationalisten. B.s Motto war: „opinionum varietas et opinantium unitas non sunt ἀσύστατα"; er war so wenig „Sektierer", daß er, auch als er von der Staatskirche abgesetzt war, nie versuchte, eine „gathered church" oder eine „congregation of Independents drawn from various parishes" zu bilden, es genügte ihm, frei zu predigen, wo man ihn zu einem Meeting rief: ähnlich haben auch die Seeker zum Teil gewirkt; möglich, nur nicht beweisbar, daß B. zu den Seekern im unbestimmten Sinn mit gehört hat. Vgl. DNB VII 445—47).

Daß die Seeker längst nicht alle, vielmehr nur zum Teil — aber, das habe ich in meinem ersten A. verkannt, doch eben zum Teil (nämlich regional) wirklich — „Sektierer" waren, ist auch die Meinung von Jones und Sippell. Jones (S. 451 ff.) spricht von den sog. Sekten der Zeit überhaupt als weit mehr „special phases oft the general religious movement", „prevailing types of thought", „local peculiarities", als „sects in our modern sense of the word". Ein Teil habe nur „sporadic and temporary tendencies" dargestellt und sei „bestimmt" gewesen, mit der Zeit unterzugehen, zumal wenn ihre „Tendenz" hernach deutlichere Vertreter gefunden. So seien besonders die Seeker (und Ranter) anzusehen; sie seien „contagious movements" gewesen, also eine verbreitete, einflußreiche und doch vielfach kaum greifbare Gruppe. Das stimmt damit, daß Baillie Seeker „überall" unter „Anabaptisten, Brownisten, Antinomisten" gefunden. Ähnlich äußert sich William Penn (Jones, S. 452).

Sippell glaubt, daß John Everard (geb. um 1575 oder 1580, gest. vermutlich 1650), ein Prediger (in Kensington bei London, später in Fairstead, Essex), der 1640 in naher Aussicht hatte, als Häretiker verurteilt zu werden und wahrscheinlich durch den Ausbruch der Revolution gerettet wurde, der eigentliche „Vater" der mystischen Bewegung in England sei. Schon er habe die meisten Töne angeschlagen, die man hernach bei den „Sekten" treffe, die Töne von dem „in uns lebenden Christus", von dem „Geist", der dem Buchstaben der Schrift erst Wahrheit gebe, dem Geiste, der „ewig" wirke, „jeden Menschen" erleuchte, von dem

„innern" Lichte als dem „ewigen", in der „Schöpfung" schon aufgestrahlten, in jeder Seele sich bezeugenden, von dem „Gläubigen" als dem „einzigen Buch", darin „Gott selbst das Neue Testament immer neu schreibe". Er lehrte, die Schrift müsse allegorisch gedeutet werden. Die Sakramente bedeuteten nichts, auch das Predigtamt habe keinen Belang, alle Kirchenordnung sei „Puppenwerk", nur das „ABC für die Unbekehrten". Auch pantheistische Ideen habe er kundgegeben. Wie früh er seine pietistisch-mystischen Gedanken gefaßt oder zu verbreiten begonnen, stellt Sippell nicht fest: vielleicht schon bald nach 1620. (Vgl. für Everard DNB XVIII 84—85; hiernach lautete die Anklage wider ihn, die 1636 erhoben wurde, auf „Familism, Antinomianism, Anabaptism": es scheint, daß Dionys der Areopagite, aber auch Plato und Plotin, es ihm angetan hatten; ehe er sich „bekehrt", war er ein „gelehrter" Mann gewesen und hatte the two degrees of arts und den DD. in Cambridge erworben.) Möglich, daß gerade auch die Seeker mit ihm zusammenhingen, durch ihn angeregt und beeinflußt wurden. Jones weist jedoch nach (S. 455), daß man schon 1617 von Leuten dieses Namens sprach. In der Schrift „Truth's Champion", die in diesem Jahre zuerst erschien (von „J. M." = John Morton oder Murton? [DNB hat keinen A. über ihn], werden sie apostrophiert: Oh, ye Seekers, ihr „Sucher", — ich möchte ihr „suchtet" recht . . . in der Schrift und nennetet sie nicht „fleischlich" . . ., aber ihr redet wider Christus und schämt euch nicht zu sagen, daß das „Blut Christi" niemand selig mache, usw.). So wird man doch speziell für die Seeker noch hinter Everard zurückgehen müssen. Auf wen? (s. hernach S. 494, 21—47).

Genau festzustellen, was die Seeker, sie als solche, wollten und taten, wiefern sie sich etwa entwickelten, in verschiedenenen Perioden sich darstellten, ist vielleicht nicht möglich, jedenfalls zurzeit noch nicht. Fand man sie „in allen Sekten", so waren sie gewiß nicht eingeschworen auf spezielle, gar „statutarisch" festgelegte Formeln oder Bräuche. Sie konnten hier dies, dort das „mitmachen". Sie waren recht eigentlich überall „suchend", in keinem Kreise „ganz" befriedigt, auch unter sich nicht in jeder Weise einig. Andererseits hört man nichts von speziellen Streitigkeiten unter ihnen, Spaltungen oder dergleichen. Man mag sie etwa unseren heutigen „Gemeinschaftsleuten" vergleichen, die zu charakterisieren auch schwierig ist. Ihr Kreis hatte keine festen Grenzen. Wer heute sich zu ihnen hielt, tat es vielleicht morgen schon nicht mehr, sei es, daß er sich doch wieder zur „Kirche" wandte, von der er nie „ausgeschieden" war, sei es, daß er „konsequenter" wurde.

Jones hebt aus der Gangraena sieben Sätze heraus, die er glaubt auf die Seeker beziehen zu sollen (dieselben Sätze hat übrigens schon Barclay herausgehoben, S. 178 f.). Der Name kommt in diesen Sätzen („Errours") nicht vor, aber Jones wird recht haben, daß sie auf die Seeker gehen, denn sie entsprechen dem Bilde, das man sich nach sonstigen gelegentlichen oder allgemeineren Notizen machen kann.. Sippell (Chr. W. 1910, Sp. 482 f.) teilt dieselben Sätze, wohl im Anschlusse an ihn, aus dem Werke mit. Es sind folgende: Errour 10: in einer (aus Gläubigen und Ungläubigen) gemischten Gemeinde die Schrift zu lesen, sei gefährlich; 29: von dem „Einen", der vor 1000 Jahren in Jerusalem gekreuzigt worden, solle man keine „großen Dinge" erwarten, es komme auf den „Christ formed in us" an, auf die Gottheit vereint mit „unserer Menschheit"; 127: Jeder möge predigen und seine (geistlichen) Gaben verwenden „ohne Vorbereitung", er solle erst beim Sprechen daran denken, was er sagen wolle, denn der Geist werde es ihn „in der Stunde" lehren; 128: Alle menschliche Gelehrsamkeit (Theologie) müsse verschwinden; nur Hochmut lasse die Leute „große Bücher" schreiben; 135: Nur solche Leute sollen (in der Gemeinde) beten, die den Geist haben, wie die Apostel; 137: Christen seien nicht gehalten, an bestimmten Tagen und Stunden zu beten, sondern nur wenn der Geist sie dazu treibe; wenn es Tage und Wochen gebe, wo der Geist sie nicht treibe, so möchten sie das Beten unterlassen; 157: Eltern sollten ihre Kinder nicht den Katechismus lehren, auch sie nicht anhalten, in der Schrift zu lesen und zu beten, sie sollten es Gott überlassen, die Kinder zu lehren.

Drei Seeker nennt Edwards mit Namen und handelt von ihnen etwas eingehender: 1. Lawrence Clerkson (Clarkson), der zuvor Anabaptist und „Dipper" („Untertaucher", Gegner der bloßen Besprengungstaufe) gewesen; als Seeker leugne er jetzt, daß die Bibel die „Regel" für einen Christen sei; erst jetzt werde Gott ganz offenbar; (Clarkson stammte aus Preston in Lancashire, geb. 1615; seine Erstlingsschrift führt den Titel: „The Pilgrimage of Saints by church cast out, in Christ found, seeking truth", 1646. Er war ursprünglich Pfarrer. Zuletzt, d. h. 1658, wurde er Muggletonianer, gest. 1667. Seine Autobiographie, „The Lost Sheep found, or the Prodigal returned to his Fathers house, after many a sad and weary journey through many religious countries", 1660, war sehr freimütig, auch in der Selbstbeurteilung. In seiner späteren Periode nannte er sich „Claxton". S. unter diesem Namen DNB XI 5—7.) — 2. William Erbery (Erbury), der in „many grosse

errours" gefallen sei „and is now Seeker and I know not what"; er sage, in der Kürze werde Gott apostolische Männer erwecken, die würden in „außerordentlicher" Weise zum Predigen gerüstet sein; er rede wider die Versammlung in „Kirchen", wolle nur Erbauung in „private meetings" und rede daselbst hauptsächlich gegen den Glauben an „certainty and sufficiency of the Scripture"; man solle „harren" (wait) auf das „Kommen des Geists", wie die Apostel es taten (vgl. für Erbury DNB XVII 383—85; er stammte aus Wales, geb. 1604, gest. 1654; wie ich hier lese, leugnete er u. a. die Erbsünde und die Gottheit Christi und lehrte die „universal redemption"; 1646 war er eine Zeitlang im Heere als chaplain tätig, ein unsteter Mann). — 3. Clement Wrighter (Writer), in London, „an old wolf and subtile man"; er war ein „Hauptführer" derer, welche leugneten, daß die Bibel Gottes Wort sei, im Original sei sie es so wenig als in einer Übersetzung [illegible] lasse niemand als „minister" (Prediger) gelten, als wer eine „unmittelbare Berufung" von Gott erhalten habe, wie die Apostel, und wer Wunder tun könne, wie diese. Letzterer Zug ist speziel zu beachten. Die „Wundergabe" wurde vielfach (nicht nur bei den Seekern) für den, der dafür gelten wolle, zum Prediger „berufen" zu sein, verlangt; (vielleicht brachte Wrighter diesen Gedanken aus anderem Kreise mit herüber zu den Seekern). S. über ihn unter „Writer" DNB LXIII 157—158. Richard Baxter hatte 1655—58 eine spezielle literarische Kontroverse mit ihm. Es ist weder bekannt, wann er geboren, noch wann er gestorben; er stammte aus Worcester, war Schneider und ist von 1627 bis 1658 in der Geschichte der Zeit zu verfolgen.

In dem genannten Werke S. 458 f. läßt Jones auch zwei Seeker selbst zu Worte kommen, zuerst John Jackson. Dieser sagt: „Seekers, properly so called", also wie sich selbst ansehen, sind solche, die keine ausreichende Begründung für die „practice of ordinances", also die vorhandenen „Kirchenordnungen" erkennen, die aber die rechte Ordnung „suchen". Mit dem Namen Seekers seien alle die zu bezeichnen, die das gegenwärtige ministry mit dem Worte Gottes verglichen hätten, es damit nicht in Übereinstimmung fänden und daher meinten, sich ihm nicht fügen, seine „Dienste" nicht annehmen zu dürfen. Ein rechter, wirklicher „minister of Christ" müsse entweder eine „unmittelbare Berufung von Christus", dem „Bräutigam", haben oder von den „Freunden des Bräutigams", d. h. von Aposteln, bestellt sein. Soweit könnte auch ein Presbyterianer gegenüber der bischöflichen Staatskirche sich ähnlich ausgedrückt haben. Die Schrift des Jackson, aus der Jones zitiert, stammt aus dem Jahre 1651 („A Sober Word to a Serious People"). Es scheint, daß J. die rechte Berufung, die er als „a powerful enabling" bezeichnet, als eine „Befähigung" zu irgend etwas „Wunderbarem" sich vorstellt. Baxter bezeichnet J. als einen von der „gesunden" Art der Seeker. In der genannten Schrift berührt J. auch das Verhalten, das die Seeker in ihren Versammlungen zeigten. Sie kämen an den „First-Days" zusammen, wie ihr Herz sie treibe und Gelegenheit sich biete. Dann suchten sie durch Aussprache und wechselseitige „Mitteilung ihrer Erfahrungen" sich zu „instruments in the hand of the Lord" zu machen und die Gnade Gottes in sich anzuregen (stir up the grace of God in another), sich auch still zu machen, um auf „weitere Offenbarung zu harren (wait)". Sie wollten selbst keinerlei Autorität beanspruchen. Sie seien wie „versprengte Schäflein", „vereinzelte Soldaten", „harrend" auf die Zeit, da sie (durch Gott, Christus) „versammelt" werden. — (Ich finde in den Mitteilungen aus J.s Schrift bei Jones keinen Beleg, daß die Seeker sich auch „Kinder des Lichts" nannten — wie es hernach die Quäker taten — aber das wird Zufall sein; denn diese Selbstbezeichnung scheint sonst genügend sichergestellt). — Der zweite Seeker, den Jones zitiert (S. 464), ist Charles Marshall. Als dieser „älter wurde", erkannte er, wie „leblos und nichtig" die professions and professors in der Kirche seien, denn er fühlte die Schwere der Sünde, und so wurde er innerlich „verlassen" wie in der „Wüste" und „traurig wie eine Taube ohne ihren Genossen" (dieser Ausdruck ist offenbar eine Lieblingswendung bei den Seekern gewesen; auch Penn bezeugt ihn, Jones S. 452); er zog sich in die „Felder und Wälder" zurück; aber dann traf er andere, nicht wenige, „who were seeking after the Lord", mit denen tat er sich zusammen, und an einem Tage in der Woche „fasteten und beteten" sie zusammen; frühmorgens schon trafen sie sich und saßen schweigend da; über diese und jene kam der Geist, und sie „knieten und suchten den Herrn"; bis es Abend wurde, hatten wohl „zwanzig von uns" gebetet, Männer und Weiber, selbst Kinder; und „wir waren oft sehr erbaut". Möglich, daß Jackson und Marshall die Seeker zu „harmlos", zu sehr als „stille" Leute, darstellen. Aber was sie von ihnen sagen, erklärt doch die Art, wie etwa Cromwell von ihnen spricht. Auch William Penn berichtet von ihren Zusammenkünften als form- und zwanglosen: sie hätten „in Schweigen" zusammengesessen, bis jemand aufgestanden sei, der meinte Gottes Gnade in sich „aufquellen" zu fühlen (Jones, S. 457). —

Vergleiche ich mit all diesen Zeugnissen das, was die Epistola, von der ich ursprünglich ausging (Bd 18, 127, 15—17) von den Seekern berichtet, so ist klar, wie wenig der Verfasser weiß: er hat etwas läuten gehört, ist aber über nichts genau informiert; in einzelnen seiner Angaben (soweit sie nicht zum Teil freilich doch durch die soeben besprochenen Zeugnisse bestätigt werden) mag ein richtiger Kern stecken, der durch Klatsch entstellt ist; darauf hier eine weitere Untersuchung zu richten, verbietet sich.

Sippell (Sp. 483—488) glaubt nachweisen zu können, daß die Seeker „identisch" seien mit den „gleichzeitigen holländischen Kollegianten". Diese Sekte entstand 1619 (s. den leider nur zu kurzen Artikel von H. C. Rogge, Bd 10, 643—44). Wenn der Name „Seekers" schon 1617 als ein geläufiger und technischer auftritt (s. oben S. 492, 13), so ist wohl klar, daß Sippells These zu weit geht. Aber er mag (nach seinen vorläufigen und nicht beiseite zu schiebenden „Beweisen", die er wohl noch einmal weiter ausführen wird, glaube ich keine Skepsis betätigen zu brauchen) in dem Sinne recht haben, daß die Kollegianten Einfluß auf die Seeker gewonnen haben. Deutlicher als mit den Seekern, soweit wir sie bisher kennen, ist die Parallele zwischen den Quäkern und den Kollegianten. Auch da mag schließlich manches doch nur „Parallele" (nicht Zusammenhang) sein. Denn die quietistische Mystik erzeugte spontan theoretisch und praktisch gleichartiges Denken und Tun. Zumal auch den Trieb zur Toleranz, zum Geltenlassen von vielerlei Lehre und vielerlei Gebahren. Ich werde in dieser Beziehung hernach, wenn ich selbst noch einige signifikante Persönlichkeiten unter den Seekern bespreche, bestimmte Momente vorzuführen haben.

Jones macht S. 453 ff. (wie übrigens auch schon Barclay, S. 173 f.) auf einen „möglichen" ursprünglichen Zusammenhang der Seeker mit den Mennoniten aufmerksam, nämlich mit dem Zweige derselben, der auf der holländischen Insel Seeland sich konstituiert hatte. Er meint, es sei „nicht ausgeschlossen", daß Bartholomew Legate (s. über ihn DNB XXXII 405—406) das Mittelglied war. Dieser Mann hat, wie Jones aus einer Schrift aus dem Jahre 1608 näher nachweist, allerdings Ideen vertreten, die wir hernach bei den Seekern finden. Und wenn wir diesen Leuten schon 1617 mit Namen begegnen (s. oben S. 492, 13), so stünde jedenfalls zeitlich nichts im Wege, daß sie oder die „Bewegung", die sie repräsentieren, von Legate ausgegangen. Legate war ein Tuchhändler und als solcher nach Seeland gekommen, er wurde dort mit den Mennoniten so innig befreundet, daß er sogar unter ihnen mit Predigten auftreten durfte. Jones zieht nun des weiteren eine Notiz bei Barclay heran, wonach der Mennonit Ubbo Philipps von seinen Genossen (speziell in Seeland?) berichtet, „sie dienten Gott in Stille und Einfachheit, wie die Patriarchen und sie ‚suchten' (!) Gott von Herzen, ehrten ihn ohne ‚Prediger und Lehrer' und ‚ohne äußeren Verband'". Legate wurde überzeugt, daß Gott bald durch „myraculous apostles" sich neu offenbaren werde, und daß er ein „myraculous ministry" schenken werde; bis diese Offenbarung werde geschehen sein, gebe es keine „wahre Kirche", keine „wahre Taufe", keine „sichtbare Christenheit". Insonderheit hielt Legate nichts von der wissenschaftlichen Theologie: Lateinisch, Griechisch, Hebräisch sind die Sprachen des „Tiers". Moses und Aaron, Christus und die Apostel seien „ungelehrte" Leute gewesen, aber alle befähigt, „Wunder zu tun". Legate forderte dementsprechend von jeder kirchlichen Gemeinschaft, die als „christlich" anzuerkennen sei, daß „Wunder" in ihr und durch sie geschähen. Von Christus lehrte er „dogmatisch" so, daß ihm der Prozeß als „Arianer" gemacht werden konnte. Wegen seiner „Arian heresy" wurde er 1612 in Smithfielde in Gegenwart einer großen Menge verbrannt. (Er war der letzte Häretiker in England, dem dieses Schicksal bereitet wurde.) Sollte er nicht der „Vater" der Seeker sein? Ich wage natürlich nicht, bestimmter zu urteilen als Jones.

In der Zeit des Protektorats verschwinden die Seeker als Gruppe. Sie waren, wie Jones sich ausdrückt, jetzt meist „Finder" geworden. Nämlich als sie George Fox kennen lernten. „Suchten" sie Männer, die die Merkmale einer „Berufung" durch Gott hätten, so erschien den meisten unter ihnen dieser Mann als ein solcher, und so wurden sie der Grundstock seiner Gemeinde, der „Freunde", die von ihm ihre erste Selbstbezeichnung als „Kinder des Lichts" übernahmen, der Quäker. Die Publikationen von Norman Penney in dem S. 487, 15 genannten Werke, das mir jedoch persönlich nicht zugänglich war, haben (soweit ich indirekt sehe) das klar gemacht. Im einzelnen gehört der Nachweis wohl mehr in einen A. über die Quäker als über die Seeker. (S. jetzt speziell das Werk von Braithwaite). Ein Teil der Seeker ist nach Jones auch unter die Ranter gegangen; es waren die, die nie „fanden", deren Suchen und Harren sich auch bei Fox enttäuscht sah, und die nur in weiterer Übersteigerung ihrer Unruhe, zuletzt vielfach in Verwilderung sich treu zu bleiben glaubten. Das Quäkertum hat seine erste und größte Verbreitung in den nordwestlichen (nördlichen) Grafschaften Englands,

in Cumberland, Westmorland, Lancaster, auch in den nach Osten angrenzenden Gebieten von Durham und York gefunden. Eine Karte, die den Bestand des Quäkertums im Beginn des Jahres 1654 veranschaulicht, bei Braithwaite zeigt das. Und hier waren auch die meisten Konventikel der Seeker. Von der Gegend, wo sie am dichtesten waren, der von Preston Patrick, Westmorland, gibt Braithwaite noch eine Sonderkarte, nach den Dokumenten bei Penney und solchen, die er selbst beigebracht in einem Aufsatze „Westmorland and the Swaledale Seekers“. Jones führt einige der Hauptführer der Seeker dieser Gegenden vor, die mit ihren Gemeinden mehr oder weniger geschlossen zu Fox übergingen, nämlich Thomas Taylor, Francis Howgil, John Camm und John Audland. (Die drei ersteren haben auch Artikel bekommen im DNB, vgl. Bd LV 466—67 bzw. XXVIII 120—21 und XVIII 304.). Taylor, 1618—1682, war an der Grenze von Westmorland und Yorkshire zu Hause und zuerst staatskirchlicher Prediger, aber „a strong Puritan“; er haßte die „Glocken“, aber auch alle volkstümlichen „amusements“; im besonderen wurde er ein Gegner der Kindertaufe, hatte Jakob Böhme studiert und ergab sich durchaus der Mystik. Als er 1652 mit Fox bekannt wird, bekennt er, nie „berufen“ worden zu sein zu predigen, „wie die Apostel“. Sein Bruder Christopher Taylor, auch ein Seeker und hernach Quäker, gibt ihm das Zeugnis, daß er „a true seeker“ gewesen. In seinen jungen Jahren habe er ein besonders lebhaftes Sündengefühl gehabt, so sehr, daß er zuletzt auf seine salvation nicht mehr gehofft. (Das ist ein Zug, der bemerkenswert ist, da er nicht oft bei diesen Leuten auftritt; s. doch oben S. 493,46—48 bei Marshall). — Francis Howgil, 1618—1669, stammt aus Westmorland und war, als er Fox kennen lernte und alsbald zu ihm übertrat, 1652, Konventikelprediger in der Nähe von Sedbergh, Yorkshire; ursprünglich auch ein Prediger der established church, erkannte er früh deren „superstitions“; später ging er zu den Anabaptisten über; also auch bei diesem Seeker speziell die Abneigung gegen die Kindertaufe. — John Camm, 1604 (?) bis 1656, stammte aus Kendal, Westmorland, war von jungen Jahren an Prediger einer von ihm begründeten Seeker-Society. — Bedeutend war auch John Audland; er war noch ein jüngerer Mann, als er aus einem Seeker ein Quäker wurde, geb. 1630; ebenso Edward Burrough, geb. 1633 oder erst 1635 (nicht zu verwechseln mit Jeremiah Burroughes, oben S. 491,32; s. über ihn DNB VII 443—44). Jones, S. 464, bringt aus einem Briefe von Audland und Camm an Howgil und Burrough einen bemerkenswerten Auszug, der die Seeker anschaulich und uns mit einer erheblichen Seekergemeinde in Bristol bekannt macht. (Zu dieser Gemeinde gehört der soeben Z. 20 wieder genannte Marshall.) Andere Zeugnisse weisen nach Chester und Sussex als auch Sitze von Seekergemeinden. Die Anhänger von Fox zogen durchs Land, um ihre Bekanntschaft zu machen und „gewannen viele Seelen“. Braithwaite gibt über alles ausführlichen Bescheid. Es hat keinen Zweck, hier darauf einzugehen.

Ich nenne nun noch einige besonders bedeutsame Männer, die entweder Seeker waren oder ihnen doch so nahe standen, daß man sie für solche halten konnte und hielt, die indes jedenfalls den Übergang zu Fox und ins Quäkertum nicht mitmachten, sondern zuletzt eigene Wege gingen.

Zunächst John Saltmarsh, vgl. DNB Bd L 220—22. Er mag nie ausgesprochener Seeker gewesen sein, aber er hat sie geschildert wie einer, der mit ihnen vertraut gewesen (Jones, S. 455—56). Man weiß wenig von seinem Leben, allem Anschein nach ist er jung gestorben, 1648 (? nicht später). Hat er sich etwa eine Zeitlang zu den Seekern gehalten, so hat er sie überholt und vor Fox „gefunden“, was sie suchten. Er wurde ein selbständiger, freier Mystiker. Zeitweilig erschien er wie einer, der „entrückt“ (in trance) sei. In den Jahren 1646 und 1647 war er Kaplan in Cromwells Heer. Zuvor war er staatskirchlicher Pfarrer gewesen (in Yorkshire). Ursprünglich a zealous advocate of episcopacy and conformity, ist er schon 1643 ein Verfechter der „complete religious liberty“. Er hat mehrere Schriften hinterlassen, die berühmteste war: „Sparkles of Glory or some beams of the Morning Star“ (Funken der Herrlichkeit oder einige Strahlen des Morgensterns, 1647). Im Unterschiede von den Seekern betonte er (in seiner letzten Zeit, in der wir ihn allein kennen), daß es drei Stufen der Offenbarung gebe und entsprechend drei Stufen von „ministry“. Zuerst gab Gott ein „äußeres Gesetz“, indem er sich in Visionen, Träumen usw. offenbarte; dem entsprach ein Gottesdienst mit Priestern, Opfern, Zeremonien; dann offenbarte er sich im „Immanuel“, und das jetzt von ihm bestellte, „höhere“ Amt war mit „Gaben“ und besonderer „Salbung“ ausgerüstet: dieses Amt ist jetzt „antichristisch“ geworden, denn es wird jetzt „erworben“ by art and study, in „künstlicher“ Weise, aber der Geist muß in „lebendiger“ Weise (genuinely) über jemand kommen, wenn er ein rechter Prediger sein soll. Und nun jetzt, im dritten Zeitalter, auf der letzten Stufe, da kommt wirklich der Geist so über diejenigen,

die Gott sich erwählt zu Verkündigern seiner Herrlichkeit und Gnade. Jetzt gibt's keine Sakramente mehr, sondern nur ein „inward light“ und Erlebnisse, unter denen „new men, new creatures“ entstehen (Jones, S. 483 ff.). Jetzt ist das „spiritual ministry“ wirklich vorhanden, überall da, wo die „Wahrheit“ ist. Tradition und Gelehrsamkeit haben keine Kraft. „Jede Wahrheit ist ein Strahl von Christus selbst“ und jede hat „ihr Licht, ihren Schein, ihre Klarheit in sich selbst“; der Geist „within us“ ist weit dem überlegen, der sich ehedem „äußerlich“ kundgab, die „umgestaltende Macht“ des „lebendigen Worts“ ist „a constant and standing miracle“; die „wahre Ordination“ geschieht jedesmal, wenn der Geist es einem „Gläubigen“ gibt, daß er „predigen und prophzeien“ kann; der Geist in den „andern“ gibt dann dem Geist des Predigers „Zeugnis“, daß er „Wahrheit“ rede. Saltmarsh hat die Gedanken von Fox vorweggenommen.

Mit Saltmarsh zusammen wird gewöhnlich William Dell genannt; geb. um 1607, gest. 1664; s. DNB XIV 323—25. Er war mit jenem zugleich Prediger in der Armee der „Heiligen“ und blieb ein Vertrauter Cromwells, doch war er ein Mann, der nicht die Kraft fand, seinen Theorien praktisch zu folgen. Sachlich ist er als Spiritualist von mystischer Prägung zu betrachten; er war angesehen unter den Quäkern und wurde ihnen oft zugezählt, aber er war keiner von ihnen. Die Zeitgenossen waren über ihn und seine „wirkliche“ Art strittig; vielen galt er wesentlich als „Antinomist“, er war es nicht mehr und nicht weniger, als die Spiritualisten überhaupt; er hat Luther gelesen und sich von ihm beeinflussen lassen, aber er ist doch nicht „lutherisch“ geworden in seinen Gedanken über die „rechte Reformation“ und die „wahre Kirche“. Daß er Seeker gewesen, ist jedenfalls bislang nicht zu belegen, aber er galt auch für einen solchen (Jones, S. 488); er gewann wie Saltmarsh besser geordnete, zusammenhängende Gedanken, als man bei den Seekern trifft. (Freilich haben wir auch nur Zeugnisse von ihm selbst aus seinen „reiferen“ Jahren, von 1645 ab.) Von seinem Leben weiß man wenig, eigentlich nur das, was seine „Stellungen“ betrifft. Unter Cromwell war er master of Cajus College in Oxford und purgierte die Universität von allen Royalisten. Hernach hatte er eine Pfründe, wurde aber in der Zeit der Restauration abgesetzt und starb anscheinend außer Zusammenhang mit irgendeiner kirchlichen Gruppe, er wollte nicht in „geweihtem Boden“ begraben werden, sondern „unter Dornen und Gestrüpp“. Sippell hat sein „Programm“ einer Herstellung echter Gemeinden in der oben S. 489, 52 bezeichneten Schrift lichtvoll behandelt. Es sei eigens darauf verwiesen, daß Sippell in der Einleitung manche Winke zum Verständnis der Sekten der Zeit, auch über die in dem Aufsatz in Chr. W. 1910 hinaus, gibt. Interessant vor anderen sind seine Bemerkungen über Luthers Einfluß in England; auf ihn weise die Richtung zurück, die man als „Antinomismus“ bezeichnete; Begründer dieser Richtung sei John Eaton gewesen, geb. um 1575 (Todesjahr unbekannt, vgl. DNB XVI 336—37); dieser sei wirklich in gewissem Sinne ein Lutheraner zu nennen, im weiteren erst sei die Richtung wesentlich spiritualistisch und mystisch geworden, nun vertreten durch Tobias Crisp, 1600—43 (DNB XIII 99—100), Henry Denne, gest. um 1660 (DNB XIV 365—66; er war hiernach deklarierter Baptist und literarisch eigentlich nur Streiter wider die Kindertaufe), Paul Hobson (fehlt in DNB), Francis Cornwell (fehlt ebenfalls in DNB) u. a. (Es wäre ja töricht, überall auch Seeker zu vermuten. Andererseits waren diese allerdings, wie die Epistula Anonymi, die in solchen allgemeinen Angaben am ehesten glaubhaft erscheint, hervorhebt, „per totam insulam“ verbreitet.)

Oben S. 487, 56 nannte ich als einen Seeker, der als solcher Cromwell besonders nahe gestanden habe, einen Mann, der noch nicht genügend beachtet ist, Sir Henri Vane. Es ist der jüngere Staatsmann dieses Namens; als Politiker kollidierte er zuletzt mit Cromwell, auch religiös ging er schließlich etwas andere Wege; er wurde in seiner eigenen Weise ein „Finder“, nämlich in einer theosophischen Mystik, die er hauptsächlich von Jakob Böhme (gest. 1624) lernte. (Diese Neigung zu Böhme ist auch bei anderen Seekern nachzuweisen; so bei Thomas Taylor, oben S. 495, 9—18.) Sein Vater, Sir Henry Vane d. Ä., war „Staatssekretär“ unter Karl I. (S. über den Vater und den Sohn DNB Bd LVIII, über letzteren als den bedeutenderen den erheblich längeren Art. S. 116—129.) Sir Henry d. J. ging früh seine eigenen Wege. Im Jahre 1613 geboren, „bekehrte“ er sich 1628 zum „Puritaner“. Schon 1635 wandte er sich, um dem kirchlichen England zu entfliehen, nach Amerika, dort wurde er mit überschwenglichen Hoffnungen von den Exulanten begrüßt und zum Gouverneur erwählt, als er kaum 22 Jahre alt war; natürlich war er dann der Stellung nicht gewachsen und wurde veranlaßt, in die Heimat zurückzukehren. Hier wandte er sich der Politik zu und wurde nun Independent in dem Sinne, wie der Begriff auch den Gegner der Presbyterianer bezeichnet. Seit dem Beginn der Revolution ist er einer der Führer

der Kriegspartei. Er ist Mitglied des „langen“ Parlaments und wird das „innerhalb des Hauses, was Cromwell außerhalb desselben war“. (So drückt sich Baxter über ihn aus.) Er ist es, der durch eine Handlung, die man vielleicht als Verrat bezeichnen muß, sogleich im Beginn seiner parlamentarischen Laufbahn das Todesurteil über Strafford möglich machte. Hernach ist er doch nicht unter denen, die die Hinrichtung des Königs beschließen. Er war inzwischen williger zur „Toleranz“ und stärker geneigt zu „full liberty of conscience to all religions“ geworden, als auch Cromwell billigte. Ja letzterer war durchaus „unsatisfied with his passive and suffering principles“. Nach der Exekution des Königs war Vane doch unbedingter Anhänger der Republik. Seine Freundschaft mit Cromwell war noch unerschüttert (beide ersanden „familiar names“ für einander, Cromwell nannte ihn „brother Heron“, er nannte Cromwell „brother Fountain“). Aber als Cromwell im April 1653 mit bewaffneter Hand in das Parlament (das „lange“) eindringt und es sprengt, sagt Vane ihm ins Gesicht: This is not honest; yea, it is against morality and common honesty; Cromell seinerseits ruft mit lauter Stimme: Oh Sir Henri Vane, Sir Henri Vane, the Lord deliver me from Sir Henri Vane! Fortan war das Verhältnis der alten Freunde gestört. Vane wird immer mehr politisch Demokrat (Leveller) und besteht auf dem Rechte des „long parliament“, wieder berufen zu werden, da es nicht rechtmäßig geschlossen. Nach Cromwells Tode kommt dieses Parlament ja auch wirklich noch einmal zu seinem „Rechte“ und Vane zugleich auf den Gipfel seines Einflusses. Aber er kann die Restitution der Stuarts nicht hindern, und er ist Karl II. zum Opfer gefallen. Am 14. Juni 1662 wurde er enthauptet. Es scheint kein Zweifel zu bestehen, daß er Seeker war. (John Forster, Eminent british Statesmen, IV 71 — ich finde die Stelle in DNB a. a. O. S. 128 — bemerkt es ausdrücklich.) Er hat eine ganze Reihe religiöser Schriften verfaßt. Denn neben dem „parliament“ war die „religion“ sein Herzensanliegen; er wollte ebensosehr religiöse als politische „Reform“ im Sinne der „Freiheit“; der volle religiöse Individualismus sollte gesichert werden. — Wie ich bei Blunt, Dictionary of Sects etc. (s. Bd 18, 126, 30) angegeben finde (S. 550 und 614), hat Baxter eine besondere „sect“ der „Vanists“ angenommen. In einer Bemerkung über die Seeker, die zweifellos nicht „gerecht“ ist — er will „quickly“ (sehr rasch) „gefunden“ haben, daß sie mit den Papisten zusammenhingen und daß „a considerable number“ von ihnen nichts als Papisten oder „infidels“ seien — sagt Baxter schließlich: „However, they closed with the Vanists and sheltered themselves under them, as if they had been the very same“, also sie hätten sich so mit den „Vanisten“ zusammengetan, daß man sie damit habe identifizieren können. Die „Vanists“ sind für Baxter „Antinomisten“, aber, wie es scheint, speziell die in „New England“, in oder seit der Zeit, wo Vane dort governor war. Den etwaigen Seekern in Amerika muß erst noch eigens nachgeforscht werden. „Antinomist“ im Sinne von Libertinist ist V. nie gewesen. Aber er mag wohl schon, als er in Amerika war, zu den Seekern gehört haben.

Der letzte, dessen ich gedenken möchte, ist Gerrard Winstanley. Vgl. über ihn DNB LXII 206—07, jetzt besonders das oben S. 487, 11 bezeichnete Sonderwerk von L. C. Berens, aber auch Gooch, S. 214—25, und Jones, der mit ihm den Schluß seines schönen Buches macht. Ich finde mit Bezug auf W. in den mir zugänglichen Quellen keinen direkten Beweis, daß er Seeker war, aber seine ganze Art zu denken und zumal auch sich auszudrücken, scheint es zu verraten. Jones zweifelt auch kaum daran, daß er es gewesen. Eine seiner Schriften (The Breaking of the Day of God, 1648 — es ist seine zweite Schrift) wendet sich speziell an die „children of the light“ (Selbstbezeichnung der Seeker, s. oben), die „verachteten Söhne und Töchter Zions, auf und ab zerstreut im Königreich England“, denen er „glad tidings“ verkünden könne. Berens möchte ihn für den eigentlichen geistigen Vater des Quakerism ansehen; (das hat vor ihm schon Thomas Coomber [Comber] in seiner Schrift Christianity no Enthusiasm, or the several kinds of Inspiration and Revelation pretended by the Quakers, 1678, getan). In der Tat steht er Fox in gewissem Maße (rein religiös) vor anderen Seekern nahe, aber man kann es mindestens nicht beweisen, daß Fox speziell von ihm abhängig sei oder ihn früh persönlich gekannt habe. Fox könnte seine Digger-Schriften, die alle — ich zähle ihrer bei Berens zweiundzwanzig — zwischen April 1648 und Februar 1652 erschienen sind, gelesen haben. Aber sie sind ihrer Art nach nicht solche, wodurch Fox bestimmt erscheinen könnte. Denn W.s persönliches Interesse, soweit bzw. solange er auf die Digger-Praxis drängte, lag jedenfalls auf einer anderen Seite, als dasjenige von Fox. W. gehört in seiner eigentlichen schriftstellerischen Periode zu den Levellers, speziell den „sozialen“, „kommunistischen“. Von W.s Leben weiß man äußerst wenig. Er war 1609 in Wigan, Lancashire, geboren. An seine „beloved countrymen of the County of Lancaster“ adressiert er seine erste Schrift „The Mystery of God concerning the

whole Creation". Das mag auch dafür sprechen, daß er Seeker war. Kürzer oder länger war er ein kleiner Kaufmann in London, war dort aber „durch Betrug", wie er (wieder in einer anderen Schrift: A Watchword to the City of London) andeutet, um das gekommen, was er besessen, und lebte zuletzt, angewiesen auf die Hilfe guter Freunde, „auf dem Lande": wo, das ist nicht bekannt (vielleicht in Colnbrook, südwestlich von London, in Buckinghamshire — so meint Berens, S. 79, ohne es näher zu begründen). Mit 1652 verschwindet er bis auf weiteres aus der Geschichte. Aber 1658 erscheint noch ein Werk von ihm: „The Saint's Paradise". Es ist wesentlich quietistisch gedacht; und das ist ein „neuer" Sinn bei ihm (obwohl vorbereitet durch Früheres, was man bei ihm beobachtet und ihn wie einen Seeker erscheinen läßt). Gooch, S. 224, mag recht haben, daß W. nach 1652 Quäker „wurde". In der Geschichte erscheint er — „handelnd", d. h. nicht mehr bloß, wie schon seit einem Jahre, schriftstellernd — in einem Vorgang, von dem der „Staatsrat" am 16. April 1649 durch einen Bericht Kenntnis erhielt, nämlich indem er mit anderen, besonders mit einem gewissen William Everard, offenbar einen Versuch macht, sich und seinen Freunden (es werden Seeker sein) das „Land" zu verschaffen, das ihnen nach „Gottes Schöpfungsordnung" zustehe. (William Everard ist nicht zu verwechseln mit John Everard, oben S. 491,54). William Everard tritt weiter nicht mehr hervor; man weiß auch nicht, wer er war: der Bericht bezeichnet ihn als: „once of the army, but cashiered, who termeth himself a prophet", er wird also einer der „Heiligen" in Cromwells Heer gewesen sein, der aus irgendeinem Grunde entlassen (ca hiered) war; neben E. werden noch „one Stewer and Colton and two more, all living at Cobham" genannt. Winstanleys Name kommt nicht darin vor, aber sogleich hernach, in der Untersuchung, die sich an den Bericht anschließt, ist er der Wortführer der Leute; wenn er in dem ersten „Bericht", den ein „Henry Sanders" (der sich nicht näher bezeichnet, und von dem nachher nichts mehr verlautet) erstattet, nicht genannt wird, so möchte man glauben, daß er zunächst nicht „dabei war", denn er war doch schon ein bekannter Mann. Es mag eine symbolische Handlung gewesen sein, indem W. einen Hügel „umzugraben" und als Acker zu bestellen begann (oder veranlaßte), mit der Verkündigung, es möchten nur viele zu ihm kommen, er werde für sie alle „Speise und Trank und Kleider" haben. (Immerhin war es mehr als eine bloße Momenthandlung: es wurde ernstlich gegraben und gesäet; das Land war ein „unfruchtbarer" Hügel, sogenanntes Kronsland; W. erklärt, speziell solches Land sei nach der Hinrichtung des Königs dem „Volke" zugefallen.) Von da her redete man von den „Diggers and Rooters" (Grabern und Rottern) als einer Gruppe unter den Levellern. (Weingarten hat S. 296 den Vorgang berührt, ohne ihm oder der Agitation Winstanleys weiter Interesse zu bezeigen.) — Was W.s „Theorien" betrifft, so waren es die folgenden. (Daß er von Böhme beeinflußt war, ist nicht zu bezweifeln; seit 1644 gab es eine englische Übersetzung einzelner seiner Schriften, und sie wurden viel gelesen, ja es gab a distinct „Behmenite sect", Jones, S. 494. Auch Fox hat Böhme gut gekannt und von ihm Gedanken übernommen.) Ich berichte nach Berens; s. aber auch Jones, S. 493—500. Sogleich in seiner ersten Schrift (The Mystery etc., s. oben S. 497,60) bringt er diejenigen seiner religiösen Gedanken vor, die am meisten als anstößig empfunden, die Theorie, daß der Fluch (the curse), der über Adam ausgesprochen, nur von „zeitlicher Geltung" war, daß er „ultimately" wieder von der Schöpfung weggenommen werden, und die „ganze Menschheit" selig werden werde. Er beweist das aus der Bibel, alles in ihr protestiere gegen die Lehre von ewigen Höllenstrafen. In der folgenden Schrift (The Breaking, oben S. 497,44) spricht er zuerst seine politischen Hoffnungen aus. Er verkündet das kommende Gottesreich, im Namen der Weissagungen der Bibel, besonders der Apokalypse des Johannes. Es ist ihm ein Reich der Rechtschaffenheit und der Überwindung der Macht der Begehrlichkeit und Selbstsucht, ein Reich, wo kein „Magistrat" mehr Gewalt haben wird über die „Heiligen". Jetzt ist das weltliche Regiment im Grunde „getäuscht", es weiß selbst nicht, was seine wahre Bestimmung ist. Gott hat ihm in der Tat eine „ordinance" gegeben, aber nur, ein „Schrecken zu sein für die Bösen" und „Schutz zu gewähren denen, die das Gute tun"; statt dessen versündigt es sich jetzt selbst an denen, die mit aufrichtigem Herzen Gott anbeten, verfolgt sie, straft sie mit Geldbuße und Gefängnis. „O daß unsere Obrigkeiten das Kirchenregiment doch Christus allein überlassen wollten!" W. schließt mit der seekerischen Mahnung: „Harret (wait) auf den Herrn!" Die gegenwärtigen „tumultuous national storms" werden auch einmal ein Ende nehmen. Die „Sonne der Gerechtigkeit und Liebe" wird aufgehen und dann kommt „Englands liberty". Eine besonders ausführliche Schrift ist: The Saint's Paradise, or the Father's Teaching the only satisfaction to waiting Souls. Hier redet er des weiteren von seinen religiösen „Erfahrungen", wie er zu der Erkenntnis gekommen, daß alle „traditionelle", alle „Buch-Weisheit" nichts sei, daß nur das „innere Zeugnis" der

Seele Kraft sei, denn nur in ihm empfange die Seele wirklich von Gott Belehrung. Von „Gott" — die meisten Menschen wissen gar nicht, was der Name bedeutet. Er selbst, Winstanley, habe es lange nicht gewußt, geblendet durch Täuschungen des Fleisches habe er einen Gott angebetet, der nichts war als der Teufel. Er hat mehrere Schriften daran gewendet, zu zeigen, was der Name „Gott" wirklich bedeute. „Gott" ist nicht ein Wesen „außerhalb" des Menschen, sondern eins „inwendig in ihm"; es wohnt in jeder „Kreatur", zu höchst aber „im Menschen", denn Gott ist „die Vernunft". In W. vollzieht sich besonders deutlich der Übergang von der Mystik zum Rationalismus. Es ist schwer zu sagen, ob er pantheistisch oder theistisch dachte, ob ihm Gott eine Person oder in unpersönlicher Weise der Allgeist war. Er formuliert in der Schrift „Truth lifting its head above scandals" seine Ideen über Gott in einer Reihe von Fragen und Antworten, in einer Art von Gespräch mit sich selbst. Hier antwortet er auf die Frage: „Was ist Gott?" kurzweg: „Der unbegreifliche Vernunft-Geist (the incomprehensible Spirit Reason)". Jeder trägt Gott als diesen Geist in sich, „ist" oder wird durch ihn „gesalbt". So braucht und soll sich niemand durch „andere" über Gott belehren lassen. Auch nicht durch die Bibel als das Wort „anderer", der Propheten oder Apostel. Aber der „Geist" läßt jeden der Wahrheit in der Bibel innewerden: die Bibel muß überall allegorisch verstanden werden. Von der Auferstehung Christi sagt W. mit möglichster Deutlichkeit, nicht als einmaliges Faktum bedeute sie irgendetwas, sondern nur als das Lebendigwerden des Geistes im Fleische. So könne und so müsse auch „jeder" sie erleben. Bemerkenswert ist, neben sehr intellektualistischen Ausführungen über die experience von Gott als „Geist" und „innerem Licht", die energisch ethische Wendung des Gedankens. Gott als „Vernunft" ist der Geist der Rechtschaffenheit, der Liebe, der Milde, des Friedens. Zumal auch will W. es nicht gelten lassen, daß die Lehre von der „Wiederbringung" aller Menschen, die er besonders vertritt, den einzelnen Menschen sittlich schlaff machen könne. Im Gegenteil: Gott, der Geist, die Vernunft, bezwinge das „Fleisch", komme nie zum Bewußtsein außer als Macht über die Selbstsucht. Und so mahne er in jedem. Man erwartet, daß W. auch sagen werde, Gott sei das „Gewissen". Aber ich finde keinen Beleg dafür. — In den Tagen, wo der König hingerichtet wurde, erschien das erste eigentlich politische Manifest W.s: The New Law of Righteoutness . . . or a Glympse (Schimmer) of the new Heaven and the new Earth. Es ist die Proklamation einer ganz neuen sozialen Ordnung. Ganz und gar „biblisch", aber auf Grund einer Allegorese, die Böhmes Spekulationen zum Hintergrunde hat. Im Anfang „war die ganze Schöpfung im Menschen befaßt und der Mensch noch in Gott". Der Mensch ist eine Epitome der Schöpfung, ein Mikrokosmus. Und in ihm streiten „Licht" und „Finsternis". Diese zwei Prinzipien ringen überhaupt miteinander im All, als die Liebe und die Selbstsucht. „Adam" ist nur die „Personifikation des Menschen". Sein Sündenfall war selbstsüchtige Vereinzelung. Er wollte etwas „für sich" haben; er erstrebte als einzelner Gewalt zu erlangen. Damit hat die Scheidung unter den Menschen in Regierende und Regierte, Reiche und Arme begonnen. „Als ob die Erde für wenige gemacht wäre und nicht für alle Menschen zugleich!" So ruft W. dazu auf, die Erde, das „Land" und seine „Früchte" neu zu verteilen, so wie es eigentlich Gott, dem „Geiste", der „Vernunft" gemäß sei. Er sagt ausdrücklich, daß ihm solches Verständnis der Wahrheit aufgegangen sei, während er „in trance" war. Es ist wie eine (innere) Offenbarung über ihn gekommen. Aber er will nun doch nicht, daß die „Kinder des Lichts", die ihn verstehen, die vorhandene Gewalt mit Gewalt stürzen. Nur verkünden sollen sie die „Wahrheit". Das weitere wird „Christus" (der Geist, die Vernunft) schon machen; ihm ist nur der Weg zu bereiten. Alles muß in Liebe und Frieden hergehen, wird's auch. Ist erst der Geist der Selbstsucht gebrochen, so verlangt niemand mehr ein weiteres für sich als Speise und Trank und dazu Kleider. W. gierte nicht nach Gewalt und nicht nach „Gütern dieser Welt". Er war recht eigentlich als seeker ein waiter. „In silence" hat er seine „Erfahrungen" von Gott gemacht, Gott verstehen gelernt. Es kann doch nicht wundernehmen, daß auch Leveller, Gleichmacher, ganz anderer Art auftraten. Nicht die Leute, die in Surrey den St.-Georg-Hügel okkupierten und gewissermaßen eine „Probe" des rechten Kommunismus geben wollten, sind es, die von W.s Geist abwichen. Cromwell und Fairfax sind denn auch glimpflich mit ihnen verfahren. Aber es gab auch unruhige Geister in der Armee, die es nicht abwarten konnten, daß das „Reich der Heiligen" komme, die den militärischen Gehorsam weigerten, falls nicht der Kommunismus sofort praktisch gemacht werde. Einen Haufen meuternder Soldaten der Art hat Cromwell vor ein Standgericht gebracht und ihren Anführer, Robert Lockyer, erschießen lassen. W. selbst ist auch nicht bloß als ein „Prophet" ins Allgemeine hin aufgetreten, er hat sich an das Parlament gewandt. Er hat seine sozialen Ideen bis ins Detail erörtert, um zu zeigen,

daß sie durchführbar seien, daß die „Vernunft“ für sie spreche. Aber er ist nicht über die Linie eines „Pamphletisten“ hinausgegangen. Das lasse ich hier auf sich beruhen.

F. Kattenbusch.

Seemannsmission. — Die Arbeit ist in den letzten Jahren in ständigem Steigen begriffen gewesen. Besonders in Südamerika und Ostasien hat es sich als notwendig herausgestellt, die Arbeit der Seemannsmission in erhöhtem Maße aufzunehmen. So wurden nach Hongkong und Shanghai größere Beihilfen seitens des Komitees für deutsche evangelische Seemannsmision in Berlin gegeben, und in Santos, Rio Grande do Sul, Talkahuano, Montevideo, Porto am Duro und Alexandrien gelang es, eine geordnete Fürsorge für die deutschen Seeleute herbeizuführen. Die Arbeit in Schweden und Norwegen wies insofern einen erfreulichen Aufschwung auf, als außer den seitherigen 17 Stationen noch die Lesezimmer in weiteren 11 Orten mit Schriftenvorrat versehen wurden. Die schon vorhandenen Stationen bauten ihre Arbeit in erfreulicher Weise aus. So konnten seit 1905 an folgenden Orten eigene bzw. neue Heime mit schönen großen Räumen bezogen werden: Lübeck, Marseille, Genua, Petersburg (das dortige Heim besteht in einem vom russischen Kaiser geschenkten Schiff), Memel, Antwerpen, Stettin, Shields, Sunderland, Glasgow und Liverpool. Eigene Lesezimmer errichteten Hongkong, Montevideo, West-Hartlepool u. a.

Im Bereich des Deutsch-lutherischen Seemanns-Fürsorge-Verbandes kamen zu den dort schon bestehenden Stationen am Bristolkanal, in Kapstadt, Hamburg, Bremerhaven-Geestemünde, Riga, Altona, Philadelphia, Kiel noch Harburg, New York, Nordenham, Rostock, Cuxhaven und Flensburg hinzu. Auf den diesem Verband angeschlossenen Stationen arbeiten zurzeit hauptamtlich 8 Seemannspastoren und 22 Hausväter und Diakone in 9 Seemannsheimen und 16 Lesezimmern. Im ganzen erstreckt sich nach einer im Juni 1912 in den „Blättern für Seemannsmission“ veröffentlichten Statistik das Arbeitsgebiet der deutschen evangelischen Seemannsmission (die großbritannischen Stationen sind in einem eigenen Komitee zusammengeschlossen, das mit dem Berliner Komitee in Verbindung steht) auf über 200 Häfen; davon sind 52 Hauptstationen. In der Arbeit stehen 23 Seemannspastoren und 55 Hausväter und Diakone im Hauptamt. In den 31 Seemannsheimen wohnten im Jahre 1911 über 17 500 Gäste mit rund 125 000 Schlafnächten. Der Verkehr in den 52 Lesezimmern überschritt die Zahl von 240 000 Besuchern. An den von der Seemannsmission eingerichteten Gottesdiensten und Bibelstunden — darunter waren eine ganze Anzahl von Schiffsgottesdiensten in Auslandshäfen — nahmen über 34 000 Seeleute teil, an den Unterhaltungsabenden rund 30 000. Die Besucher der Heime empfingen und schrieben je etwa 60 000 Postsachen. Durch 12 mit der Seemannsmission in Verbindung stehende gemeinnützige Heuerstellen fanden etwa 6500 Mann eine Stellung. Die Berufsarbeiter machten reichlich 11 000 Krankenbesuche in den Hospitälern des In- und Auslandes, dazu über 45 000 Schiffsbesuche. 8500 Seeleute nahmen an den Weihnachtsfeiern teil. Die Summe der den Stationen anvertrauten Heuerersparnisse ist auf 1½ Million Mark gestiegen, davon wurden etwa 700 000 Mark in die Heimat übermittelt.

Um die Söhne unseres Volkes, die zur See wollen, zu beraten und das Anwachsen eines seemännischen Proletariats zu verhindern, wurde seitens der bestehenden Komitees Schiffsjungenberatungsstellen in Stettin, Hamburg und Bremerhaven eingerichtet. — Die Aufwendungen des Berliner Komitees betrugen 1911: 84 668 M., die des Deutsch-lutherischen Seemannsfürsorgeverbandes 39 596 M. — Die drei Komitees geben gesonderte Berichte heraus, die von den Geschäftsstellen zu beziehen sind. Diese befinden sich in Berlin-Dahlem, Post Berlin-Lichterfelde 3, Altensteinstraße 51 (Komitee für Deutsche Evangelische Seemannsmission), Sunderland, 1. Salem-Avenue (Generalkomitee für Deutsche Evangelische Seemannsmission in Großbritannien) und in Hannover, Am Bokemahle 2 (Deutsch-lutherischer Seemannsfürsorgeverband).

E. Fritsch.

Sektenwesen in Deutschland. — Joh. Eger, Kirchen oder Sekten? Leipzig 1909 (hier in Kap. 1 Erörterung der Frage: Was ist unter „Kirche“ bzw. unter „Sekte“ zu verstehen?). — Von wichtigeren Spezialschriften über in Deutschland tätige Sekten: Joh. Jüngst, Der Methodismus in Deutschland³, Gießen 1906. K. Schmidt, Jenseits der Kirchenmauern, Berlin 1909 (besonders wertvoll wegen quellenmäßiger Mitteilungen über die Neuapostolische Gemeinde und ihr Verhältnis zum alten Irvingianismus).

Kawerau.

Semipelagianismus. — M. Jacquin, A quelle date apparait le terme „Semipélagien“? (Revue des sciences philosophiques et théologiques I 3, Juillet 1907, Le Saulchoir, à Kain, Belgique, S. 506—508).

Meine mit aller Reserve gegebenen Aufstellungen über das Aufkommen der Bezeichnung „Semipelagianer“ für die Massilienser (XVIII 192, 34 ff.) sind von dem belgischen Dominikaner Jacquin in Kain, der auch dogmengeschichtlich mit dem Semipelagianismus sich beschäftigt hat (La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles, Revue d'histoire ecclésiastique V, Louvain 1904), in dankenswerter Weise nachgeprüft und mit Berichtigungen im einzelnen doch im wesentlichen bestätigt worden. Jacquin konstatiert zunächst, daß man um 1580 den Terminus noch nicht kannte: zwei Werke, die in jener Zeit im besonderen mit den Häresien sich beschäftigen, Paul Grysaldus, O. P., in seinen Decisiones fidei catholicae (1582, ed. sec. 1583) und Capponi, O. P., in seinen Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomae de Aquino (Venedig 1588) reden nur von „Pelagianern“. Auch in dem durch Bajus angeregten Streit bezeichnet man die Massilienser zunächst nur als Pelagianorum reliquiae. Bellarmin in seinen Disputationes de controversiis (1586), Baronius in seinen Annales (1588), Lessius in seiner Apologia adversus censuram Lovaniensem et Duacensem (1588) verwenden nur diese Bezeichnung, Auch Molina in seiner Concordia (1588) redet nur von Pelagianern. Aber — und das berichtigt meine Aufstellungen — im molinistischen Streit begegnet man, wie Jacquin nach J. H. Serry, Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae (Venedig 1740) nachweist, dem Terminus schon 1594, 1597 und 1600 (Serry c. 122, c. 90 u. App. c. 79). Aber der Gebrauch des Terminus ist noch selten; neben ihm findet sich noch das „Massilienses Pelagiani“. Mit dem 17. Jahrhundert wird der Terminus häufiger: Baronius benutzt ihn in einem Briefe von 1603 (Serry, App. c. 76), und der Jesuit Vasquez († 1604) sagt in seinen Commentaria ac disputationes in primam partem et in primam secundae Summae theologiae S. Thomae Aquinatis (ed. sec., Venedig 1608): Deinde disputabat Augustinus contra alium errorem, eorum scilicet, qui dicuntur a Prospero et Hilario „de reliquiis Pelagianorum“ et vulgo Semipelagiani nuncupantur. Wenn schon die erste, 1598 erschienene, Ausgabe dieser Schrift, die für Jacquin nicht zugänglich war, diesen Satz in derselben Fassung böte, würde (was kaum wahrscheinlich ist) der Terminus in einigen Kreisen schon Ende des 16. Jahrhunderts als „vulgär“ erwiesen sein. Jedenfalls, so schließt Jacquin, datiert diese Bezeichnung der Massilienser aus den letzten Jahren des 16. Jahrhunderts, und erst seit ca. 1610 wird sie allgemein gebräuchlich. Sie wird, meint Jacquin, entstanden sein gelegentlich des durch Bajus angeregten Streites oder wahrscheinlicher gelegentlich der Kontroversen über die auxilia gratiae. — An sich, d. h. als eine noch nicht auf die Massilienser angewandte dogmatische Bezeichnung für halben Pelagianismus, ist der Terminus noch etwas älter. Denn — Herr Professor Leipoldt machte mich schon bald nach dem Erscheinen von Bd XVIII auf diese Stelle aufmerksam — die Epitome der Konkordienformel verwendet ihn an einer Stelle (art. 2, Negativa 3, Müller S. 525, Rechenberg S. 581), an der er in der Solida declaratio (und ihren Vorstufen) noch nicht vorkommt: die Solida declaratio verwirft (Müller S. 606, Rechenberg S. 677) zunächst (2) „Der groben Pelagianer Irrtum“, dann (3) „Der Papisten und Schullehrer (scholasticorum) Irrtum; die Epitome aber setzt in 3 für „Der Papisten und Schullehrer Irrtum“ ein: „Der Halbpelagianer Irrtum“ (lateinisch: Semipelagianorum falsum dogma). In dieser Anwendung habe ich den Terminus auf lutherischem Gebiet dann häufiger gefunden. So sagt z. B. eine unter Hutters Vorsitz gehaltene Wittenberger Disputation (des Christophorus Friccius) vom 13. August 1603 (Bl. V verso) im Hinblick auf die zitierte Stelle der Epitome: notatur error 1. Pelagianorum, 2. Semipelagianorum, hoc est Romanensium Scholasticorum et Synergistarum. Danach erscheint Jakob Andreae, der Verfasser der (deutschen) Epitome, als der, bei dem bis jetzt der Terminus „Halbpelagianer“ (= Semipelagiani), im Jahre 1576, zuerst nachweisbar ist. In andern mir zugänglichen Schriften Andreaes habe ich den Terminus vergeblich gesucht. Ob er älter ist, oder zuerst bei Abfassung der Epitome durch die vorangehende Erwähnung der „groben Pelagianer“ dem Andreae angeregt wurde, vermag ich nicht zu sagen. Auch die Frage, ob auf katholischer Seite der Terminus den Lutheranern entlehnt ist, oder aus analogen Erwägungen hier autochthon entstand, kann ich nicht entscheiden. Daß die dogmengeschichtliche Verwendung des Terminus, als Bezeichnung für die Massilienser, auf katholischem Kirchengebiet aufgekommen ist, und zwar erst im endenden 16. Jahrhundert, das scheint nach Jacquins Nachweisungen sicher zu sein.

Loofs.

Semler, Johann Salomo. — F. Huber, J. S. Semler, seine Bedeutung für die Theologie, sein Streit mit G. E. Lessing. Berlin 1906.

Mirbt.

Send, Sendgericht. — A. M. Königer, Die Sendgerichte in Deutschland. 1. Bd München 1907. Ders., Quellen z. Geschichte der Sendgerichte in Deutschland. München 1910. Hier S. XI—XV ein eingehendes Literaturverzeichnis. Hauck, KG Deutschlands 5. Bd S. 226 ff. **Hauck.**

Serapion. — S. 219, 45: Zu Serapion v. Thmuis vgl. den Nachtrag zu Georg v. Laodicea, Bd 23 S, 552, 20.

S. 220, 27: Zu S. Sindonita vgl. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen, Leipzig 1906, 64—74.

S. 219 Z. 33 l. Bd I st. Bd II. **G. Krüger.**

Serbien. — Vgl. Meyer, Die Diaspora der deutschen evangelischen Kirche in Rumänien und Bulgarien, Potsdam 1901. Die evangelische Gemeinde zu Belgrad in Serbien, Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause, Hamburg 1859. Kridner, Gedenkschrift an die Gründung und an die Entwicklung der evangelischen Kirchen und Schulgemeinde zu Belgrad anläßlich des 50jährigen Jubelfestes, Belgrad 1904.

Die Belgrader evangelische Gemeinde hat infolge ministerieller Verfügung ihren Mitgliedern nichtserbischer Staatsangehörigkeit das Wahlrecht entzogen und sie dadurch rechtlos gemacht, worauf sowohl der Gustav-Adolf-Verein, der die Gemeinde mehr als ein halbes Jahrhundert lang kräftig unterstützt hatte, wie auch der Oberkirchenrat in Berlin, an den die Gemeinde angeschlossen war, sich von ihr zurückgezogen haben. Die Gemeinde dürfte für die deutsche evangelische Kirche endgültig verloren sein. Eine serbokroatische Gemeinde (deren Anschluß an die in der Bildung begriffene kroatisch slawonische evangelische Kirche A. B. beabsichtigt wird) dürfte in Belgrad die Erbschaft einer 50jährigen Fürsorgetätigkeit der evangelischen Kirche Deutschlands antreten. **F. Rendtorff.**

Servatius, der heilige. — Die Texte verzeichnet Bibl. hagiogr. lat. 7611—41. S. hat das Patronat für gutes Gelingen einer Unternehmung (Kerler 138), außerdem gegen Ratten, Rheuma und allerlei Krankheiten. — F. Wilhelm, Sanct Servatius oder wie das erste Reis in deutscher Zunge geimpft wurde. Ein Beitrag z. Kenntnis des relig. u. literar. Lebens in Deutschland im 11. u. 12. Jahrh. München 1910. Hier sind die fabelhaften Gesta s. Servatii sowie Stücke aus der Vita des Presbyters Jocundus zum ersten Male, der oberdeutsche Servatius von neuem herausgegeben und die Servatiusliteratur einer Untersuchung unterzogen; man vgl. die Besprechung von W. Levison in der Westd. Ztschr. 30. Bd (1911) S. 510 ff.

S. 227 Z. 42 l. im Jahre 342 st. 347. **v. Dobschütz.**

Serviten. — M. Soßna, Quellen u. Literatur über den Servitenorden. Bresl. Dissert. 1910. — Nach Heimbucher, Orden u. Kongregationen 2. Bd S. 223 gab es 1907 64 Servitenklöster, die meisten in Italien, außerdem einige in Belgien (1), England (3), Nordamerika (3), Österreich-Ungarn (16.) **Hauck.**

Severin, der heilige. — Th. Sommerlad, Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgeschichtliche Quelle (Wirtschaftsgeschichtl. Untersuchungen 2. Heft) Lpz. 1903. **Hauck.**

Severus, Bischof von Antiochien. — S. 250, 31: Vgl. jetzt The Conflict of S., Patriarch of Antioch, by Athanasius (of Antioch?). Ethiopic Text edit. and transl. by E. Goodspead. With the Remains of the Coptic Versions by W. E. Crum (Patrol. Orient. 4, 6), Par. [1908]. Äthiopisch erhalten, setzt diese Vita eine arabische, davor wohl eine koptische Vorlage und letztlich ein griechisches Original voraus. Als Verfasser möchte Goodspead — schwerlich mit Recht — den monophysitischen Patriarchen Athanasius von Antiochien zu Beginn des 7. Jahrh. ansehen. S. 251, 4: Vgl. die Darstellung bei P. Junglas, Leontius von Byzanz (Forsch. z. chr. Lit.- u. Dogmengesch. 7, 3), Paderb. 1908, 105—125, und bei J. Lebon, Le monophysisme sévérien, Louv. 1909. S. 251, 15: Eine kritische Studie über die literarische Hinterlassenschaft des S. lieferte Lebon (s. zu S. 251, 4), S. 118—175. S. 251, 50: vgl. jetzt Les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche. Trad. syriaque de Jacques d'Edesse. I. Homélies LII à LVII publ. et trad. par R. Duval (Patr. Orient. 4, 1), Par. (1906); II. Homélies LVIII à LXIX édit. et trad. par M. Brière (das. 8, 2), Par. (1911). Vgl. auch M.-A. Kugener und Franz Cumont, Recherches sur le Manichéisme II. Extrait de la CXXIII[e] Homélie de Sévère d'Antioche, Brüssel 1912. S. 251, 53: Lebon (s. o.) bringt

im Anhang eine Analyse des 3. Buches der Schrift gegen Johann den Grammatiker (S. 255, 5) und den syrischen Text von Kapp. 9 und 14 desselben Buches. S. 252, 6: Eine Analyse des Briefwechsels zwischen S. und dem Grammatiker Sergius (S. 255, 8) bei Lebon (s. o.) im Anhang. S. 252, 9: James of Edessa, The Hymns of S. of Antioch and others. Syriac Version ed. and transl. by E. W. Brooks (Patr. Orient. 6, 1 und 7,5), Par. (1910 u. 1911). S. 252, 8: Nach Zach. 11, 8 war der Vater Mitglied der *βουλή* von Sozopolis.

S. 251, 14 l. 253 st. 252; 251, 35 l. 708 st. 701. **G. Krüger.**

Severus, Septimius und Alexander, Kaiser. — W. Thiele, De Severo Alexandro imperatore. Berl. 1909. K. Hönn, Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus u. des Severus Alexander im Corpus der Scriptories historiae Augustae. Leipzig 1911. **Hauck.**

Shakers. — Diese enthusiastisch-kommunistische Sekte Nordamerikas, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts bestanden hat, soll sich (Zeitungsnachrichten zufolge) im Sommer 1912 aufgelöst haben. — Man verwechsle sie nicht mit den Shakers („Schüttlern") des 17. Jahrhunderts, d. h. den Ranters — für die man den A. Seekers in diesem Nachtragsbande S. 489, 34 vergleichen möge —, die auch so genannt wurden. Sie haben mit diesen höchstens indirekt, da sie von den Quäkern ausgegangen, die ihrerseits mit den Rantern in gewissem Maße „verwandt" gewesen, einen Zusammenhang des Bodens. — Letzte Literatur: K. Knortz, Religiöses Leben in den Vereinigten Staaten, 1909. Das Buch handelt besonders eingehend von den Shakern, es ist von einem in Nordamerika heimisch gewordenen Schwaben verfaßt, aber im allgemeinen sehr mit Vorsicht zu benutzen. **Kattenbusch.**

Sidonier. — Zu I. Die Münzen von Ptolemais und Sycaminum (Bd X 83, 23) hat Dowling in den Quart. Statements 1907, 158 f. zusammengestellt. — Als alten Namen von umm el-ʿamūd (ʿawāmīd) nimmt man jetzt auf Grund von dort gefundenen Inschriften Hammon oder El-Hammon an. Vgl. W. von Landau, Die phönizischen Inschriften 1907 (Der alte Orient VIII 3); Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II (1903—07) 49—56. — Einen Plan des alten Tyrus habe ich in meinem Bibelatlas 1911, Karte 5, III gegeben. Über das Grab des Origenes dort s. H. Prutz, Aus Phönizien (1876) 219 f. Über ein phön. Denkmal aus der Gegend von Tyrus s. Séb. Ronzevalle in den Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 1907, 589—598; 606—608 und Revue Biblique 1908, 312 f. — Der alte Name des nahr el-ḳāsimīje ist in der samaritanischen Chronik erhalten; er lautet līṭā oder leiṭā: Journal asiatique 1869, 404. 442. — Eine Geschichte Sidons hat geliefert Fred. C. Eiselen, Sidon (Columbia University Oriental Studies IV), New York 1907. Über die Ausgrabung des Esmuntempels bei Sidon s. W. von Landau, Vorläufige Nachrichten über die im Eschmuntempel bei Sidon gefundenen phöniz. Altertümer in den Mt der Vorderasiatischen Gesellschaft 1904, 279—350; 1905, 1—16. — Die alten Denkmäler am nahr el-kelb nördlich von beirūt hat beschrieben H. Winckler, Das Vorgebirge am Nahr el-Kelb und seine Denkmäler 1909 (Der alte Orient X 4). Vgl. außerdem F. H. Weißbach, Die Inschriften Nebukadnezars II. im Wadi Brisa und am Nahr el-Kelb (Wissensch. Veröffentlichungen der DOG, Heft 5) 1906; St. Langdon, Les inscriptions du Wadi Brissa et du Nahr el-Kelb in Recueil de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. XXVIII 1 u. 2 (Paris 1906). — Das Dorf afḳā ist im Frühjahr 1911 durch die Wasser der kräftigen Quelle und durch die starken Winterregen samt der Erdterrasse, auf der es stand, weggeschwemmt und in den Fluß geworfen worden. Die letzten Reste des berühmten Venustempels sind dadurch zugleich von ihrem eigentlichen Platze losgelöst und talabwärts geführt; vgl. Mt und Nachr. des DPV 1912, 9 f. Über den Venustempel hat J. Rouvier noch 1900 eine genauere Darstellung veröffentlicht: Bulletin archéol. du Comité des travaux hist. et sc. 1900, 169—199. — Vermutungen über die Namen Gebal-Byblos s. bei S. Krauß in ZatW 1908, 255 ff. — Zu II. Über die Anfänge der phönizischen Städte handelt Ed. Meyer, Geschichte des Altertums[2] I 2, 390 ff., zum Teil abweichend. — Zu III. Die phönizischen Gottheiten hat W. Graf von Baudissin in einer umfassenden und gründlichen Darstellung behandelt: Adonis und Esmun, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, 1911. Am Schluß des Buches sind auch die Berührungen der phönizischen Religion mit der israelitischen besprochen. Die Gottheiten Hadad und Dagon sind jetzt als amoritisch erkannt (Ed. Meyer, Gesch. des Altert.[2] I 2, 466 f. — Zu IV. Die Verbindungen der phönizischen Küste nach auswärts treten, wie jetzt feststeht, in Ägypten

früher hervor als in Babylonien. Schon unter Snofru, dem ersten König der vierten Dynastie (2830 vor Chr.), werden Schiffe mit einer Ladung von Zedernholz erwähnt, das doch wohl vom Libanon und aus einem Hafen der phönizischen Küste herkommen wird. Jedoch werden die Berührungen wahrscheinlich bis in die Zeit der zweiten Thinitendynastie hinaufreichen. Zur Zeit des Königs Sahurê (2670 vor Chr.) hat vielleicht schon eine gewisse Oberherrschaft Ägyptens über das südliche und mittlere Syrien bestanden; namentlich mit Byblus sind die Beziehungen während der sechsten Dynastie (um 2500 vor Chr.) zweifellos. Die Abbildungen dieser Begebenheiten auf den ägyptischen Denkmälern lassen die Bewohner der syrischen Küste als Semiten erkennen. Vgl. Ed. Meyer, Gesch. des Altert.^{2} I 155, 162, 191 f., 473 f.; Ders., Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer (1908), 38 f. Die Münzen der phöniz. Städte hat J. Rouvier zusammengestellt: Numismatique des villes de la Phén. im Journal intern. d'archéol. numism., Athen 1900—1904. Phöniz. Inschriften bespricht derselbe im Bull. archéol. du Comité des trav. hist. et sc. 1905, 199—217 (betr. den König Bod-ʿAschtart); außerdem vgl. Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigraphik (1898) I u. II und dessen Ephemeris für sem. Epigraphik I u. II. Über die Zeit der sidonischen Könige Eschmunazar I., Thabnit usw. vgl. außer dem oben zu I angeführten Buche von F. C. Eiselen den Aufsatz von R. Dussaud, La chronologie des rois de Sidon in der Revue archéol. 1905, 1—23. Der in den betreffenden Inschriften gebrauchte Ausdruck „Der Herr der Könige" (der uns Dor und Jafa gegeben hat) ist der Titel, den die ptolemäischen Könige führen; daher sind die Denkmäler dieser Könige und ihre Regierung nicht in die persische Zeit zu setzen, sondern in die griechische. Danach ist die Angabe über Japho und Dor Bd XVIII 281, 51 und 301, 1 f. zu berichtigen. — Zu V. Zum Handel der Phöniz. vgl. Ernst Speck, Handelsgeschichte des Altertums I (1900), 414—514; über das Eisen in Syrien L. Beck, Gesch. des Eisens I^2 (1900—1902). Ob die phönizische Buchstabenschrift in Anlehnung an ägyptische oder babylonische oder kretische oder kyprisch-kleinasiatische Vorbilder entstand, ist noch streitig. Als sicher ist zu betrachten, daß die Form und der lexikalische Bestand der Buchstaben des Alphabets auf Phönizien als Ursprungsland hinweisen. Vgl. Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft (1904), 124 ff.; Lidzbarski, Ephemeris I 134. Die Amarnatafeln und die Ausgrabungen haben uns gelehrt, daß man in Kanaan nicht nur im Verkehr nach auswärts, sondern auch unter sich die babylonische Keilschrift zum Schreiben benutzte, obwohl sie zur Sprache Kanaans gar nicht paßte. Das begreift sich nur durch die Annahme, daß es eine eigene kanaanitische oder phönizische Schrift damals noch nicht gab. Deshalb ist zu vermuten, daß die phönizische Schrift nicht früher als 1200 vor Chr. entstanden ist. Vgl. Fr. Prätorius, Das kanaanäische und das südsemitische Alphabet in ZdmG 1909, 189 ff. — Berichtigungen: S. 281, 15 l. Bd XV S. 340, 42 st. Bd XIV; S. 286, 53 l. ḥîram statt ḳîram; S. 300, 23 l. 2. Sa 5, 11 statt 2. Sa 5, 21. **Guthe.**

Siebenbürgen, die kirchlichen Verhältnisse in. — Allg. Literatur: Fr. Teutsch, Die kirchl. Verhältnisse Siebenbürgens, Halle 1906. Dort auch die eingehenden Literaturnachweise. Derselbe, Gesch. der S. Sachsen 3 Bde, Hermannstadt, Krafft, 1899—1909. J. Benkö, Transsilvania 2 Bde, Claudiopoli 1834. Derselbe, Milkovia, 2 Bde, Viennae 1781. L. J. Marienburg, Geogr. des Großfürstentums Siebenbürgen. 2 Bde, Hermannstadt 1813. J. H. Schwicker, Statistik des Königreichs Ungarn, Stuttgart 1877. Kosutány J., Egyházjog (Kirchenrecht), Klausenburg 1906.

S., seit 1867 mit Ungarn politisch vereinigt, hat eine eigene kirchliche Sonderstellung, die auch das Unionsgesetz von 1868 in § 14 anerkennt, indem die alten Religionsgesetze, die die Autonomie der rezipierten Kirchen sichern, aufrecht erhalten und auf die griechisch-orientalische, griechisch-unierte und armenisch-katholische Kirche ausgedehnt wurden. Der Mannigfaltigkeit der Bevölkerung entspricht die der Bekenntnisse. Nach der letzten Volkszählung sind in S. unter 2664012 Einwohnern 811861 Magyaren (30,48%), 256834 Deutsche (9,8%), 1498558 Rumänen (56,3%), 58945 Juden (2,21%), etwa 80000 Zigeuner sind den Rumänen zugezählt. Nach der Konfession verteilen sie sich: reformierte Kirche 442738, ev. A. B. 225427, katholische Kirche 334000, unitarische Kirche 77200, griechisch-orientalische 828263, griechisch-unierte 985265, armenisch-katholische ca. 2000, Juden 65000.

Die Zahlen weichen von der staatlichen Zählung stark ab.

Wie das Christentum zuerst nach S. gekommen, läßt sich nicht feststellen, sicher zuerst in der Form der katholischen und nicht der griechischen Kirche, wohl im Zusammenhang mit der allmählichen Besetzung S.s von Ungarn her. Das katholische Bistum ist erst unter Ladislaus d. Heil. in Weißenburg gegründet worden (1077—1095). Die Einwanderung der Sachsen (1141—1161) war zunächst eine Stärkung der katholischen Kirche. Am Anfang des 16. Jahr-

hunderts kam die Reformation auch hierher (s. A. Honterus) und das Ergebnis war das Landesgesetz (1559, 1564, 1571), das den 4 „rezipierten Religionen" und zwar der reformierten, evangelischen Augs. Bekenntnisses, römisch-katholischen und unitarischen Gleichberechtigung und Autonomie gewährte. Die griechisch-orientalische Kirche, die durch die einwandernden und rasch sich mehrenden Rumänen sich ausbreitete, war nur „geduldet" (tolerata).

Als am Ende des 17. Jahrhunderts S. unter das Haus Habsburg kam, begannen die Versuche, die griechische Kirche mit der katholischen zu vereinigen, und führten zur Gründung der griechisch-unierten (griechisch-katholischen) Kirche, während das Leopoldinische Diplom vom 4. Dezember 1691 die alten Gesetze S.s, darunter insbesondere die über die Religionsgleichheit und Freiheit aufrecht hielt, die in dem Landesgesetz der Approbaten und Kompilaten kodifiziert waren. Nach gesetzwidrigen gegenreformatorischen Versuchen, die der neue „Staat" hier im Anschluß an das 1715 neu errichtete römisch-katholische Bistum aufnahm, das 1556 aufgehoben worden war, richtete der siebenbürgische Landtag, im Zusammenhang mit den Verordnungen Josefs II. (1780—1790), die alle Verhältnisse über den Haufen geworfen hatten, 1791 neue Schutzwehren gegen die Übergriffe auf konfessionellem Gebiet auf, indem der 53. Gesetzartikel die alte Religionsfreiheit und Gleichberechtigung aufrecht hielt, der 54. das Aufsichtsrecht der Krone auf die frommen Stiftungen beschränkte, der 57. die Kinder in gemischten Ehen, je nach dem Geschlecht, in der Religion des Vaters oder der Mutter zu erziehen bestimmte. Nach neuerlichen Übergriffen der katholischen Kirche am Beginne des 19. Jahrhunderts erkämpften die Stände einen Teil der alten Rechte noch vor 1848, bis der 43. Gesetzartikel aus 1868 die grundlegende Bestimmung von der Religionsfreiheit und Gleichheit inartikulierte und auch auf die bisher bloß „tolerierten" Kirchen ausdehnte.

Seit 1868 aber hat die ungarische Gesetzgebung das Recht der Kirchen auf die Schulen, deren Einrichtung, Erhaltung und Gründung ihnen gesetzlich noch zusteht, vielfach eingeschränkt, indem der staatliche Einfluß auf sie ausgedehnt wurde, durch Einführung der magyarischen Sprache als Unterrichtsgegenstand auch in die Volksschule (18. Gesetzartikel von 1879), Bestimmung der Gehalte auch für die konfessionellen Schulen (26: 1893), weitere Ausdehnung des magyarischen Sprachunterrichts und staatliche Bevormundung (28: 1907), durch das Mittelschulgesetz, das den Lehrplan für Gymnasium und Realschule im allgemeinen bestimmte und diese Schulen vermehrter staatlicher Aufsicht unterstellt (30: 1883). Die sog. „kirchenpolitischen Gesetze" von 1894 (ins Leben getreten mit 1. Oktober 1895), führten staatliche Matrikelführung ein, Zivilehe, gestatteten die Konfessionslosigkeit und gaben unter gewissen Bedingungen die Gründung neuer Kirchen frei. So sind seither die „Baptisten" als solche anerkannt worden. Sie bilden auch in S. eine kleine Gemeinde. Die Bischöfe der siebenbürgisch-evangelischen Kirchen haben das Vorrecht, vom König bestätigt zu werden, nach Approbaten 1. 1. 9. Sämtliche Kirchen beziehen sehr bedeutende Staatsunterstützungen, 1912: $2^1/_2$ Millionen Kronen ohne die katholische Kirche, dazu große Summen für Schulbauten.

Die einzelnen Kirchen in Siebenbürgen. — 1. Die reformierte Kirche. — Pokoly, J., Az erdélyi ref. egyház története (Gesch. der sieb. ref. Kirche) 5 Bde, Budapest 1904 ff. Kolosvári, S., Az erdélyi ev.-ref. egyházkerület egyház jogtana (Kirchenrechtslehre des sieb. ref. Kirchendistrikts), Klausenburg 1875. (Katona Gellei), Canones eccles. ex veteribus qua Hung. qua Transs. in unum collecti ... et redacti. Claudiopoli 1698. A. Fabo, Codex evang. utriusque confess. in Hung. et Transs. diplomaticus, Pest 1869. Petri Bod, Historia Hung. ecclesiatica. Lugduni Batavorum, 3 Bde 1888 ff. Sämtliche Gesetze der ref. Kirche sind erschienen Budapest 1894: Egyházi törvények usw.

In der Reformationszeit war ein Teil der Magyaren auch in S. evangelisch geworden, als von Ungarn, vor allem von Debrezin aus, der Calvinismus ins Land kam und die evangelischen Magyaren sich eroberte. Die Kirche, der es hier, wo der Adel über hörige Gemeinden herrschte, an einem Gemeindeleben fehlte, organisierte sich von oben herab unter dem Einfluß des Adels, der Fürst, im 17. Jahrhundert reformierten Bekenntnisses, betrachtete sich als Oberhaupt des „orthodoxen Bekenntnisses", nahm an den europäischen Kämpfen (30 jähr. Krieg) für den Protestantismus Anteil.

Die Grundsätze, die auch in den Approbaten Aufnahme fanden, waren in den Canones Gellei (1647—49) zusammengefaßt, die oberste Vertretung der Kirche die Synode, „die Patrone" von großem Einfluß, ohne rechte Grenze, wer ein solcher sei. Die neue politische Ordnung seit 1691 drängte zu einer festen Organisation, die 1709 zur Errichtung eines „politisch-kirchlichen Oberkonsistoriums" führte, das aus dem Bischof und 3 Oberkuratoren bestand zur Ordnung der laufenden Angelegenheiten, seit 1713 aus je 24 geistlichen und welt-

lichen Mitgliedern. Im erweiterten Konsistorium saßen alle Patrone und vornehmen weltlichen Mitglieder der Kirche, neben ihnen alle Geistlichen und Professoren der höheren Anstalten. Daneben die Synode der Geistlichen, die u. a. die Eheprozesse entschied. Im 18. Jahrhundert, schwer leidend unter der Gegenreformation, fand die reformierte Kirche früher und schärfer als die evangelische ernste Worte für ihre Freiheit, versuchte auch 1833 sich eine neue Verfassung zu geben, die sie aber 1836 wieder aufgab. Nach 1848, im Kampf gegen den Absolutismus, auch im Widerstand gegen die von Wien aus unternommene Neuorganisation der evangelischen Kirchen, gab sich die reformierte Generalsynode in Enyed 1871 eine neue Verfassung. Darnach besteht in jeder Ortsgemeinde das Presbyterium, je nach der Seelenzahl aus 4—24 Personen, bis über 3000 Seelen weiter um 1 Mitglied für 1000 Seelen steigend, auf 12 Jahre gewählt, 1/4 von drei zu drei Jahren ausscheidend. Das Presbyterium ist Verwaltungs-, Exekutiv- und Aufsichtsbehörde. Der Gesamtgemeinde steht zu: Wahl des Presbyteriums, der Kuratoren, Entscheidung über Vermögensfragen. Die Gemeinden sind in 19 Bezirken (darunter 1 das rum. Missionsgebiet) zusammengeschlossen. Den Bezirk vertritt die Generalversammlung, die aus allen Pfarrern und ebensovielen weltlichen Vertretern besteht unter dem Doppelvorsitz des Dechanten und Kurators, und gleichviel geistlichen und weltlichen Ratsrichtern, aus Vertretern der Schule, dem geistlichen und weltlichen Notar und den Kirchenbezirksbeamten. Durch die Gesetze von 1904—06 ist eine Änderung herbeigeführt, indem dem Pfarrer (resp. Dechanten) der Vorsitz übertragen wurde und die Anzahl der Presbyter vom Kirchenbezirk festgesetzt wird und zwar von 12 zu 12 Jahren (4—100) und in größeren Gemeinden Gemeindevertretungen sich organisieren können.

Der siebenbürgische reformierte Kirchendistrikt wird geleitet vom Generalrat, der aus den 4 Oberkuratoren und dem Bischof besteht, dem Generalnotar, Generaldirektor, 12 vom Generalkonvent gewählten Beisitzern und den Beamten des Generalrates. Neben ihm der Diözesan-Generalkonvent, bestehend aus den Oberkuratoren, dem Bischof, dem Generalnotar und Generaldirektor, den Oberkuratoren der Dekanate, der Hauptschulen, den Dechanten und ihren Notären, 15 Repräsentanten von Gymnasien und theol. Akademien, 64 Vertretern der Dekanate und 4 Vertretern der Volksschullehrer. Als im Jahre 1882 für die gesamte reformierte Kirche in Ungarn die neue Verfassung ins Leben trat, die der König am 11. Oktober 1882 bestätigt hatte, nahm der siebenbürgische reformierte Kirchendistrikt sie auch an, so daß nun im Generalkonvent und der Synode — beides Vertretungen der 5 reformierten Kirchendistrikte: diesseits und jenseits der Theiß, diesseits und längs der Donau und der siebenbürgische Distrikt — auch der siebenbürgische Distrikt vertreten ist, im Generalkonvent mit 6 Mitgliedern, in der Synode mit 18. Der Generalkonvent ist die oberste Kirchenregimentsbehörde, während der Synode das Gesetzgebungsrecht zusteht. Die Krone hat die Kirchengesetze zu bestätigen. Die Pfarrer werden gewählt.

Die reformierte Kirche erhält in S. eine theologische Fakultät in Klausenburg, 6 Gymnasien mit Internaten, ihre Volksschulen hat sie zum großen Teil, jetzt zu ihrem eigenen Bedauern und Schaden, dem Staat überlassen. Seit 1895 — der Einführung der kirchenpolitischen Gesetze — hat sie in gemischten Ehen große Einbußen erlitten; in der letzten Zeit sind auch die Sekten (besonders die Baptisten) in ihr und gegen sie tätig. Ende 1910 zählte die reformierte Kirche S.s 543 Gemeinden mit 317 Filial- und Tochtergemeinden, 442718 Seelen, 555 Pfarrstellen (4 jähr. theol. Studium und 2 Jahre Hilfsgeistlicher). Zahl der Schulpflichtigen 76882, der Schulbesuchenden 68586, an den Mittelschulen 2438.

2. Die ev. Landeskirche Augsburgischen Bekenntnisses. — Literatur: Vgl. hier unter Honter. Schuler-Libloy: Prot. Kirchenrecht vornehmlich der Ev. A. B., Hermannstadt 1871. G. D. Teutsch, Urkundenbuch der ev. Landeskirche A. B. in S. 2 Bde, Hermannstadt 1862 u. 1883. Derselbe, Das Zehntrecht der ev. Landesk. A. B. in S., Schäßburg 1858. Derselbe, Zur Gesch. der ev. Landesk. A. B. in S. in den letzten zwei Jahrzehnten in Schenkels Allg. kirchl. Zeitschrift 1869 Heft 8 u. 9. Handbuch der ev. Landesk. A. B. in S. Eine Sammlung von Gesetzen u. Aktenstücken, Wien 1857. Fr. Teutsch, Von dem Arbeitsfeld der ev. Kirche in S., Hermannstadt 1902. A. Schullerus, Unsere Volkskirche, Hermannstadt 1897. Fr. Teutsch in der Mon. Germ. paed. 6. u. 13. Bd, Die Schulordnungen der S. Sachsen. Derselbe, G. D. Teutsch, Gesch. seines Lebens, Hermannstadt 1909. Denkschrift über die Angelegenheit der Verf. der ev. Landesk. A. B. in S., Hermannstadt 1861. Verhandlung der dritten ... fünfundzwanzigsten Landeskirchenversammlung, Hermannstadt 1865—1909. Jahrbuch f. Vertretung u. Verwaltung der ev. Landeskirche A. B. in S. 1875—1912 in 12 Bdn. Seither das Amtsblatt: Kirchl. Blätter aus der ev. Landesk. A. B. in den sieb. Landesteilen Ungarns, Hermannstadt. Verfassung der ev. Landeskirche A. B. usw. 4. Aufl., Hermannstadt 1910.

Schon in der vorreformatorischen Zeit bildeten die „exempten Kapitel“ der sächsischen

Ansiedlungen in S. durch die Gleichheit oder Ähnlichkeit ihrer Rechte — freie Pfarrerswahl und Anteil der Gemeinde an den kirchlichen Angelegenheiten, Abgabe wenigstens eines Teils des Zehnten an den Pfarrer, Ausübung der potestas jurisdictionis quasi episcopalis durch die Kapitel — früh schon eine gewisse Einheit, die sich besonders in der gemeinsamen Verteidigung ihrer Rechte zeigte und, obwohl ein Teil dem siebenbürgischen Bischof, ein anderer dem Erzbischof von Gran unterstand, zu einem Zusammenschluß führte, der am Anfang des 16. Jahrhunderts im „Generaldechanten" den Kapiteln eine sichtbare Spitze schuf. In der Reformationszeit traten sämtliche sächsischen Gemeinden und damit alle sächsischen Kapitel zur evangelischen Kirche über — siehe Näheres B. VIII S. 333 ff. —, diese neue Kirche wählte sich 1553 den ersten Bischof und die Landesgesetze nahmen sie unter die 4 „rezipierten" Kirchen auf. An der Spitze der Kirche stand die Synode, die geistlichen Vertreter der Kapitel — die geistliche Universität —, in allgemeinen Angelegenheiten hatte die „weltliche Universität", die oberste politische Vertretung des Sachsenlandes (Königsbodens), ebenfalls dazu zu reden. Im Sachsenland war die evangelische Kirche zugleich Territorialkirche, an die sich die auf Komitatsboden lebenden evangelischen sächsischen Gemeinden anschlossen, von denen jedoch das Tekendorfer und Schogener Kapitel — eine Folge des Territorialprinzips auch dort — unter dem reformierten Bischof standen, wie einige reformierte Gemeinden unter dem evangelischen Bischof. Die schweren Kämpfe, denen die protestantische Kirche hier im 18. Jahrhundert ausgesetzt war, zwangen sie zu festerer Verfassungsgestaltung, worin die reformierte Kirche der evangelischen voranging. Die evangelische Kirche gab sich, nach dem Vorbild jener, mitten in den schweren Kämpfen der Theresianischen Zeit 1754 (1766 verbessert, dann 1781—85) eine neue Verfassung, die den Versuch machte, ausschließlich evangelische Vertreter sich zu sichern. Die evangelischen Mitglieder der politischen Vertretung in der Ortsgemeinde bildeten deren kirchliche Vertretung. Das „Domestikal-Konsistorium" bestand aus den evangelischen Mitgliedern der politischen Stuhlsbehörden, den Dechanten der Kapitel und einigen Pfarrern, das Oberkonsistorium aus den evangelischen politischen Oberbeamten der Nation und des Landes und von geistlicher Seite aus dem Bischof, den Dechanten und bedeutenderen Pfarrern. In den Kapiteln blieb die ausschließlich geistliche Vertretung. Die „Allerhöchst begnehmigte Vorschrift" von 1807, eine ungesetzliche Regulation der Kirche vom Hof, baute diese „Konsistorialverfassung" weiter aus, stellte aber im Gegensatz zu allem Recht das Summepiskopat des katholischen Herrschers auf, zwang das Oberkonsistorium, seine Protokolle der Hofkanzlei vorzulegen, die skrupellos daran änderte, die Ehedispense mußten beim Hof nachgesucht werden, das alte Landesrecht der Autonomie war konfisziert, die evangelische Kirche selbst, infolge der 1837 geschaffenen Kandidations- und Wahlnorm in „Promotionskreise" zerschlagen, daß selbst der Gedanke der Einheit fast verloren ging. Im Zusammenhang mit dem neuen politischen Leben der vierziger Jahre erwachte das Bewußtsein des alten Rechts und es begann der Kampf um die Rückeroberung des alten Rechtsbodens, der 1861 zum Sieg führte, als die 1. Landeskirchenversammlung die von der Regierung erlassenen „Provisorischen Bestimmungen" als Verfassung annahm und nun sofort auf Grund von Approbaten 1. 1. 3. wesentliche Änderungen daran vornahm und Besitz ergriff von dem „dieser Kirche zustehenden Selbstregierungsrecht".

Seither hat die Landeskirche die Verfassung weiter ausgebaut als die einer völlig freien und autonomen Kirche, in der die Laien und die Gemeinde auch die Angelegenheiten der Kirche ordnen. Jede Ortsgemeinde vertritt das Presbyterium aus 9 bis 29 Mitgliedern unter dem Vorsitz des Pfarrers, in seiner Verhinderung des Kurators, das Aufsichts-, Verwaltungs- und Exekutivbehörde ist, die Lehrer anstellt und die Vorlagen für die größere Gemeindevertretung vorbereitet. Die Mitglieder sind auf 4 Jahre gewählt, jedes 2. Jahr scheidet die Hälfte aus. Die größere Gemeindevertretung, in Gemeinden unter 300 Seelen sämtliche erwachsenen männlichen Mitglieder, in den größeren nach der Seelenzahl aus höchstens 169 Mitgliedern bestehend, von der Gesamtgemeinde gewählt, übt das Statutarrecht aus, verfügt über das Vermögen der Gemeinde; alle 2 Jahre scheidet ein Drittel aus. Die Gemeinden sind zusammengeschlossen in 10 Kirchenbezirken, an deren Spitze das Bezirkskonsistorium, aus 14 Mitgliedern (7 geistlichen und 7 weltlichen), unter dem Vorsitz des Dechanten oder des Kurators, beide wie das Bezirkskonsistorium von der Bezirkskirchenversammlung gewählt, auf 4 Jahre. Diese besteht aus dem Bezirkskonsistorium, aus allen Pfarrern des Bezirks und je 1 weltlichen Vertreter aus jeder Gemeinde, vom Presbyterium gewählt, so daß hier die weltlichen um 7 Stimmen überwiegen. Das Bezirkskonsistorium führt das Kirchenregiment, die Bezirkskirchenversammlung hat das Statutarrecht für den Bezirk, das Recht, Anträge auf Änderung und Einführung neuer Gesetze zu stellen, die Vorlagen der Landeskirchenversammlung zu begutachten.

An der Spitze der Gesamtkirche steht das Landeskonsistorium und die Landeskirchenversammlung. Zum Landeskonsistorium gehören 14 Mitglieder, je 7 geistliche und weltliche, unter dem Vorsitz des Bischofs, in seiner Verhinderung des Landeskirchenkurators; dann die 10 Dechanten und Bezirkskuratoren, je 1 geistlicher und weltlicher Vertreter aus jedem Bezirk und 9 Direktoren der Gymnasien und Seminarien, zusammen 63 Mitgliedern. Sie ist Organ des obersten Kirchenregiments, dann der obersten Gesetzgebung. Als solche beschließt sie über Änderung und Fortbildung der Kirchenverfassung, gibt Gesetze, entscheidet über Kirchenlehre, Ritus, Liturgie, Agende und Festtage und Angelegenheiten, die die öffentliche Stellung der Kirche im Staat betreffen. Die Landeskirchenversammlung wählt das Landeskonsistorium auf 4 Jahre, den Bischof auf Lebenszeit aus den je 6 Kandidaten jedes Bezirks, die wieder aus den je 3 Kandidaten jedes Presbyteriums von der Bezirksversammlung gewählt werden. Die Pfarrer werden von den Gemeinden gewählt, in den über 2500 Seelen zählenden Gemeinden von der Gemeindevertretung. Die Disziplinargerichtsbarkeit übt das Bezirks- und Landeskonsistorium aus. Jedes Gesetz tritt in Geltung nach dem Beschluß der Landeskirchenversammlung, eine Appellation von kirchlichen Behörden an nichtkirchliche ist ausgeschlossen.

Zu jeder Kirchengemeinde gehört grundsätzlich die Schule. Die Lehramtskandidaten sind zugleich Pfarramtskandidaten, doch sind in letzter Zeit Pfarramtskandidaten geschaffen worden, die nicht zugleich Schulamtskandidaten sind. Sitz des Bischofs und Landeskonsistoriums ist seit 1867 Hermannstadt.

Die Kirche ist eine rechte Diasporakirche, kaum eine Gemeinde, in der nicht neben der evangelischen Gemeinde eine griechische besteht, oft auch eine katholische, hin und wieder eine reformierte. Die Leistungen für Kirche und Schule sind sehr große, in den Jahren 1907—10 für kirchliche Bauten 2,7 Millionen Kronen, für Armen-, Waisen- und Krankenpflege ½ Million, für Schulzwecke über 1 Million, an Geschenken und frommen Stiftungen kamen ein 1,2 Million. Die Erhaltung der Kirche und Schule ist nur möglich, indem die größten sächsischen Geldinstitute die größten Teile ihres Reingewinns für diese Zwecke widmen, dann durch die Dotation der sächsischen Nationsuniversität für Schulzwecke (jährlich jetzt 368 600 Kronen), sowie durch die Staatsunterstützung (s. oben). Die evangelische Kirche zählt 225 427 Seelen (darunter 1000 evangelische Zigeuner), — im Jahre 1765 124 848 Seelen — in 245 Gemeinden (dazu 12 Filialen und 25 Diasporagemeinden), die kleinste 100 Seelen zählend, die größte fast 13 000. Ungetaufte und Unkonfirmierte gibt es nicht, Unterlassung der kirchlichen Trauung ist eine Seltenheit. Schulpflichtige Kinder zählte man 1910 35 139, schulbesuchende 36 435. Die obligatorische Fortbildungsschule für Burschen und Mädchen (15—19 Jahre alt) besuchten rund 8000. Die Kirche erhält 5 vollständige Gymnasien, 2 Untergymnasien, 2 Unter- und 1 Oberrealschule, 1 Bildungsanstalt für Lehrer und 1 für Lehrerinnen, 261 Volksschulen, 19 höhere Volks- und Bürgerschulen mit 120 akademischen Lehrern, 782 Lehrern (darunter 75 Lehrerinnen) und 342 Geistlichen.

Im Jahr 1886 schieden 9 evangelisch-magyarische Gemeinden aus der evangelischen Landeskirche S.s aus und schlossen sich dem Theißdistrikt der ungarisch-evangelischen Kirche an unter dem Vorwand nationaler Bedrückung, die niemals vorgekommen war. Die Akten hierüber sind gedruckt in den „Verhandlungen der 9. Landeskirchenversammlung 1877", Anhang C., der 10. (1880) S. 330, der 13. (1887) S. 37 und damit im Zusammenhang: Aktenstücke betr. die beanspruchte Ausdehnung des Wirkungskreises der ungarländischen evangelischen Kirchendistrikte A. B. auf das Gebiet der evangelischen Landeskirche A. B. in den siebenbürgischen Landesteilen Ungarns, Hermannstadt 1902.

3. Die römisch-katholische Kirche. — Szeredai: Series antiquorum et recentiorum episcoporum Transsilvaniae. Albae Carolinae, 1790. Statuta almae dioecesis Transs. anno 1822 die 17 apr. in synodo dioec. publicata et ... approbata, Claudiopoli 1822. Fr. Müller, Materialien zur Kirchengesch. Sieb.s u. Ung. im 17. Jahrh. im Arch. des Ver. f. sieb. Landeskunde 19. Meltzl Hermann, Das alte u. neue Kronstadt 2 Bde, Hermannstadt 1883. Protokolle der verschiedenen Statussitzungen. J. H. Schwicker, Die Katholikenautonomie in Ungarn, Pest 1870.

Von einer organisierten katholischen Kirche in S. kann man erst seit der Zeit des Königs Ladislaus 1077—1095 reden, der das Bistum in Weißenburg gründete. Das Land war zuerst in 2 Diözesen geteilt — die Weißenburger und Milkover —, diese selbst in Archidiakonatssprengel, die aber bald durch die „exempten Ecclesien" der sächsischen Kapitel und die Gründung der Hermannstädter Propstei (1190) durchbrochen waren. Als das Milkover Bistum, im 13. Jahrhundert zerstört, sich nicht mehr recht erholte, gehörte S. zum Weißenburger Bistum, das unter dem Erzbistum Kalocsa stand (und steht). Nur die Hermannstädter Propstei

und nach deren Aufhören (1424) die zu ihr gehörigen sächsischen Kapitel Hermannstadt, Leschkirch und Schenk standen wie das Burzenland unter dem Erzbischof von Gran. Die Reformation entzog der katholischen Kirche hier den Boden unter den Füßen, besonders seit 1556 das Weißenburger Bistum aufgehoben wurde. Verschiedene Versuche im 16. und 17. Jahrhundert, ihn wieder zu gewinnen, schlugen fehl, bis nach dem Übergang S.s unter das Haus Habsburg (1691) sofort die Gegenreformation erfolgreich aufgenommen wurde, besonders seit 1715 das Bistum in Weißenburg (seit Karl III., 1711—1740, Karlsburg genannt), neu errichtet und aus Landesmitteln reich dotiert wurde. Mit Hilfe der kommandierenden Generäle gelang es, in allen Städten mit List und Gewalt den Evangelischen Kirchen oder Plätze dafür abzunehmen und kleinere Gemeinden zusammenzubringen. Da ein Teil des ungarischen Adels und der Sekler katholisch geblieben war, wurde die Kirche, gestützt von oben, bald die einflußreichste, ihr Bischof als Gubernialrat maßgebend. Von der katholischen Kirche in Ungarn aber unterschied sich die katholische in S. dadurch, daß sie hier nicht wie in Ungarn die herrschende war, sondern nur eine der rezipierten, und daß auch ihr auf Grund der Approbaten Autonomie zukam. Als deren Ausfluß nahmen schon im 18. Jahrhundert auch Weltliche Einfluß auf das Kirchenregiment, indem sich die sog. „Katholische Kommission" — unter dem Vorsitz des Bischofs die katholischen Mitglieder des Guberniums — als oberste Kirchenbehörde konstituierten (1755), zunächst ohne legale Berechtigung, bis Maria Theresia ihr 1775 auch politischen Einfluß gewährte, doch dem Gubernium unterordnete (1777). Sie hat bis 1848 die katholischen Angelegenheiten geleitet. Anschließend an einen Versuch aus dem Jahre 1848, eine katholische Ständeversammlung zusammenzubringen, trat im Februar 1868 die konstituierende Versammlung der katholischen Kirche in Karlsburg zusammen und beschloß das Organisationsstatut, das heute noch in Geltung steht (genehmigt vom Kultusminister 16. Juni 1873).

Darnach gliedert sich die katholische Kirche in S. in Lokalgemeinde, Dekanat, Diözese. In der Lokalgemeinde bilden sämtliche männlichen selbständigen Mitglieder die Gemeindeversammlung, die über das Vermögen verfügt, die Vertreter in die Dekanatsversammlungen wählt und ebenso den Gemeindekirchenrat, der nach der Seelenzahl der Gemeinde aus 6 bis 12 Mitgliedern (auf 3 Jahre) besteht und das Vermögen und die Stiftungen verwaltet und über die Schulen wacht. Der Oberkurator wird lebenslänglich gewählt.

Die Dekanatsversammlung besteht aus den Geistlichen und Meßpriestern des Bezirks, den Vertretern der Mittelschulen und des Seminars, aus den weltlichen höchsten Beamten des Bezirks, sofern sie katholisch sind, den Patronen, die eine Kirche erhalten, den Bezirkskuratoren und den Vertretern der Gemeinden, die für je 1000 Mitglieder einen Vertreter wählen. Ihre Agenden: Vermögensverwaltung, Schulkontrolle, Wahl des Bezirkskurators, der vom bischöflichen Konsistorium bestätigt werden muß, Wahl der Vertreter in die Statusversammlung, wobei die weltlichen und geistlichen Vertreter je von ihren Standesgenossen gewählt werden. Die Statusversammlung vertritt die Diözese. Sie besteht aus Geistlichen und Weltlichen, seltsam zusammengesetzt, so gehören sämtliche weltliche Staatsoberbeamte zu ihr, unter dem Vorsitz des Bischofs. Sie setzt im Einverständnis mit dem Bischof fest: das Budget, absolviert die Rechnungen, überwacht das Unterrichtswesen, vertritt die Kirche im Verhältnis zum Staat, entscheidet in Patronatsstreitigkeiten, wählt den Direktionsrat. Dieser, die ständige Verwaltungsbehörde der Diözese, besteht — auf 6 Jahre gewählt, jedes 3. Jahr scheidet die Hälfte aus — aus 1 weltlichen Präsidenten, 12 geistlichen und weltlichen Mitgliedern, 12 Ersatzmännern und einigen Referenten. Der Bischof hat das Recht, an allen Sitzungen teilzunehmen, er muß von jedem Gegenstand vor dessen Erledigung unterrichtet werden. Rekurse gegen Verfügungen des Bischofs darf der Direktionsrat nicht annehmen.

Die Diözese zerfällt in 16 Dekanate, der Franziskanerorden ist an 25 Orten ansässig, die Minoriten an 4, Piaristen an 3, die Mechitaristen (armenisch) in Elisabethstadt, Ursulinerinnen in Hermannstadt, barmherzige Schwestern an 4 Orten, Franziskanerinnen an 9 Orten. Von höheren Lehranstalten erhält die Kirche: 2 Seminare, dann 10 Gymnasien, 2 Präparandien. Die Seelenzahl betrug 1903 — der Schematismus erscheint nur alle 10 Jahre — 333749 Seelen, sie verteilten sich auf 229 Parochien mit 398 Klerikern, von diesen 4 des armenischen Ritus (s. hier unter 7), nach dem Patronat: unter dem Ärar 28, Gemeinden mit Präsentationsrecht 42, ohne dieses 28, keine Patrone haben 103, wo der Bischof den Pfarrer ernennt. Es gab 1903 240 katholische Volksschulen.

Den Bischof ernennt der apost. König von Ungarn.

4. Die unitarische Kirche. — Unitariorum sive Socin. rei sacrae constitutio in magno principatu Transs., Wien 1795. Bod, Hist. Hung. eccles. II S. 301. Benkö, J., Transsilvania II S. 221. G. D. Teutsch, Franz Davidis in der AdB. Jakob Elek, David Fer. emléke (Andenken

an Fr. D.), Budapest 1879. Boros, G.: Az unit. vallás Dávid Fer. korában és azután (Der unit. Glaube zur Zeit F. D. u. nachher). Dr. Simo J., Unit. egyház története (Gesch. der unit. Kirche), Torda 1898. Die Gesetze der unit. Kirche sind erschienen Klausenburg 1905.

Ein Teil der reformierten Kirche wandte sich schon im 16. Jahrhundert dem Unitarianismus zu, und die unitarische Kirche erhielt 1568 und 1571 landtägliche Anerkennung, war aber trotzdem vielen Anfeindungen und Verfolgungen ausgesetzt und der reformierten Kirche vielfach unterworfen, deren Verfassung Vorbild für die eigene Verfassung war; charakteristisch war der überwiegende Einfluß der Weltlichen. Nach der Union Siebenbürgens mit Ungarn wurde die siebenbürgische unitarische Kirche auch über Ungarn ausgedehnt, so daß jetzt sämtliche unitarische Gemeinden in den Ländern der ungarischen Krone diese Kirche bilden.

Die Ortsgemeinde verwaltet ihre Angelegenheiten durch die Kirchengemeindevertretung, die aus Beamten der Kirche und allen großjährigen Männern besteht. Bei Wahlen haben die Witwen und selbständigen Frauen das Wahlrecht. Sie wählt die Beamten und entscheidet über Vermögensfragen, wählt auf 3 Jahre das Presbyterium. Dieses, aus 3—24 Mitgliedern bestehend und den Mitgliedern des Oberkirchenrats, die aber in Budapest, Klausenburg, Thorda und Kereßtur fortfallen, ist Verwaltungs- und Exekutivbehörde, wählt den Schulstuhl und überwacht das kirchliche Leben.

Die Kirche zerfällt in 9 Bezirke. Den Bezirk leitet der Dechant, dem 3 Kommissionen zur Seite stehen: die Visitations-, Disziplinar- und Unterrichtskommission. Den Bezirk vertritt die Bezirksgeneralversammlung.

Die Bezirksgeneralversammlung besteht aus dem Dechanten, den Inspektoren und Beamten des Bezirks, den Geistlichen und Lehrern, Vertretern der Mittel- und Hochschulen, je einem Vertreter jeder Gemeinde. Sie tritt jährlich an einem andern Ort einmal zusammen und sorgt für Kirche und Schule und Waisen und wählt die genannten Kommissionen.

Die Gesamtkirche wird vertreten durch den Vertretersenat, der auf 6 Jahre von dem Oberkirchenrat gewählt wird und außer dem Bischof und den Oberkuratoren besteht: aus den Beamten der Kirche, Vertretern der theologischen Anstalt und der Gymnasien, dann 27 Mitgliedern, davon wenigstens 9 in Klausenburg wohnhaft. Vorsitzender der Bischof und der Oberkurator. Dieser Senat hat das Kirchenregiment in der Hand mit 5 verschiedenen Kommissionen. Die Gesamtvertretung ist der Oberkirchenrat, der unter dem gleichen Vorsitz wie der Vertretersenat besteht: aus den Dechanten und Kuratoren, den Beamten, den o. Professoren der Mittel- und Hochschulen, aus 220 Kirchenräten (176 weltlichen und 44 geistlichen), alle auf Lebenszeit gewählt (vom Oberkirchenrat), endlich aus 28 Vertretern der Bezirke und einem geistlichen und weltlichen Vertreter von Klausenburg, Thorda und Budapest. Dieser Körperschaft steht zu die Gesetzgebung, auch über Liturgie und Feiertage, Organisation der Schulen, Wahl der Geistlichen usw. Der Oberkirchenrat tritt jährlich einmal in Klausenburg zusammen, jedes 4. Jahr als Synodaloberrat an wechselnden Orten. Er wählt den Bischof und die Oberkuratoren. Die Ordination der Geistlichen soll in der Regel vor dem Synodaloberrat geschehen.

Die Kirche nennt sich: die ungarländisch-unitarische Kirche, von den 9 Bezirken sind 8 in Siebenbürgen, in Ungarn 1, der einzelne besteht aus 3—30 Gemeinden. Sie zählt 119 Muttergemeinden und 52 Tochtergemeinden mit 77 709 Seelen (1910) und 115 Seelsorgern; sie hat 35 konfessionelle Schulen, 18 Gemeinde- und 74 Staatsschulen; dann 1 Pfarrseminar (theologische Anstalt) und 4 Gymnasien. Die Staatsunterstützung betrug 1911 alles zusammen weit über ½ Millionen Kronen.

5. Die griechisch-orientalische Kirche. — Literatur über beide griech. Kirchen (s. hier 6). Die in rum. Sprache erschienene Literatur s. in Encyclopedia Romana v. C. Diakonovich, Hermannstadt, Krafft 1899 unter den Artikeln Ortodoxa orientala u. Greco-catholica. T. Cipariu: Acta et fragmenta hist. ecclesiastica, Blasendorf 1855. J. Hintz, Gesch. des Bistums der griech. nichtunierten Glaubensgenossen in S., Hermannstadt 1850. A. Schaguna, Gesch. des sieb. griech.-orient. Bistums, Hermannstadt 1864. J. C. Eder, Supplex libellus Valach. Transs. . . . Claudiopoli 1791. J. Trausch, Bemerkungen über die vom griech. nichtunierten Bischof den Ständen 1837 unterlegte Bittschrift, Kronstadt 1844. J. C. Schuller, Beleuchtung der Klageschrift gegen die sächs. Nation, welche die walach. Bischöfe 1841/43 überreicht haben. Hermannstadt 1844. Die griech.-orient.-rum. Kirche in Ungarn u. Siebenb. in: Rumänische Revue, 7. Jahrg. Wien 1891, X. Heft S. 525. Die Verfassung der griech.-orient.-rumän. Kirche in Ung. u. Siebenbürgen von Dr. H. Puskariu in Vering: Arch. f. kath. Kirchenrecht 25. Bd S. 235. Dort 43. Bd S. 109 auch die Instruktion für die Epitropen (1852). J. Lupas, Die griech.-orient. Kirche u. die Glaubensunion im Verlauf des 18. Jahrh. (magyarisch), Budapest 1904.

Mit den aus den Donauländern seit dem 12. Jahrhundert nach S. einwandernden Ru-

mänen kam die griechisch-orientalische Kirche auch nach S. Sie war hier, da die Rumänen politisch rechtlos waren, bloß geduldet, hatte aber schon im 16. Jahrhundert Bischöfe. In der Reformationszeit versuchten die reformierte und evangelische Kirche erfolglos die griechischen Bekenner zu gewinnen. Doch gelang es der reformierten Kirche, die griechische Kirche der Oberaufsicht der reformierten Kirche zu unterwerfen. Erst 1692 ist von einer jährlich abzuhaltenden Generalsynode und einem Konsistorium die Rede. Nach dem schweren Unglück, das die Kirche durch Übertritt eines Teils zur griechisch-unierten Kirche (s. folgenden Abschnitt) damals traf, und nach ihren Verfolgungen im 18. Jahrhundert bestimmte Josef II. 1783 Hermannstadt zum Bischofssitz, doch brachte auch der Landtag von 1790 noch keine Befreiung. Kaiser Franz gestattete der Kirche, für den Bischof einen Ternavorschlag zu machen, der Bischof aber sollte unter dem Metropoliten von Karlowitz stehen. Dem großen Kampf um Freiheit und Selbständigkeit der Kirche im 19. Jahrhundert kam der Kampf um die politische Freiheit zu Hilfe und auf Grund der Ergebnisse des Jahres 1848 gelang es der Klugheit des Bischofs Schaguna, unter Benützung der politischen Entwicklung, das Bistum zur „Metropolie der griechisch-orientalischen Rumänen S.s und Ungarns" zu erheben (24. Dezember 1864) und der Kirche eine Verfassung auf Grund der Autonomie zu geben. Der § 14 des 43. Gesetzartikels von 1868 gewährleistete sie auch dieser Kirche, deren „Kirchenkongreß" das „Organische Statut" beschloß, das 28. Mai 1869 die Königl. Sanktion erhielt.

Darnach gliedert sich diese Kirche in 4 Stufen: Gemeinde, Protopresbyteriat, Eparchie, Metropolie. Die Verwaltungs- und Vertretungsbehörden sind in der Gemeinde: die Pfarrsynode, bestehend aus allen selbständigen männlichen Gemeindegliedern unter dem Vorsitz des Pfarrers, wählt Pfarrer und Lehrer, verfügt über das Vermögen. Der Pfarrausschuß, bestehend aus 10—30 Mitgliedern, von der Pfarrsynode gewählt, unter selbstgewähltem Vorsitzer, ist die eigentliche Verwaltungsbehörde mit dem Recht der Verhängung kleinerer Kirchenstrafen. Die Epitropen sind die Vermögensverwalter, die Schulepitropie beaufsichtigt die Schulen.

Mehrere Gemeinden zusammen bilden ein Protopresbyteriat, an seiner Spitze der Pr.-Stuhl, aus 6 Geistlichen, dem Matrimonialdefensor und dem Schriftführer bestehend, unter dem Vorsitz eines Protopresbyters (Erzpriesters). Seine Kompetenz: Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Gemeinde und Priester, Prüfung der Pfarrerswahlen, Überwachung der Matrikelführung; erste Instanz für Disziplinarsachen. Die Protopresbyterialsynode mit 24 oder 36 Mitgliedern, zwei Drittel Laien, von den Pfarrsynoden gewählt, entscheidet die Angelegenheiten des Bezirks und wählt einen Ausschuß (6 oder 12 Mitglieder, zwei Drittel Laien), mit der gleichen Kompetenz für den Bezirk, wie der Pfarrausschuß in der Gemeinde.

Die Eparchie vereinigt mehrere Protopresbyteriate und Klöster unter dem Bischof. Er hat neben sich die Eparchialsynode, bestehend aus 60 Mitgliedern (20 Geistlichen) auf 3 Jahre gewählt, die Geistlichen von diesen, die Laien von den Laien, mit der Sorge für die Autonomie, Vermögenskontrolle, sie wählt den Bischof und das Eparchialkonsistorium. Dieses ist in 3 Senate geteilt, in den kirchlichen, Schul- und Epitropalsenat, der erste nur aus Geistlichen bestehend. Die 3 Senate treten für gewisse Zwecke zu gemeinsamen Sitzungen zusammen, so zur Vorbereitung des Kirchenkongresses.

In der Metropolie wird die Gesamtkirche zusammengefaßt, Vorsteher ist der Metropolit in Hermannstadt, neben ihm der Nationalkirchenkongreß (Metropolitansynode), das Metropolitankonsistorium und die bischöfliche Synode. Der Nationalkirchenkongreß besteht aus 90 Mitgliedern (30 Geistliche), ständisch gewählt, auf 3 Jahre. Der Kongreß sorgt für die Autonomie der Kirche, leitet die Kirchen-, Schul- und Stiftungsangelegenheiten, wählt das Metropolitankonsistorium und den Metropoliten, wobei 120 Mitglieder sind und die Suffraganbischöfe, die sonst zum Kongreß gehören, keine Stimme haben. Das Metropolitankonsistorium ist das höchste administrative und gerichtliche Organ, besteht unter dem Vorsitz des Metropoliten aus den Suffraganbischöfen und geistlichen und weltlichen Beisitzern, die wie oben in 3 Senate geteilt sind mit je 6 Mitgliedern im Schul- und Epitropalsenat.

Die bischöfliche Synode ist die Versammlung der Bischöfe unter dem Vorsitz des Metropoliten zur Entscheidung der spiritual-dogmatischen und symbolischen Fragen. Diese Fragen sind stets „im Sinn der positiven Kirchensatzungen zu lösen".

Die Amtssprache ist in allen Instanzen die rumänische.

Zur Wahrung der gemeinsamen Interessen ist eine gemeinschaftliche Synode der serbischen und rumänischen Metropolie vorgesehen, doch noch nie gehalten worden.

Die griechisch-orientalische Metropolie umfaßt (1910): 1. Die Hermannstädter Archidiözese mit 947 Parochien und 308 Filialen, 1057 Geistlichen und 828263 Seelen und 1161

Kirchen. 2. Das Karanschebescher Bistum mit 384 Parochien und 42 Filialen, 395 Geistlichen, 402 237 Seelen und 336 Kirchen. 3. Das Arader Bistum mit 397 Parochien, 128 Filialen und 410 Geistlichen, 401 517 Seelen und 341 Kirchen. 4. Das Großwardeiner Bistum mit 276 Parochien, 393 Filialen, 228 Geistlichen, 216,718 Seelen und 297 Kirchen. Demnach hat die ganze Metropolie in Ungarn und S. 1 848 745 Seelen, 2004 Parochien und 871 Filialen mit 2090 Geistlichen und 2135 Kirchen. Die Kirche erhält in S. 705 Schulen, in der ganzen Metropolie 1488 Schulen (gegen 1903 ein Rückgang von fast 400 Schulen) mit 1680 Lehrern und 96 Lehrerinnen mit einem Gehalt von 1½ Millionen Kronen.

6. Die griechisch-unierte (griech.-kath.) Kirche. — Literatur s. oben unter 5.

Die katholische Kirche betrachtete die griechische stets als beachtenswertes Bekehrungsobjekt. Es gelang ihr, nach Erwerbung S.s durch das Haus Habsburg, den griechischen Bischof Theophil zu bewegen, mit 12 Protopopen ein Unionsinstrument zu unterzeichnen (März 1697), und als dieser bald darauf starb, seinen Nachfolger Athanasius mit 51 Protopopen und 1475 Popen zu einer Union mit der katholischen Kirche zu bewegen, die folgende 4 Punkte enthielt: Anerkennung des Papstes, Austeilung des Abendmahls nur in einer Gestalt (ungesäuertes Brot), Annahme des Fegefeuers und der Lehre, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn ausgehe. Im übrigen behielten sie die Lehren der griechischen Kirche bei, auch die Priesterehe und die Ehescheidung. Die „Unierten" wurden zu vollberechtigten Bürgern erklärt, die neue Kirche unter die Kuratel Grans gestellt, ein „Theolog", den der Erzbischof von Gran schickte, war der unmittelbare Beaufsichtiger des unierten Bischofs, der von Weißenburg entfernt, erst nach Fogarasch, dann nach Blasendorf versetzt wurde (1728), doch führt das Bistum, seit 1853 Erzbistum, den Titel: de Alba-Julia-Fogarasch. Die mit Staatshilfe versuchte zwangsweise Gewinnung der ganzen griechischen Kirche für die Union mißlang trotz der bevorzugten Stellung der Unierten. Der Bischof blieb Suffragan von Gran, ihm zur Seite ein Domkapitel, mit dem Propst und 6 Domherren (Stiftung des Bischofs Bobb), daneben das bischöfliche Konsistorium. Nach der Erhebung zum Erzbistum gestaltete sich die Verfassung folgendermaßen: der König ernennt den Erzbischof aus 3 Kandidaten, die ihm von der Wahlversammlung — alle Erzpriester und 2 Priester aus jedem Erzsprengel — vorgeschlagen werden. Das Domkapitel besteht aus einem Generalvikar und 10 Domherren, 3 vom König ernannt. Das Konsistorium besteht aus dem Domkapitel und Mitgliedern, die der Erzbischof ernennt. Die Suffragandiözesen haben ihre eigenen Kapitel, die Bischöfe ernennt der König.

Die Blasendorfer Erzdiözese hat 1912: 704 Parochien und 675 Filialen mit 743 Geistlichen und 473 044 Seelen. Die Suffraganbischöfe und Diözesen sind: Großwardein (außerhalb S.s liegend) mit 168 Parochien und 554 Filialen, 189 Geistlichen und 217 891 Seelen, Szamosch-Ujvar mit 491 Parochien und 365 Filialen, 549 Geistlichen und 512 261 Seelen, Lugosch (fast ganz außerhalb S.s liegend) mit 163 Parochien und 254 Filialen, 167 Geistlichen und 97 466 Seelen.

Die griechisch-katholische Metropolie in Ungarn und S. zählt demnach 1526 Parochien, 1848 Filialen, 1648 Geistliche und 1 300 622 Seelen. Die Kirche erhält in S. 923 Schulen, in der ganzen Metropolie 1247.

Im Jahre 1912 ist es gelungen, ein magyarisches griechisch-uniertes Bistum in Ungarn (in Haydudorog) auszuscheiden, gegen den Willen des Erzbistums, darunter auch einige Gemeinden aus S., vom Staat reich dotiert.

Die römisch-katholische und griechisch-unierte Kirche gelten nicht als verschiedene Kirchen, sondern nur als verschiedene Riten, aus denen der Übertritt ineinander, nach dem päpstlichen Dekret vom 12. März 1759, mit Berufung auf die Enzyklika Benedikt XIV.: Allatae sunt, verboten ist.

7. Die armenisch-katholische Kirche. — Benkö, Transsilvania I S. 484. Iliae A.: Ortus et progressus variarum in Dacia gentium ac relig. cum principibus ejusdem, Claudiopoli 1730. Ch. Lukacsi: Hist. Armenorum in Transs., Viennae 1859. Die magyar. Literatur s. bei Fr. Teutsch, Die kirchl. Verhältnisse Siebenbürgens.

Über die allgemeine Geschichte der Armenier s. Bd II S. 63 ff.

Armenier kamen nach S. 1672, ausgestattet mit Handelsprivilegien, mit ihnen ihr Bischof Menna aus der Moldau, der 1686 zum Katholizismus bekehrt wurde, und dessen Nachfolger Orendius in Bistritz residierte. Nach seinem Tod nahm, nach Neuerrichtung des katholischen Bistums, der neue katholische Bischof Martonffi sie unter seine Oberhoheit und setzte ihnen zwei Archidiakone vor. Das armenische Bistum, zu dem Karl III. 1726 seine Zustimmung gegeben, ist nie ins Leben getreten. Die kaum ein halb Dutzend Gemeinden waren auch untereinander gespalten und heute gibt es bloß 4 katholische Gemeinden des armenischen Ritus (Sz. Ujvar, Elisabethstadt, Gy. S. Miklos u. Szepviz), wobei nur in den

beiden ersten Gemeinden die Seelenzahl getrennt von den Katholiken ausgewiesen wird. Im Jahr 1857 zählte man im ganzen Land 5991 Seelen, 1880 3223, 1890 2702. Die „Kirche" hat im wesentlichen die katholischen Einrichtungen, nur gebraucht sie auch die altarmenische Sprache und ihre Gesänge werden von 2 Lärminstrumenten begleitet (Chesioz und Dzindzcha). Auch diese paar Seelen haben nicht übel Lust nach einem eigenen Bistum. In Elisabethstadt ist der armenische Mechitaristenorden tätig.

Das Verhältnis all der Kirchen in S. ist im großen und ganzen ein friedliches. Den Übertritt regeln die Staatsgesetze folgendermaßen: übertreten kann derjenige, der das 18. Lebensjahr erfüllt hat, Frauen nach ihrer Verehelichung, auch wenn sie jünger sind. Wer überzutreten wünscht, hat diese Absicht, mit 2 Zeugen, vor dem Seelsorger seiner eigenen Kirche zu erklären und nach 14 Tagen, doch vor Ablauf von 30 Tagen, sie zu wiederholen. Hierüber hat der Seelsorger ein Zeugnis auszustellen. Verweigert er das, so stellen die Zeugen das Zeugnis aus. Auf Grund dieses Zeugnisses wird der Übertretende in die neue Kirche aufgenommen, wovon der ehemalige Geistliche von dem neuen zuständigen Geistlichen zu verständigen ist. Treten Eltern über, so folgen ihnen die Kinder bis zum 7. Lebensjahr. Wird eine gemischte Ehe durch den Übertritt eines Teils zu einer ungemischten, so können, mit Zustimmung der Vormundschaftsbehörde, auch jene Kinder, die 7 Jahre alt gewesen sind, mit übertreten (32. Gesetzartikel von 1894). **Fr. Teutsch.**

Siebenschläfer, die heiligen. — Die Texte verzeichnet Bibl. hagiogr. gr. [2] 225 n. 1593 bis 99, lat. I 348 n. 2313—19, or. 222 n. 1012—22. M. Huber, Beiträge z. Siebenschläferlegende des Mittelalters, Progr. Metten 1904/5; Roman. Forschungen 26, 1909, 462—583. H. Günter, Legendenstudien 1906, 71 erklärt die Heiligen für altgriechische Sagenhelden, bringt aber in „Die christl. Legende des Abendlandes" 1910, 105 ff. auch rabbinische und indische Parallelen. Die Namen werden in Gebeten um Heilung, besonders um gesunden Schlaf gebraucht, s. Vassiliev, Anecdota graeco-byz. I 1893, 328 f. Hier ist auch auf eine Analogie aus der jüdischen Geschichte angespielt: Abimelech schlief im Tempel Agrippas (!) 70 Jahre, damit er die Zerstörung Jerusalems nicht sähe (die Quelle hierfür ist mir unbekannt). F. W. Krummacher hat die Legende 1856 poetisch behandelt. M. Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Leipz. 1910. — Über eine sardinische Sage von den Neunschläfern s. E. Rohde, Kl. Schr. II. **v. Dobschütz.**

Siebenzahl. — Zu der Theorie vom spiritus septiformis und den septem dona spiritus sancti s. v. Dobschütz, Decretum Gelasianum 1912, 240 ff. C. F. Burney, Four and Seven as divine titles JthSt XII 1911, 118 will in dem seba' der Eigennamen einen Ersatz für einen Gottesnamen sehen. Bei den Griechen wären noch zu erwähnen die 7 Vokale und die 7 Grundfesten der Erde (Pradel, Griechische Gebete 45, 65). Über die 7 Lebensalter vgl. Byz. Z. XII 564 ff. Weitere Belege für die 7-Zahl: Act. Thomae 7; Clem. Hom. 17, 9; Cypr. test. I 20, ad Fortun. 11; Victorin (JthSt IX 43); — Joh. Philop., De aedif. mundi VII 14: Die 7-Zahl ist unteilbar (wie 3 und 5), aber nicht zu vervielfältigen bis 10!
S. 314 Z. 30 l. Phrase st. Prase. **v. Dobschütz.**

Sieffert, Friedrich, gest. 1911. — Skizze seines Lebens von Otto Ritschl in der Bonner Zeitung vom 24. Dezember 1911 Nr. 354. Nachruf von dem Unterzeichneten, Reformierte Kirch.-Ztg., 3. Dezember 1911 Nr. 49.

Anton Emil Friedrich Sieffert, neutestamentlicher Theologe und Systematiker, wurde am 24. Dezember 1843 in Königsberg als einziger Sohn des Professors, Konsistorialrats und reformierten Burgpredigers Friedrich Ludwig S. (RE. XVIII 317—320) geboren. Zu seinem Vater, dem er erst nach Ausbruch seines schweren Augenleidens und nach dem Verlust zweier blühender Töchter geschenkt wurde, muß er in besonders herzlichem Verhältnis gestanden haben. Er diente ihm als Schreiber, begleitete ihn auf Reisen und zu Besuchen hervorragender oder befreundeter Theologen. Dem Sohn zuliebe zog der Vater nach seiner Emeritierung aus seiner preußischen Heimat fern in den Westen nach Bonn, um dort in der innigsten Gemeinschaft mit ihm seine letzten Jahre zu verleben. Durch den Einfluß des Vaters wuchs Friedrich S. wie von selbst in die theologische Laufbahn hinein; unter der Leitung des Vaters vollzog sich seine innere und äußere Entwicklung. Seit dem Herbst 1861 studierte er drei Semester in Königsberg, darauf ein Jahr in Halle, ein Semester in Berlin und das letzte wieder in Königsberg. Zu Ostern 1865 bestand er in seiner Vaterstadt die erste theologische Prüfung mit „recht gut". Bei der Stellung des väterlichen Hauses, bei seinem lebhaften wissenschaftlichen Interesse, dazu von seinem verehrten Lehrer Is. Aug. Dorner

in Berlin ermutigt, wandte er sich dem akademischen Berufe zu. Am 22. Juli 1867 promovierte er in Königsberg mit einer umfangreichen Abhandlung über das Verhältnis Jesu zur messianischen Idee und habilitierte sich dort Michaelis desselben Jahres für NT. Charakteristisch für seine theologischen Anfänge sind die beiden Arbeiten, die er (außer einer lateinischen Dissertation über das Buch Henoch 1867) während seiner Privatdozenten-Tätigkeit in Königsberg veröffentlichte. Seine Habilitationsvorlesung erschien 1869 in den JdTh, S. 250—275 unter dem Titel: „Bemerkungen zum paulinischen Lehrbegriff, namentlich über das Verhältnis des Galaterbriefs zum Römerbrief." In dieser Abhandlung, in welcher er dreißig Jahre später Unreifes fand, deren Grundzug er aber doch festhielt (vgl. Theol. Studien zum 70. Geburtstag von B. Weiß, 1897, S. 332 ff.) stellt er sich als Schüler von Bernhard Weiß dar, von welchem er schon als Quartaner Unterricht empfangen, den er als Student noch in Königsberg gehört hatte. Wie jener will er ebenso im Unterschied von der orthodoxen dogmatischen Auffassung wie von der Tendenzkritik der Baurschen Schule die Gegensätze in den Paulinen als Entwicklungsstufen in einem lebensvollen Fortschritt der christlichen Erkenntnis des Apostels begreifen. Er möchte sogar innerhalb der vier Hauptbriefe, vom Galater- zum Römerbriefe, eine Entwicklung in bezug auf die paulinische Würdigung des Gesetzes erkennen; dort stehe das Interesse an der *ἐλευθερία*, hier an der *δικαιοσύνη θεοῦ* im Vordergrunde. Dem Verständnis des Galaterbriefes ist eine weitere, mehr populäre Schrift: „Galatien und seine ersten Christengemeinden" (ZhTh 1871 Heft 2) gewidmet. Ihre reichhaltigen Mitteilungen über die keltische Herkunft und die politische Geschichte der Galater verraten zugleich als Eigentümlichkeit des jungen Gelehrten den forschenden Fleiß, mit welchem er in seinen Stoff, mit den nächsten Notizen nicht zufrieden, sich möglichst allseitig einzuarbeiten liebte.

Als die letztgenannte Arbeit erschien, 1871, wurde er aus dem Osten in den Westen, an die Stätte versetzt, wo er seine hauptsächlichste Lebenswirksamkeit finden sollte. Er kam als Privatdozent und Inspektor des evangelisch-theologischen Stifts (Studenten-Konvikts) nach Bonn. Fremd waren ihm zunächst die dortigen Verhältnisse. O. Ritschl berichtet eine launige Geschichte, wie er, auf dem Bonner Bahnhof angelangt, das „Friedrich-Wilhelms-Stift" — nur diesen offiziellen Namen kannte er — gesucht, wie ihn der Kutscher zuerst vor ein Krankenheim, dann gar vor das katholische Konvikt geführt habe, bis ihn endlich der Inspektor des letzteren, Prof. Kaulen, zurechtwies. Doch machte S. das liebenswürdige und humorvolle Wesen, mit welchem er zumal unter seinen Studenten waltete, schnell am Rhein heimisch. Bald entfaltete er eine vielseitige Lehrtätigkeit: er las nicht nur über neutestamentliche, sondern auch über alttestamentliche und dogmengeschichtliche Gegenstände. 1873 wurde er zum außerordentlichen Professor befördert. An literarischen Arbeiten aus diesen Jahren haben wir zunächst — in Anknüpfung an den oben erwähnten Aufsatz über Galatien — nur einige Vorträge und Studien zur neutestamentlichen Zeitgeschichte zu verzeichnen, welche in dem „Beweis des Glaubens" erschienen. So 1872 der noch in Königsberg gehaltene Vortrag „Über die Bildung und Berufung des Apostels Paulus", 1873 „Christus und die Essäer", 1876 ein Vortrag in Osnabrück: „Die jüdische Synagoge zur Zeit Jesu." Aber dann nimmt S. in der eingehenden Studie: „Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus" (JdTh 1876 S. 371—440) einen wichtigen Punkt der neutestamentlichen Theologie in Angriff. Er kommt zu dem Resultat: „Über eine die menschliche Sündenschuld aufhebende, den Menschen mit Gott versöhnende Wirkung des Todes Christi haben wir nirgends eine deutliche ausdrückliche Angabe gefunden" (S. 430). Im 1. Petrusbrief sei vielmehr die ethische Betrachtung des Leidens Christi überwiegend, das zur Nachfolge verpflichte und durch Tilgung der Sündenmacht auch befähige. Zu diesem Gesamturteil wird vielleicht mancher ein Fragezeichen setzen. Man wird jedoch den gründlichen exegetischen Untersuchungen, auf die es sich stützt, die Anerkennung nicht versagen, daß sie mit eindringender Schärfe und unter sorgsamer Benutzung aller Textmomente sowie der früheren Auffassungen geführt sind. Es zeigt sich die in der exegetischen Schule von Bernhard Weiß gebildete Begabung des Verfassers für Einzeluntersuchung. Mit dem sorgsamen Eingehen auf alles einzelne steht jedoch bei S. ein Zug zur systematischen Betrachtung nicht im Widerspruch. Diese systematische Neigung war es wohl, welche ihn ungefähr zu gleicher Zeit zum erstenmal auf das reformationsgeschichtliche Gebiet führte, auf welchem er besondere Bedeutung gewinnen sollte. 1877 erschien in dem 3. Bde der „Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein", der wertvolle Aufsatz: „Der reformatorische Kirchenbegriff unter den Prinzipien des Protestantismus" (S. 26—65). Zunächst veranlaßt durch das Erscheinen von Ritschls Rechtfertigung und Versöhnung, greift die Arbeit in die Frage nach den Wesensmerkmalen, den sog. Prinzipien des

Protestantismus ein. S. hält nicht nur an der Rechtfertigung aus dem Glauben und der heiligen Schrift, wenn auch nicht nach dem Schema eines Material- und Formalprinzips, fest, sondern fügt diesen beiden als 3. Prinzip noch den reformatorischen Kirchenbegriff hinzu. Zuvor aber hat er in Anlehnung an Calvin als das Charakteristische in dem evangelischen Gedanken von der Kirche das Ineinander bezeichnet, wonach dieselbe sowohl als Heilsanstalt, wie als Heilsgemeinschaft, Genossenschaft anzusehen sei.

Insofern sich an diesem Punkte zum ersten Male eine gründlichere Kenntnis und eine sonderliche Wertschätzung Calvins seitens des Sohnes des reformierten Burgpredigers in Königsberg bekundete, war es auch innerlich begründet, daß er zu Michaelis 1878 als ordentlicher Professor der reformierten Theologie nach Erlangen berufen wurde. Hier wendeten sich naturgemäß seine Vorlesungen in erster Linie der Dogmatik und Ethik zu. Doch trat davon in seinen Veröffentlichungen vorläufig noch fast keinerlei Niederschlag zutage. Denn wenn er in der zweiten Auflage unserer von seinem Vorgänger Herzog begründeten Real-Encyklopädie als Mitarbeiter eintrat, so bezogen sich seine zahlreichen Artikel, von wenigen Ausnahmen wie Ethik, Gottlosigkeit, Kasuistik und einigen biographischen Artikeln abgesehen, in der Hauptsache auf Gegenstände der neutestamentlichen Zeitgeschichte. So ist es auch bei der dritten Ausgabe der Encyklopädie geblieben (vgl. das Verzeichnis in dem Registerband 1909, S. XXXII). Die umfassendsten und bedeutendsten Artikel sind die über den Antichristen, Ethik, Herodes, Jakobus, den Judasbrief, den Apostel Petrus und die Pharisäer und Sadduzäer. Sie bieten in jeder Beziehung das, was man in unserem Werke sucht, eine allseitige, gründliche Orientierung und zugleich ein ruhiges, unparteiisches und doch positiv aufbauendes Urteil. In Erlangen aber entstand vor allem das Hauptwerk S.s, die Neubearbeitung der Auslegung des Galaterbriefes in dem Meyerschen Kommentarwerk. Die 5. Auflage, 1870, war noch von Dr. Meyer selbst besorgt; mit der 6., 1880, trat S. ein. Er ist ebenso der Bearbeiter der 7. (1886), 8. (1894) und der 9. Ausgabe (1899). Schon 1880 schlug er dabei das auch von Bernhard Weiß gewählte Verfahren ein, den Text Meyers gewissermaßen als eigenes Geisteserzeugnis zu behandeln. Nur soviel blieb stehen, als mit S.s eigenen exegetischen Ansichten sich vereinte. Wo er von Meyers Auffassung, zumal unter dem Eindruck neuerer Veröffentlichungen, abwich, bot er ohne Rücksicht auf den früheren Autor und ohne das Alte von dem Neuen äußerlich zu sondern, einen selbständigen Text. So wurde nach und nach aus dem Buche Meyers ein neues Werk. 1880 ist noch der größte Teil des ehemaligen Textes erhalten; in der 7. Ausgabe, von welcher die 8. nur ein unveränderter Abdruck war, gewann die neue Fassung weiter an Umfang; in der 9. Ausgabe ist fast alles umgestaltet. Doch blieb insofern Meyers Ziel unverändert, als gerade die Aufgabe, eine möglichst vollständige Orientierung über den jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Forschung zu geben, die Umwandlungen hauptsächlich veranlaßte. Über den wissenschaftlichen Wert der Neubearbeitung S.s steht mir als Nicht-Neutestamentler kein Urteil zu. Indes habe ich einen längeren Abschnitt, nämlich die Auslegung der charakteristischen Stelle von Kap. 1, 11—2, 10, in den Ausgaben von 1870, 1880 und 1899 verglichen. Das Resultat war, daß S. zwar in manchen Einzelheiten der Meyerschen andere Deutungen vorzog, aber bei allem Fleiß, mit welchem an den viel verhandelten Punkten die neue Literatur herangezogen wurde, doch in der Gesamtauffassung, zumal in der Stellung zu den historisch-kritischen Fragen, sich von der Meyers nicht sonderlich entfernte. Die wichtigste Abweichung, die mir begegnete, betrifft die Auffassung der Satzkonstruktion in dem Verse Kap. 2, 6, welche in der 9. Ausgabe entgegen der früher von S. selbst geteilten Meinung nicht mehr als anakoluthisch angesehen wird. Steht es aber in den übrigen Teilen des Kommentars ähnlich, so sind wir zu dem Urteil berechtigt, daß die Arbeit S.s am Galaterkommentar bei aller Intensität, die ihr innewohnte, den Charakter einer organischen Fortbildung auf dem von Meyer gelegten Grunde an sich trägt. Demzufolge darf der Bearbeiter die allbekannten Vorzüge der Exegese Meyers auch für sich ansprechen. Jedenfalls beweisen die rasch sich folgenden Ausgaben, daß der Kommentar in der Gestalt, die ihm S. gegeben, viel benutzt worden ist und noch wird.

Die akademische Tätigkeit S.s in Erlangen stieg auf den Gipfel, als er im Jahre 1888 zum Prorektor gewählt wurde. Am 3. November trat er sein Amt an durch eine Rede „Über den sozialen Gegensatz im NT". Das Thema, höchst zeitgemäß am Beginn der evangelisch-sozialen Ära in der Kirche, ist gewählt, um nachzuweisen, daß in der Bibel wohl eine Fülle sittlicher Ideen für soziale Theorie und Praxis, aber keineswegs ein bestimmtes volkswirtschaftliches Programm enthalten sei. Das Rektoratsjahr brachte gewiß sonderlich viele Arbeit, da während desselben der Neubau des Erlanger Universitätsgebäudes sich zur Vollendung neigte. Doch sollte S. die von ihm vorbereitete Einweihungsfeier nicht mehr er-

leben, da er nämlich zu Ostern 1889 nach Bonn zurückgerufen wurde, und zwar als ordentlicher Professor der systematischen Theologie und Direktor des systematischen Seminars. Er erhielt die Stelle Benders, der in die philosophische Fakultät versetzt war. Infolgedessen kam S. von vornherein mit den Parteikämpfen in Berührung, welche bekanntlich in Bonn aufs heftigste entbrannten und das Gedeihen der Fakultät nicht wenig schädigten. Doch gerade in diesen schweren Zeiten ist S. der Fakultät durch seine Besonnenheit und friedfertige Gesinnung zu besonderem Segen geworden. Die 22 Jahre, die ihm noch in Bonn vergönnt waren, führten ihn nunmehr auf die Höhe seiner amtlichen Wirksamkeit. Außer den nächsten Berufspflichten fielen ihm eine Reihe anderer Aufgaben zu: während einiger Jahre war er in Münster, von 1894 an in Koblenz ständiger Examinator bei den theologischen Prüfungen. Seit 1896 ordentliches Mitglied des rheinischen Konsistoriums, hat er späterhin sogar ein regelmäßiges Dezernat in dieser Behörde übernommen. Außerdem war er im Vorstande des Comeniusseminars in Bonn, ferner des rheinischen Provinzialausschusses für innere Mission, zuletzt noch einige Jahre Vorsitzender des wissenschaftlichen Predigervereins der Rheinprovinz. Mit besonderer Vorliebe und aufopfernder Treue stellte er ich in den Dienst des Waisenhauses Godesheim bei Godesberg, dem er jahrelang als Vorsitzender seines Vorstandes diente. An der Universität wurde er schon 1899 wiederum zum Rektor erkoren.

Über so mannigfacher Tätigkeit gelangte S. nach der 9. Ausgabe des Galater-Kommentars nicht mehr zu einer größeren literarischen Arbeit. Doch bezeugen eine ganze Reihe kleinerer Veröffentlichungen, wie lebhaft er seine Studien fortsetzte und vertiefte. Auf neutestamentlichem Gebiete lieferte er 1897 einen Beitrag zu den Studien, welche Bernhard Weiß zu seinem 70. Geburtstag gewidmet wurden, unter dem Titel „Die Entwicklungslinie der paulinischen Gesetzeslehre nach den 4 Hauptbriefen des Apostels" (S. 332—357). Er knüpfte hier aufs neue an seine oben erwähnte Königsberger Habilitationsvorlesung an und wiederholte seine Überzeugung von einer prinzipiell abweichenden Linie in der Gesetzeslehre des Galater- und Römerbriefes. Doch schränkte er sie gegenüber den Übertreibungen, die er bei Clemen (u. a. in dessen Chronologie der Paulusbriefe 1893) zu finden glaubte, insofern ein, als aus jenem Verhältnis nichts für eine chronologische Orientierung des Römer- und Galaterbriefes entnommen werden könne. Einen ähnlichen Gegenstand und mit einem ähnlichen Resultat wie die Erlanger behandelte die Bonner Rektoratsrede: „Das Recht im NT" (1900). Wie sehr S.s ganze Aufmerksamkeit den biblischen Fragen, zumal der neutestamentlichen Zeitgeschichte, zugewandt blieb, zeigt das erst 1908 erschienene Heft der „Biblischen Zeit- und Streitfragen" (IV. Serie 3. Heft): „Die Heidenbekehrung im AT und im Judentum". Die Schrift (48 Seiten) gibt eine Übersicht über die einschlägigen Fragen und stellt vorzüglich ins Licht, wie gut der Verfasser auch in der alttestamentlichen Forschung bewandert war.

Zahlreicher jedoch als die biblischen wurden in Bonn die Arbeiten zur systematischen Theologie, allerdings ebenfalls nur Gelegenheitsschriften, die Vorträgen und sonstigen Anlässen ihre Entstehung verdankten. So „Krieg und Christentum", Deutsch-evang. Blätter 1904, „Das sittlich Erlaubte im Christentum", Halte was du hast 1904. Besonders bedeutsam sind zwei verwandte Abhandlungen mehr populären Charakters. Die erste ging aus einem Lehrkursus für evangelische Volksschullehrer 1903 hervor und wurde zuerst in den „Deutschen Blättern für erziehenden Unterricht", dann in dem damit in Verbindung stehenden „Pädagogischen Magazin", als Broschüre unter dem Titel: „Offenbarung und h. Schrift" (Langensalza 1905, 106 S.) veröffentlicht. Es ist bedauerlich, daß diese Arbeit wohl infolge des Ortes, wo sie erschien, in theologischen und kirchlichen Kreisen zu wenig Beachtung fand. Denn sie bietet zweifellos eine Förderung in dem brennenden Problem, dem sie gewidmet ist. Nach Ablehnung der alten Inspirationslehre und einer beschränkten Anerkennung der außerbiblischen Offenbarung lehrt S. die Offenbarung in der Schrift als eine Entwicklung menschlich-geschichtlichen Aufstiegs unter Leitung der göttlichen Heilspädagogik, gipfelnd in der vollendeten Selbstbekundung Gottes in Christo, verstehen. Die Autorität der Schrift besteht nicht allein darin, daß sie fort und fort persönliches Heilsleben wirkt und für alle kirchlichen Fragen und Bedürfnisse die stets ausreichende Richtschnur bietet, sondern vor allem stellt sie, zwar nicht die Urkunde, aber (im Sinne vom 1. Ko 13, 12) ein „Spiegelbild" der gottgewirkten Offenbarungsgeschichte dar. Mit diesem Resultat meint S. selbst nicht alle hierhin gehörigen Fragen zu lösen; er berührt z. B. gar nicht den sog. „realen Biblizismus". Aber seine Schrift ist reich an bedeutsamen Gedanken, tief und klar in ihren leitenden Ideen, modern in ihrer Anerkennung des Berechtigten in jeder Art von Bibelforschung und genügt doch den Ansprüchen, welche der evang. Glaube an die dogmatische Betrachtung der Bibel stellen muß. Einen ähnlichen Wert hätten, wie uns scheint, die Aufsätze empfangen können, welche,

vorbereitet durch einen populären Vortrag „Die neue Moral" (M.-Gladbach 1906), ebenfalls in den „Deutschen Blättern für Erziehung und Unterricht" 1910/11 Nr. 31 ff. über „Sittliche Grundfragen in geschichtlicher und christlicher Beleuchtung" zu erscheinen anfingen. Leider wurden dieselben mit Nr. 36 jener Zeitschrift abgebrochen und blieben infolgedessen unvollendet.

Stets pflegte S. seine systematische Lehrdarstellung nicht bloß biblisch, sondern auch geschichtlich sorgsam zu unterbauen. In seinen dogmengeschichtlichen Studien aber gewann, wofür wir die Anfänge schon vor seiner Erlanger Zeit bemerkten, mehr und mehr Calvin eine beherrschende Stellung. Davon zeugt schon in ihrer Art die aus einem theol. Ferienkurs in Bonn hervorgegangene wertvolle Abhandlung: „Die neuesten theol. Forschungen über Buße und Glaube", Halte was du hast 1896. Eine Reihe anderer Zeugnisse treten hinzu. Sehr häufig hielt S. in seinem Seminar Übungen über die Institutio. Doch war er auch in den sonstigen Werken des Genfer Meisters wie kaum ein anderer deutscher Theologe zu Hause. Immer wieder stellte er Themata für Arbeiten aus Calvins Leben und Theologie, und aus seiner Schule gingen eine ganze Reihe trefflicher Lizentiatendissertationen über den Reformator und seine Zeitgenossen hervor, wie deren mehrere in den „Elberfelder Calvinstudien" (herausg. von Bohatec 1909) vereinigt sind. In dem Jubiläumsjahr hielt er eine der besten unter den zahlreichen Festreden: „J. Calvins religiöse Entwicklung und sittliche Grundrichtung", in der besonders die Probleme der Bekehrung Calvins sowie seiner Stellung zu dem Wirtschaftsleben und der allgemeinen Kultur in beachtenswerter Weise behandelt sind. Auch trat er noch kurz vor seinem Tode lebhaft für die Förderung des Reformationsdenkmals in Genf ein. Diese oft betätigte Vorliebe für Calvin gibt uns das Recht, wenn wir am Schluß unserer Übersicht über sein Lebenswerk nach einem zusammenfassenden Ausdruck für seine theologische Gesamthaltung suchen, ihn unter die wenigen Theologen reformierter Richtung in Deutschland einzureihen. Im übrigen war er kein Mann, der große neue Bahnen einschlug und viele als Wegweiser mit fortriß. Aber dafür war er ein sorgsamer Beobachter, ein stiller Denker, der niemals zu einer Sache das Wort nahm, ohne sich allseitig orientiert zu haben, der alle irgendwie begründeten Meinungen auf sich wirken ließ und ihren positiven Gehalt sich anzueignen wußte. Mehr noch als seine Schriften beweisen, war er belesen, ja auf vielen entlegenen Gebieten ein wirklich gelehrter Mann. Davon habe ich nicht nur als Schüler in seinen seminaristischen Übungen, sondern auch später bei gelegentlichem Zusammensein überraschende Beweise empfangen. Das Viele aber wurde bei ihm nicht zum Feind der Bestimmtheit in dem einen Notwendigen; jedenfalls wurzelte seine Entscheidung theologischer Fragen stets in dem Fundament der biblischen und reformatorischen Wahrheit.

S.s persönlichen Charakter zeichnete bei aller inneren Festigkeit, ja Nüchternheit, eine ungemeine Liebenswürdigkeit und selbstlose Güte aus. Seinen Schülern gegenüber war er stets zu freundlicher Anerkennung und hilfreicher Förderung bereit. Sein Umgang erfreute und erfrischte zugleich durch einen feinen, nie verletzenden Humor. Alle Gehässigkeit, die das Parteileben so leicht vergiftet, war ihm im Innersten zuwider. Freilich auch er wurde von solcher Gehässigkeit nicht ganz verschont. Dennoch traf es zu, wenn sein Schwiegersohn Hans von Nasse in seiner Leichenrede hervorhob: „Er hatte wohl Gegner, aber keine persönlichen Feinde". Sein ganzes Glück fand er in der 1878 geschlossenen, 33 jährigen Ehe mit seiner Gattin Auguste, geb. Eggeling. Sechs Kinder wuchsen in seinem Hause heran, von denen drei Töchter mit rheinischen Pfarrern verheiratet sind. In diesem großen Familienkreise waltete Vater S. in herzlicher Güte und Treue, seiner Enkelkinder sich freuend, festliche Tage je und je durch ein Wort warm empfundener Dichtung auszeichnend. Leider war ihm ein stiller Feierabend im Kreise der Seinen nicht vergönnt. Noch nicht 68 Jahre alt, wurde er in den ersten Oktobertagen 1911 von einer schweren Lungen- und Rippenfellentzündung gepackt, die am 30. Oktober desselben Jahres seinem Leben ein Ziel setzte. Bei seinem Begräbnis am 3. November wurde ihm von seinen Nächstverwandten, der theologischen Fakultät, dem Kirchenregiment, dem Provinzialausschuß für innere Mission und sonst aus der rheinischen Kirche, endlich aus den Kreisen des Reformierten Bundes Dank und bleibende Verehrung bezeugt — ein Spiegelbild dessen, was und wie vielen er etwas gewesen war.

A. Lang.

Sigebert v. Gembloux. — Marie Schulz, Die Arbeitsweise S.s v. G. im Liber de scriptoribus ecclesiasticis. NA 35. Bd S. 563 ff. **Hauck.**

Sigismund, Johann. — Zu S. 333, 8 ff.: Arnold, Ungedruckte Briefe des Christoph Pelargus in Corresp.-Bl. d. Vereins f. Gesch. d. evg. K. Schlesiens 1908 S. 45 ff., (bestätigen, daß er nicht Apostat infolge des Konfessionswechsels Joh. Sigismunds war, sondern daß

umgekehrt seine frühere streng lutherische Haltung auf Akkommodation beruht hatte). — Zu S. 334, 23 ff. (Scultatus in Berlin): Pahncke in Forsch. z. Brand. u. Preuß. Gesch. XXIII 357 ff. — Die Verhältnisse im Herzogtum Preußen S. 337, 30 ff. behandelt jetzt auch Joh. B. Kißling, Gesch. d. Kulturkampfs. I Freiburg 1911.

S. 334 Z. 44 l. Bd VIII S. 499 st. Bd VII. **Kawerau.**

Silvester II., Papst. — K. T. Schlockwerder, D. Konzil von St. Basle. Ein Beitrag z. Lebensgeschichte Gerberts v. Aurillac. Magdeb. Progr. 1906. **Hauck.**

Silvia Aquitana und Verwandtes. — Allgemeines: A. Baumstark, Abendl. Palästinapilger des 1. Jahrtaus. u. ihre Berichte, Köln 1906; R. Hartmann, Volksglaube u. Volksbrauch in Pal. nach d. abendl. Pilgerschriften des 1. Jahrt., Arch. f. Rel.swiss. 15, 1912, 137—152. Peregrinatio Aetheriae: Ausgabe: Silviae vel potius Aetheriae P. ad loca sancta ed. W. Heraeus (Samml. vulgär-latein. Texte 1), Heidelb. 1908. Literatur: P. Geyer, D. wirkl. Verfasserin d. Per. Silviae, Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 14, 1907, 233—252 (hauptsächlich Bemerkungen zur [spanischen?] Latinität in Auseinandersetzung mit Anglade [S. 345, 54]), W. Heraeus, Zur sogen. Per. Silv., das. 15, 1908, 549—559, und Blätter f. d. (bayr.) Gymnasialschulwesen 46, 1910, 49 ff.; A. Wilmart, L'Itinerarium Eucheriae, Anal. Boll. 27, 1908, 458—467, Egeria, Rev. Béned. 28, 1911, 68—75, und Encore Egeria, das. 29, 1912, 91—96; Don. de Bruyne, Nouveaux fragments de l„Itinerarium Eucheriae", Rev. Béned. 26, 1906, 481—484; C. Meister, De itinerario Aetheriae abbatissae perperam s. Silviae nomini addicto, Rhein. Mus. 64, 1909, 337—392 (auch gesondert als Leipziger Habilitationsschrift 1909; dazu A. Baumstark, Rassegna Gregoriana 8, 1909, 535—540, und J. Deconinck, Rev. Bibl. 7, 1910, 432—445); Z. Garcia, La lettre de Valérius aux moines de Viergo sur la bienheureuse Aetheria, Anal. Boll. 29, 1910, 377—399 (erste kritische Ausgabe des Briefes, auf dessen Bedeutung für die Frage nach der Autorschaft der P. erstmalig Férotin [S. 345 51] hinwies), und Egeria ou Aetheria?, Anal. Boll. 30, 1911, 444—447; E. Weigand, Zur Datierung der Per. Aetheriae, Byz. Ztschr. 20, 1911, 1—26; A. Baumstark, Das Alter d. Per. Aeth., Oriens Christianus, N. S. 1, 1911, 32—86; E. Löfstedt, Philolog. Kommentar zur Per. Aeth., Upsala u. Leipz. 1911 (dazu J. H. Schmalz, Berl. Philol. Woch. 32, 1912, 549—561). Itinerarium Burdigalense: R. Eckardt, D. Jerusalem d. Pilgers v. Bordeaux, ZdPV 29, 1906, 72—92; R. Hartmann, D. Palästinaroute d. Burdigalense, das. 33, 1910, 169—188. Theodosius und Antoninus: Kl. M. Koikylides, *Ὁ Θεοδόσιος περὶ τῆς ἁγίας γῆς. Περὶ τῶν ἁγίων τόπων οὓς ἐπεσκέψατο Ἀντωνῖνος ὁ Μάρτυς, Νέα Σιών* 6, 1909, 144—158, 273—288.

Die Abfassungszeit der Peregrinatio Aetheriae hat Meister ins 6. Jh., näher in die Jahre zwischen 533 und 540, gerückt, indem er gegen Gamurrinis Ansatz vornehmlich (gute Zusammenstellung der einzelnen Gründe bei Weigand S. 3) die von der Pilgerin beglaubigte Sitte der achtwöchigen Quadragesima, die doch nach Sozom. H. E. 7, 19 noch gegen die Mitte des 5. Jhr.s in Palästina nicht bestanden haben kann, die Feier des Lichtmeßfestes und die Entwicklung des Asketentums geltend macht, während er die für das 4. Jh. in Anspruch genommene Feier von Epiphanien als Geburtsfest an der Hand des Zeugnisses des Kosmas Indikopleustes (Topogr. Christ. MSG 88, 197) als in Palästina noch im 6. Jh. bestehend zu erweisen sucht. Deconinck, Weigand und Baumstark sind ihm entgegengetreten, wobei besonders Baumstark sich nicht auf die Widerlegung beschränkte, sondern die alte Datierung (unter Einschränkung auf die Jahre 383—385) mit neuen Gründen (aus der Kirchenbaugeschichte, aus dem Verhältnis der liturgischen Angaben der P. zu dem von F. C. Conybeare, Oxf. 1905, herausgegebenen Rituale Armenorum u. a.) zu kräftigen wußte. Als entschieden kann die Frage noch nicht angesehen werden (vgl. Wilmart, 1912, 91 A. 2). Auch über die Namensform ist Einigung noch nicht erzielt worden. Doch hat man Eucheria fallen lassen (Wilmart 1912, 92 allerdings nur pour le moment) und bevorzugt Aetheria gegen Wilmart, der gute Gründe für die Form Egeria zu haben glaubt. S. 347, 35: Den Breviarius setzt Baumstark in die Zeit vor 460. **G. Krüger.**

Simeon, Charles, gest. 1836, s. d. Art. Englische Theologie, Bd 23 S. 419, 6.

Simon der Magier. — Literatur: A. C. Headlam, Simon Magus in Dictionary of the Bible IV, Edinburg 1902, 520—527. H. Waitz, Die Quelle der Philippusgeschichten in der Apostelgeschichte 8, 5—40 in ZntW 7, 1906, 340—355; E. Nestle, Der Magier in Josephus Antiq. XX in ZntW 8, 1907, 76 f.; W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen

1907, 73—83; 260—262. W. Schultz, Dokumente der Gnosis, Jena 1910, LVII sq.; 126—138. K. Pieper, Die Simon-Magus-Perikope (AG 8, 5—24) in Neutestamentl. Abhandlungen, herausgegeben von Meinertz 1911.

Die quellenkritische Analyse der Simon-Magus-Perikope (AG 8, 5—24, vgl. A. XVIII 352, 13 ff.) ist in meiner Abhandlung über die Quelle der Philippusgeschichten im einzelnen durch- und weitergeführt worden. Pieper ist ihr entgegengetreten, weil er den locus classicus für das Sakrament der Firmung in AG 8, 14—18ᵃ nicht missen und ihn deshalb nicht als späteren Einschub gelten lassen will. Doch sieht auch er in AG 8, 5—24 eine petrinische Quelle, genauer mündliche Mitteilungen des Petrus bzw. Markus, die von Lukas bearbeitet sind. Ähnlich rechnet A. Harnack, Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, 147 ff., diesen Abschnitt zu einer (jerusalemischen) Quellenschrift, der auch die übrigen Petrusgeschichten (AG 3,1—5, 16; 9, 31—11, 18; 12, 1—23) angehören sollen. Als ihren Gewährsmann vermutet er Philippus oder auch Markus. Als eine Philippusgeschichte, in die Petrus nachträglich eingefügt sei, betrachtet E. Schwartz, Zur Chronologie des Petrus in Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen 1907, 279 Anm. 3, den ganzen Abschnitt. Aber sowohl die Beschaffenheit des Textes, als auch die Zugehörigkeit zu einer Quellenschrift petrinischen Charakters wie die Nachklänge in der patristischen Literatur machen es wahrscheinlich, daß es sich hier ursprünglich um eine Petrusgeschichte gehandelt hat, aus der alsdann eine Philippusgeschichte geworden ist. Vgl. dazu ZntW 7, 1906, 340 ff. Die Identität des Magiers Simon, der damit als eine geschichtliche Größe der apostolischen Zeit erwiesen ist, mit dem Magier, den Josephus Antiqu. XX 7, 2 erwähnt (vgl. A. XVIII 357, 56 ff.), hat E. Nestle in Abrede gestellt im Anschluß an Harris, A curious Bezan reading in Expositor 1902, 189—195, Clemen in ThLZ 1902, 325 u. ThR 1903, 83, Knopf in ThJ für 1902, 307 f. und Th. Zahn in NkZ 1903, 190 f. Nach richtiger Lesart habe der Magier bei Josephus nicht *Σίμων*, sondern *Ἄτομος* geheißen und sei mit dem AG 13, 8 erwähnten griechischen Zauberer gleichzusetzen, der den Namen *Ἐλύμας* bzw. richtiger nach cod. D *Ἔτυμας* oder *Ἕτοιμος* geführt habe. Nun aber hat dieser nach AG 13, 6 (cod. D) Barjesuan (nach cod. ADᵇ· Barjesun) geheißen, was mit „Sohn der Bereitschaft“ bzw. der „Bereite“ zu übersetzen ist, und ist demgemäß im V. 8 von Lukas bzw. in dessen Quelle nach cod. D mit *Ἕτοιμος* (= der Bereite) verdolmetscht worden, woraus dann *Ἔτυμας* (= der Wahre) bzw. *Ἐλύμας* geworden ist. Vgl. dazu A. Klostermann, Probleme im Aposteltext, Gotha 1883, 21—33. Ist daher sein eigentlicher Name Barjesuan und *Ἕτοιμος* bzw. *Ἔτυμας* nur eine Übersetzung dieses Namens durch Lukas bzw. dessen Gewährsmann, wie solche Übersetzungen hebräischer Namen auch sonst von ihm geliebt werden (vgl. AG 4, 36 und 9, 36), dann ist es wenig wahrscheinlich, daß Josephus seinen Namen in dieser griechischen Übersetzung gekannt hat, dies umsoweniger, als er ihn überhaupt nicht *Ἕτοιμος* oder *Ἔτυμας*, sondern *Ἄτομος* schreibt. Wie ich aus diesem Grund bereits früher die mir aus Schmiedel in Encycl. Bibl. 1903, 4556 bekannte Identifizierung des Atomos bei Josephus mit dem Hetoimos-Etymas in AG 13 stillschweigend ablehnte, so kann ich auch jetzt nicht den Ausführungen Nestles folgen und glaube deshalb an der in anderen Handschriften des Josephus bezeugten Lesart *Σίμων* festhalten und diesen mit dem S. in AG 8 gleichsetzen zu sollen.

Wie S. schließlich aus einem Magier zu einer samaritanischen Gottheit geworden ist (vgl. A. XVIII 359, 10 ff.) hat Bousset a. a. O. 73 ff. im einzelnen dargelegt. Zweifellos spielen dabei mythologische Motive mit, die mit dem orientalischen, bzw. syrisch-babylonischen Götterglauben zusammenhängen. Deutlich ist dies bei der Gestalt der Helena, die ihm später als Genossin beigegeben wird. Wie sich nämlich aus ihrem Namen, der Recog. 2, 19, 22, vgl. Hom. 2, 23 mit Luna übersetzt wird, und aus den Erzählungen der Kirchenväter über ihre göttliche Verehrung bzw. ihre Prostituierung in Tyrus ergibt, ist sie nichts anderes als die phönizische Mondgöttin oder die babylonische Astarte und ägyptische Isis, die nachweislich in Phönizien, göttlich verehrt bzw. auch nach Epiphanius, *Ἀγκυρωτός* 104, in Tyrus prostituiert wurde. So ist auch die göttliche Verehrung des S. im Samarien dadurch zu erklären, daß auf ihn eine heidnische Gottheit, der phönizische Sonnengott Melkart, adaptiert wurde, der einem alten Mythus nach ausgezogen ist, die Mondgöttin (Selene = Astarte) zu suchen, und mit ihr im fernen Land die himmlische Hochzeit gefeiert hat (vgl. Bousset a. a. O. 261).

Eine unhaltbare Erklärung des Simonianismus gibt W. Schultz, indem er einen heidnischen Philosophen und Gnostiker S., den Verfasser der Apophasis, der vielleicht geraume Zeit vor dem Beginn der christlichen Zeitrechnung gelebt habe, und den Ketzer S., den Zeitgenossen der Apostel, unterscheidet und jenen als den Stifter der Sekte der Simonianer betrachtet (a. a. O. LVII und 135). Es hat nur einen S. gegeben, den Zeitgenossen der

Apostel. Seine Verehrer haben sich später zu einer gnostischen Sekte entwickelt, aus der dann die Apophasis hervorgegangen ist. Sehr bemerkenswert ist jedoch die Rekonstruktion dieser Schrift, in der Schultz die spätere Bearbeitung einer älteren „Apophasis" erkennen will. **Waitz.**

Simon, Richard. — Zur Literatur ist aus früherer Zeit nachzutragen: H. Margival, Richard Simon et la critique biblique au XVII[e] siècle (Revue d'hist. et de litt. rel. I (1896), 1. 159, II (1897), 17. 223. 525; III (1898), 117. 138. 508; IV (1899), 122. 192. 310. 435. Aus seither Erschienenem: A. Duff, History of O. T. Criticism, New York 1910. Friedrich Stummer, Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik (Alttestl. Abhandlungen III 4) Münster 1912; (VI 146 S., s. Strack im ThLB 1912 Nr. 16; auch dessen Einl. ins AT [6] § 2, 7).

Auf den 200jährigen Todestag (11. April 1712) hat Stummer (s. o.) mit Recht sein Andenken erneuert. **Eb. Nestle.**

Simon v. Tournai. — S. 366 Z. 44 l. Gandavensis st. Gandarensis.

Sinai. — Die sogenannte Pilgerschrift der Silvia (Ätheria vgl. oben S. 518, 19 ff.) gehört nach der Untersuchung von C. Meister im Rhein. Museum Bd 64 (1909), 337—392 in die Zeit zwischen 534 und 539; bewährt sich dieser Ansatz, so kann sie für Fragen des vierten Jahrhunderts nicht in Betracht gezogen werden, wie das Bd XVIII 383, 25 ff. auf Grund der früher üblichen Datierung geschehen ist. Der dort gegen G. Ebers erhobene Einwand ist dann hinfällig. — Zu XVIII 384, 24 ff. Die Angabe über die nach Nu 21, 12—20 von den wandernden Israeliten an einem Tage zurückgelegte Entfernung ist in dem Artikel Wüstenwanderung Bd XXIX 537 ff. leider ausgefallen; sie findet sich in dem Nachtrage zu diesem Art. — Paul Haupt tritt entschieden dafür ein, daß der Sinai (später Horeb genannt) als Vulkan verstanden werden muß, sucht ihn nicht in der Nähe der syrischen Pilgerstraße zwischen tebūk und medīna, sondern an der afrikanischen Pilgerstraße am Nordostende des Roten Meeres unter dem 28. Breitengrade und läßt das „Judentum" in der alten edomitischen Religionsgenossenschaft (= midjān, von dīn, Religion), deren Hauptstadt Elath gewesen wäre, entstanden sein. Vgl. Midian und Sinai in ZdmG Bd 63 (1909), 506—530. Die Vermutungen über die östliche Lage des Sinai haben eine sehr beachtenswerte Stütze dadurch erhalten, daß Al. Musil auf einer 1910 unternommenen Forschungsreise im nördlichen Hedschāz einen heiligen (jetzt erloschenen) Vulkan fand, der noch jetzt mit Moses und seinen „Dienern" in Verbindung gebracht wird. Er heißt ḥalā el-bedr und liegt im Osten des wādi ed-dschizel, westlich von der Station dār el-ḥamrā der ḥedschāz-Bahn (zwischen tebūk und el-ḥedschr oder medā'in ṣāliḥ). An der Betretung des Vulkans wurde Musil durch seinen einheimischen Führer nachdrücklich gehindert. Leider faßt sich der vorläufige Bericht (Im nördlichen Heǵāz, Wien 1911, A. Hölder = Anzeigen der philos.-histor. Klasse der WA 17. Mai 1911 Nr. XIII) über diese Entdeckung sehr kurz, so daß man genaueren Nachrichten mit um so größerer Spannung entgegensieht. Nach den ebenfalls nur kurzen Mitteilungen des Geologen Dr. L. Kober, der Musil begleitete, handelt es sich um ein ganz jungvulkanisches Gebiet, wo die Ausbrüche sehr wohl in historischer Zeit stattgefunden haben können. Vgl. auch E. Oberhummer, Die Sinaifrage in den Mt der k. k. Geogr. Gesellsch. in Wien 1911, 628—641. R. Kittel kommt Gesch. des Volkes Israel [2] I 504—511 zu dem Ergebnis, daß der geschichtliche Berg Sinai unweit von Kades in der Wüste südwestlich vom Edomitergebiet gelegen, daß man aber in Israel selbst seine Spur früh verloren und an seine Stelle den höchsten Gebirgsstock der Halbinsel, den Horeb, gesetzt habe. Als reichhaltig wird bezeichnet die Abhandlung von K. Miketta: Wo lag der Sinai? in den Weidenauer Studien III (1909) 77—123; IV (1911) 117—145. — Die neuesten Forschungen auf der Sinaihalbinsel findet man bei W. F. Hume, The topography and geology of the Peninsula of Sinai (south eastern portion), Kairo 1906 und T. Barron, The topography and geology of the Peninsula of sinai (western portion), Kairo 1907, auch bei R. Weill, La presqu'île du Sinai, Paris 1908 (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études 171), der Bodengestalt und Geschichte behandelt und eine Bibliographie hinzufügt. Letzterer handelt über die Sinaifrage in Revue des études juives Bd 57 (1908) 19—54. 194—238; Bd 58 (1909) 23—59: Le séjour des Israélites au désert etc. Die englische Regierung läßt gegenwärtig in Ägypten eine sehr genau topographische Karte der Sinaihalbinsel (1 : 125 000) anfertigen, die freilich nur für den amtlichen Gebrauch bestimmt ist. **Guthe.**

Sinim, סִינִים Jes 49, 12, ist auch neuerdings wieder ohne Grund und ohne Widerlegung von Bd XVII 387 f. in Sewenim, Bewohner von Syene (am östlichen Nilufer gegenüber der Insel Elephantine) umkorrigiert worden: von Steuernagel in seinen „Bemerkungen über die neuentdeckten jüdischen Papyrus-Urkunden" (ThStK 1909, 6) und von Strack in ZdmG 1911, 827. Aber der Hebräer unterschied ja סְוֵנֵה (= Syene, jetzt Assuân) Hes 29, 10; 30, 6 von סִין 30, 15 f. **Ed. König.**

Sinnbilder. — S. 389 Z. 46 l. Einzelheiten st. Eigenheiten.

Sixtus IV., Papst. — Burckards Diarium ist 1910 in englischer Übersetzung (London) erschienen. **Benrath.**

Sklaverei und Christentum. — G. v. Below, Art. Unfreiheit in Elsters Wörterb. d. Volkswirtschaft ³ II 1095—1102 (1911). — H. H. Pflüger, Nexum und mancipium 1908; W. H. Smith, A political history of slavery, New York 1903; W. Stevens, The Slave in History, London 1904; Guiraud, Études économiques sur l'antiquité, Paris 1905; M. Rostowzew, Studien z. Geschichte des röm. Kolonats, 1910; R. Roberts, Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht in Qorân, Leipz. Sem. Stud. II 6, 1908; Weckwarth, Der Sklave im mohammedanischen Recht, Heidelb. Diss. 1909; — für Amerika s. noch J. S. Bassett, Slavery and Servitude in North Carolina, 1896/7; J. C. Ballagh, History of Slavery in Virginia, 1902; M. S. Locke, Anti-Slavery in America (1619—1808), 1901; McGiffert, Harvard theol. Rev. II 1, 1909, 30 ff.; Al. Schumann, Paulus an Philemon, 1908; A. Steinmann, Paulus und die Sklaven zu Korinth, 1911. — Ambrosius exh. virg. 1 formuliert sein — stoisch-christlich: vor dem himmlischen Richter: nec servitus derogat nec libertas adiuvat: vide ad eam rem quam nihil in conditione momenti sit. Auch von der Sklaverei gilt, was L. v. Sybel, Christliche Antike I 102 sagt: „Das Christentum beschleunigt nur den kulturgeschichtlichen Prozeß, der auch innerhalb des Heidentums sich ohnehin vollzog". — Längst nicht genug gewürdigt ist m. E. dabei der Einfluß des stoische Ideen fortführenden Mönchtums: von christlichen Mönchen ist das Zeugnis der Inschrift zu Si-ngan-fu c. 9 (J. Legge, Christianity in China, S. 9) zu verstehen: „Sie haben keine Sklaven zu ihrem Dienst". Daß es aber schließlich die protestantische Kultur war, die zur Abschaffung führte, zeigt Eug. Ehrhardt, Un roman sociale protestant au XVIIe siècle 1907: sowohl Thomas Morus in seiner Utopia 1516 als Campanella in seiner Civitas solis 1623 setzen Sklaverei voraus; J. V. Andreae, Reipublicae Christianopolitanae descriptio 1619 weiß nichts davon, ebensowenig Fr. Bacon in seiner Nova Atlantis 1627.

S. 431 Z. 47 l. Liftinae st. Leptines. **v. Dobschütz.**

Sleidanus, Joh. — R. Wolff, Sleidaniana, Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins NF XXIII 265 ff.; Hasenclever ebd. NF XXIV 92 ff. Bouvilly, Deux nouvelles lettres de Jean Sleidan in Bulletin de la Société de l'hist. du protestantisme franc. LV 212 ff. — A. Krieg, Zur Charakteristik J. Sleidans. (Progr.) Zehlendorf 1907. **Kawerau.**

Smaragdus. — W. Meyer, Smaragds Mahnbüchlein für einen Karolinger, Nachr. d. GGW 1907 S. 39 ff. M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 461—468 nimmt irische Herkunft und Identität mit dem handschriftlich bezeugten Moridach (Muridac) an. Dümmler hat im NA 13. Bd 1888 S. 191 ff. ein Ermahnungsschreiben an einen Karolinger mitgeteilt, ohne sich sicher über den Empfänger zu entscheiden. W. Meyer zeigt, daß dasselbe Smaragd gehört, nach 817 geschrieben und an einen Enkel Karls gerichtet ist. Mit ihm zusammen gehören die an einen Karolinger gerichteten Mahnverse, die Dümmler Eugen von Toledo zuschrieb, die aber, wie W. Meyer dartut, ebenfalls von Smaragd verfaßt sind. Über den Perikopen-Kommentar (expositio libr. comitis) s. A. Souter, JthSt IX 1909, 584—597.

Smaragdus nennt sich auch die h. Euphrosyne von Alexandrien bei ihrem Eintritt ins Männerkloster Anal. Boll. II 200; Bibl. hag. or. 67 n. 288—91. **v. Dobschütz.**

Smith, Henry Boynton, gest. 1877, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 414, 17.

Smith, John Pye, gest. 1851, s. das. S. 420, 32.

Socin und der Socinianismus. — Geiges bei E. Kalb, Kirchen u. Sekten der Gegenwart 2. Aufl. Stuttg. 1907 S. 292 ff. W. J. Kühler, Het Socinianisme in Nederland. Leiden 1912. **Hauck.**

Sokrates. — S. 485 Z. 32 l. Cotyaium st. Cotyaeus.

Somasker. — L. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 4. Bd 2. Abt. Freiburg 1907 S. 624—625. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen 3. Bd 1908 S. 277 gibt den gegenwärtigen Bestand der Kongregation auf 10 Häuser in Italien, davon 2 in Rom, an. **Hauck.**

Sonntagsfeier. — Die Belege für die paulinische Zeit sind höchst unsicher: 1 Ko 16,2 ordnet ein Zurücklegen bei sich selbst für jeden ersten Wochentag an; die Versammlung in Troas AG 20, 7 fand am Abend vor des Apostels Abreise statt. Es heißt die Dinge auf den Kopf stellen, wenn Ed. Schwartz, Osterbetrachtungen ZnW VII 1906, 31 aus einer bei Paulus vorhandenen Gleichung Sonntag = Herrentag (im Gegensatz zu Sabbat = Judenfesttag) die Auferstehungsgeschichte bei Markus samt Datierung des Todes auf einen Freitag entstehen läßt.

Zu der von Th. Zahn, Skizzen 280 ff. übersetzten Rede über die Sonntagsfeier von dem rätselhaften Eusebius Alexandrinus (MSL 86, 413—422) kommt eine noch unedierte unter dem Namen des Chrysostomus, worin auf das Sabbatgebot zurückgegangen, dann aber nebeneinandergestellt wird: *οἱ Ἰουδαῖοι ἀργοῦσιν ἐν τῷ σαββάτῳ, οἱ Ἕλληνες δὲ ἀργοῦσιν ἐν τῇ πέμπτῃ καὶ οἱ Χριστιανοὶ ἀργοῦσιν ἐν τῇ κυριακῇ.* Aphraat in seiner Belehrung über den Sabbat (Bert S. 196—206), der den Juden zur Ruhe und nicht zur Gerechtigkeit gegeben ist, kommt mit keinem Wort auf die christliche Sonntagsfeier zu reden.

Über den Himmelsbrief s. die Reproduktion: Himmelsbrief und Segenspruch, Leipzig (Bennewitz) 1894; M. Bittner, Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen u. Rezensionen. Denkschr. der Wiener Akad. Phil.-hist. Kl. 1903. B. G. Kirchner, Wider die Himmelsbriefe, 1908.

K. Haberland, Die Feier der Sonn- u. Festtage nach preußisch-deutschem Recht. Königsberg 1907. Vorschriften über die Sonntagsruhe im gewerblichen Betriebe Österreichs. Wien 1909. Zusammenstellung der in Böhmen geltenden Vorschriften über die Sonntagsruhe. Prag 1910. Verhandlungen des 12. internation. Kongresses f. Sonntagsfeier zu Frankfurt a. M. Leipzig 1908. P. Ebert, Im Kampf um die Sonntagsruhe. Hamb. 1908. Über die Sonntagsgesetzgebung Englands und Amerikas R. E. Prime in the New Schaff-Herzog Encyclopaedia XI 146—151 (mit reicher Literaturangabe). **v. Dobschütz.**

Sophronius. — S. 529, 33: Auch H. Usener, Der heil. Tychon, Leipzig 1907, ist für die Identität der beiden S. eingetreten und bringt über die schriftstellerische Art des S. lehrreiche Notizen. **G. Krüger.**

Sortes sanctorum. — Die Bezeichnung sortes apostolorum ist — vom sog. decretum Gelasianum abgesehen — erst in spätmittelalterlichen Quellen nachweisbar; s. mein Decretum Gelasianum TU 38, 4, 1912, 307.

Über eine Vorstufe dieses Losens s. F. Heinevetter, Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien, Bresl. Diss. 1912.

Zu S. 538 Z. 48. Dieser auch südslavisch vorhandene Text ist von M. Speranskij im Arch. f. slavische Philologie XXV, 1903, 239—249 veröffentlicht. **v. Dobschütz.**

Soter, römischer Bischof. — Zur altröm. Bischofsliste vgl. H. Böhmer ZntW 7. Jahrg. S. 333 ff. **Hauck.**

Sozomenos. — G. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos. Berlin 1911.

S. 545 Z. 5 l. eorum st. nicorum.
S. 545 Z. 6 l. Constantini st. Constanti. **Hauck.**

Spalatin, Georg. — G. Berbig, G. Spal. u. sein Verhältnis zu Martin Luther auf Grund ihres Briefwechsels bis z. J. 1524. Halle 1906. Ders., Spalatiniana. I. Vita

G. Spalatini ex ipsius *αὐτογράφῳ* descripta. II. Index br. rerum Iohannis Ducis Saxoniae electoris, in electoratu inceptus colligi MDXXVI. III. G. Spalatini ephemerides. Leipzig 1908. **Hauck.**

Spalding, Johann Joachim. — S. 554 Z. 27 l. Lassan st. Lassahn.

Spangenberg, Cyriakus. — 45 Briefe Sp.s aus den J. 1565—70 an Joh. v. Hildesheim in Mansf. Blätter 22, 155—224. — W. Hotz, C. Sp.s Leben u. Schicksale als Pfarrer in Schlitz (1580—90) in Beitr. z. Hess. KG III 2, 205 ff. — Über die Antwerpener luth. Gemeinde (S. 568, 22 ff.): J. W. Pont, Nieuwe bijdragen tot kennis van de geschiedenis en het wesen van het Lutheranisme in de Nederlanden. II. Schiedam 1907. — Über seinen Sohn Wolfart vgl. auch die Dissertation von Fr. Behrend, Über den Verf. des Esel-Königs. Berlin 1905. — Zu „Kamöffelspiel" (S. 571, 44) vgl. Feilitsch in „Das Pfarrhaus" 1907, 146 ff. **Kawerau.**

Spangenberg, Johann. — Aus seinem Nachlaß stammt Cod. I. H. Misc. Mscr. 1 der Kgl. Bibl. zu Bamberg. — Über seine Schrift „Von den Worten Christi" (S. 565, 8) N. Paulus in Wissensch. Beil. d. Germania 1910 Nr. 44. — Über seine Quaestiones musicae (S. 565, 27) Frd. Sannemann, Die Musik als Unterrichtsgegenstand in den evg. Lateinschulen des 16. Jhrhs, Berlin 1904. — Über sämtliche katechetische Arbeiten Sp.s Reu, Quellen z. Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, 218** ff. u. 285 ff.; über seinen Großen und Kleinen Katechismus speziell Knoke in Katechet. Zeitschr. 1905, 129 ff.; Albrecht in ThStK 1909, 102 ff. u. Weim. Lutherausg. XXX 1, 496 f., 514 ff., 618 f. — Seine Margarita theologica wurde auch ins Englische übertragen, London 1548. **Kawerau.**

Spanien. — Carasco und Fliedner, Die evangelische Bewegung in Spanien, Zwei Vorträge bei der 24. Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins in Bayreuth 1869. — Hertzberg, Die protestantische Bewegung in Spanien, Halle 1870. — Dalton, Die evangelische Bewegung in Spanien, Wiesbaden 1872. — Derselbe, Deutsche Mitarbeit an der Evangelisation Spaniens, Berlin 1895. — Pressel, Das Evangelium in Spanien 1871. — Ferrandiz, Das heutige Spanien unter dem Joch des Papsttums, Frankfurt a. M. 1909.

Deutsche evangelische Gemeinden bestehen in Spanien zur Zeit in Madrid (vgl. Albrecht, Die Entwicklung des deutsch-evangelischen Lebens in Madrid, Deutsch-Evangelisch IX 1910, 378), begründet 1903; die Kirche ist 1909 am 27. Januar eingeweiht (vgl. Albrecht, Bericht über die Einweihung der deutschen evangelischen Kirche, Madrid 1909), in Barcelona mit Filialen in Valencia, San Felix de Guixols, Bilbao, San Sebastian und Zaragozza; von Barcelona aus werden die Evangelischen in den Landesteilen zwischen den Pyrenäen und Cartagena pastoriert. In beiden Gemeinden bestehen deutsche von der Gemeinde unabhängige Schulen, in denen der Pfarrer Religionsunterricht erteilt. In Malaga bestand früher (seit 1893) eine von Pastor Fliedner in Madrid begründete Gemeinde, seit 1903 besteht aber ein ständiges Pfarramt dort nicht mehr. Seit dem Winter 1908/09 ist vom Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin auf Wunsch der Beteiligten eine Winterpastoration für die evangelischen Deutschen in Südspanien und Marokko eingerichtet worden. Das deutsche Evangelisationswerk in Spanien wird gegenwärtig, nachdem die bisher getrennt arbeitenden 8 deutschen „Komitees zur Förderung des Evangeliums in Spanien" seit 1908 sich vereinigt haben, von den „Vereinigten deutschen Komitees für Spanien" (mit dem Sitz in Kaiserswerth) betrieben. Um die in Spanien arbeitenden Söhne Fritz Fliedners für die Evangelisationsarbeit im Lande freier zu machen, haben die Vereinigten Komitees 1911 einen eigenen Berufsarbeiter für Deutschland angestellt (Pastor C. Laurmann). Über den gegenwärtigen Stand der evangelischen Bewegung im spanischen Volk vgl. die im Verlage von Julius Joost, Langenberg (Rheinland) erschienene Schrift von G.(eorg) F.(liedner) „Mit Gott für Freiheit und Recht" (1912) und „Blätter aus Spanien" 1911 Nr. 13. Die erstgenannte Schrift schildert in anschaulicher Weise die bedeutsamen Feldzüge, welche im Sommer 1911 eine Anzahl evangelischer Spanier für völlige Religionsfreiheit unternommen haben, das erste größere Auftreten in der Öffentlichkeit, das evangelische Spanier von sich aus, wenngleich unter Beratung und Mitwirkung der ausländischen Missionare, ins Werk gesetzt haben. Spanische Gemeinden, die von der deutschen Evangelisationsarbeit ins Leben gerufen sind, bestehen zurzeit in Madrid, Camuñas, Besullo, Granada, Asquerosa, Escoznar, Valladolid, Gijon, Ibahernando, Miajadas und Sta. Amalia, außerdem in Utrera und Sevilla. **F. Rendtorff.**

Spanien, reformat. Bewegung. — S. 580 Z. 26 l. Van st. Von.
S. 580 Z. 38 l. Junta st. funta.
S. 580 Z. 50 l. Abecedario st. Abendario.
S. 582 Z. 22 l. diesem st. diesen.
S. 583 Z. 2 l. Dr. st. De.
S. 583 Z. 26 l. Peñafuerte st. Peñafuorte.
S. 583 Z. 44 l. Carlos st. Carles.
S. 583 Z. 51 l. Dr. st. De.
S. 583 Z. 51 l. dem st. den.
S. 584 Z. 3 l. Herrezuelo st. Herezuelo.
S. 584 Z. 4 l. Dr. st. De.
S. 584 Z. 16 l. Reina st. Raina.
S. 584 Z. 27 l. Dr. st. De.
S. 585 Z. 3 l. Llorentes st. Florentus.
S. 585 Z. 5 l. Fray st. Franz.
S. 585 Z. 20 l. gestattete st. gestatte.
S. 586 Z. 58 l. Ferrer st. Ferrere.

Speier, Bistum. — A. Gnann, Beiträge z. Verfassungsgeschichte des Domkapitels von Speier. Freib. Diöz. Arch. NF 7. Bd 1906 S. 167 ff. F. X. Glasschröder, D. Archidiakonat in d. Diöz. Speier während des MA. Archiv. Zeitschr. NF 10. Bd 1902 S. 114 ff. F. Thudichum, Die Diözesen Konstanz . . Speier, Worms nach ihrer alten Einteilung in Archidiakonate, Dekanate u. Pfarreien. Tübingen 1906. E. Baumgartner, Gesch. u. Recht des Archidiakonats der oberrhein. Bistümer. Stuttg. 1907 S. 80 ff. Die von Würdtwein, Subsid. diplom. X S. 283 veröffentlichte Speierer Bistumsmatrikel des B. Mathias Ramung (1464—78) ist von F. X. Glasschröder in den Mt. des Histor. Ver. der Pfalz 28. Bd 1907, neu herausgegeben worden. F. X. Glasschröder, Diözesankarte des B. Speier am Ende des MA. Speier 1906. **Hauck.**

Speier, Reichstage. — 1526. Zu diesem Reichstage hat Th. Brieger (Der Speierer Reichstag von 1526 und die religiöse Frage der Zeit. Leipzig 1909) einen „geschichtlichen Umriß" herausgegeben, in dem er die Frage nach der rechtlichen und geschichtlichen Bedeutung des bekannten Reichstagsbeschlusses einer eingehenden Würdigung unterzieht. Im Gegensatz zu der von den meisten neueren Historikern vertretenen Ansicht weist er darin aus der Geschichte des Reichstags, meines Erachtens zutreffend, nach, daß Rankes Anschauung von der Bedeutung des Beschlusses doch im wesentlichen richtig war, und gelangt so zu derselben Auffassung, die ich bereits 1889 in meiner kleinen Schrift über diesen Reichstag (S. 38 ff.) niederlegte und auch in meinem Artikel vertrat. **Ney.**

Spener, Phil. Jakob. — Für das handschriftliche und gedruckte Quellenmaterial ist nachzutragen: J. J. Tengström, Biographie von Johannes Gezelius, 1833, enthält Briefe von Sp. an J. Gezelius (1647—1718), Bischof in Åbo (Finnland). Pastor W. Müllensiefen in Rörchen-Neumark besitzt 51 Briefe Sp.s aus den Jahren 1695—1704, vorzugsweise an Joh. W. Zierold gerichtet, bis 1912 noch nicht herausgegeben. Im gräflichen Archiv in Laubach finden sich 13 eigenhändige Briefe von Spener, zumeist an den Grafen Joh. Friedrich von Solms-Laubach gerichtet. 4 Spenerbriefe an die luth. Gemeinde in Köln hat W. Rotscheidt hrsg. in den Monatsheften für rheinische KG II 1908. E. Lotze, V. L. v. Seckendorff und sein Anteil an der pietistischen Bewegung des 17. Jahrh.s, Quedlinburg 1911, hat benutzt das Archiv des Seckendorffischen Fideikommisses in Meuselwitz (hier der einzige erhaltene Brief Seckendorffs an Spener). — Zur Familiengeschichte Speners hat wichtige Beiträge geliefert H. Schwieger, Ph. J. Sp.s Familie und ihre Verzweigung in Hamburg, Hamburg 1911. Auf Grund von Mitteilungen im Hanauischen Magazin (1780) schrieb P. Grünberg: Speners Bruder (Georg Wilhelm) mit Hanauischen Grafensöhnen in Paris und Rom (1679—1684), Sonntagsgruß für Frankfurt a. M. und Umgegend, 5. Febr. 1911. — Für die Auffassung und Beurteilung Sp.s und noch mehr des Pietismus überhaupt sind von Interesse: J. Jüngst, Pietisten, Tübingen 1906. H. Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung, Tübingen 1908. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (bes. S. 827—834, 917—992.) Troeltsch erblickt im Pietismus das auf kirchlichem Boden, jedoch ohne den sonst dem Sektentum anhaftenden sozialen und politischen Radikalismus, in bürgerlich-loyaler Weise sich geltend machende „Sektenideal" bzw. „Sektenmotiv", welches aber (gegen Ritschl) neutestamentlich begründet ist, innerhalb des lutherischen Kirchentums An-

knüpfungspunkte und demgemäß ein inneres Recht hat, wie denn überhaupt der Neuprotestantismus sich darstellt als „immer zunehmende Durchdringung der Lebensgehalte des Kirchentypus mit denen der Sekte und der Mystik“.

S. 615 Z. 38 l. Friedrich st. Georg. **Paul Grünberg.**

Speratus, Paul. — S. 625 Z. 51 füge bei: Joseph Zeller, Paulus Speratus. Seine Herkunft, sein Studiengang und seine Tätigkeit bis 1522. Stuttgart 1907. (Enthält eine neue Quelle zur Jugendgesch. des P. Sp.) Nach dieser Schrift begnet Speratus 1512, Dez. 20, als artium magister, kais. und päpstl. Notar in Salzburg, 1514 als Prediger im Salzburgischen, nachdem er inzwischen (auf Grund seiner Gedichte??) die Auszeichnung eines päpstlichen und kaiserlichen Pfalzgrafen erlangt hatte; 1516 als Domprediger in Salzburg; zu Anfang 1520 als Prediger an der Stadtpfarrkirche zu Dinkelsbühl; Ende Juli 1520 als Domprediger in Würzburg, dann daselbst Kanonikus am Stift Neumünster. Am 21. Nov. 1521 entwich er von dort über Salzburg nach Wien, wo er am 12. Januar 1522 im Stephansdom predigte. **P. Tschackert †.**

Vgl. ferner: P. Tschackert, ThStK 1911 S. 474ff.; F. Schenner, Zeitschr. des deutschen Vereins f. d. Geschichte Mährens u. Schlesiens, 15. Bd 1911 S. 222; O. Clemen, Alte Einblattdrucke, Bonn 1911 S. 24ff. **O. Clemen.**

Spiegel. — Nur ein solcher aus Bronze (vgl. in Bd XVII 632, 20ff.) ist auch im Grabe einer Dame zu Gezer gefunden worden (Hughes Vincent, Canaan d'après l'exploration récente 1907, 234). Die neueste zusammenfassende Arbeit über die etruskischen Metallspiegel gibt G. Matthies, Die pränestinischen Spiegel in „Zur Kunstgeschichte des Auslandes“, Heft 95 (1912). Über die kleinen gläsernen Spiegel, auf die man erst in neuester Zeit aufmerksam geworden ist, und von denen sich allmählich eine große Zahl gefunden hat, handelt zuletzt E. Nowotny, „Gläserne Konvexspiegel“ in den Jahresheften des k. k. österreichischen Archäologischen Instituts XIII (1910) S. 107 ff. 261. **Ed. König.**

Spolienrecht. — M. Tangl, Die Vita Bennonis u. das Regalien- u. Spolienrecht. NA 33. Bd 1908 S. 75. **Hauck.**

S. 683 Z. 60 l. Ebrik st. Irbik.

S. 685 Z. 48 l. veranlaßte die Päpste nicht st. hielt die Päpste nicht zurück.

Spurgeon, Charles Haddon. — S. 702 Z. 52 l. 1892 st. 1902.

S. 705 Z. 47 l. Wahrheit st. Mehrheit.

Stade, Bernhard, gest. 1906. — 1. Nekrologe. Freiherr von Gall, ZAW 1907 I—XIX. Beigegeben ist ein ausgezeichnetes Bild von Stade. Gunkel, Christliche Welt 1908 Nr. 22 Sp. 530—536.

2. Schriften. Siehe das vollständige Verzeichnis bei Gall ZAW. 1907 S. XVI—IXX.

Bernhard Stade war ein Sohn des Thüringer Landes. Er wurde am 11. Mai 1848 in Arnstadt geboren, wo sein Vater den Posten eines Stadtkantors und Organisten bekleidete. Trotz der größeren Nähe von Jena, für dessen berühmte Professoren, wie Kuno Fischer, Hase und Friedrich Rückert, sich der Knabe schon früh begeisterte, bezog, wohl auf mütterliche Einflüsse hin, der Student die Universität Leipzig, um hier von 1867—70 Theologie und orientalische Sprachen zu treiben. 1869 studierte er in Berlin. Von seinen Lehrern hat er den berühmten Arabisten Fleischer und Olshausen und den bekannten Theologen Franz Delitzsch (PRE³ IV 565—570) und Kahnis (PRE³ IX 692—698) eine dankbare Gesinnung bewahrt. Nach dem im Jahre 1870 bestandenen Kandidatenexamen erwarb sich St. 1871 mit seiner Dissertation „Über den Ursprung der mehrlautigen Tatwörter der Geʿezsprache“ in Leipzig den Dr. phil. und 1873 ebenda auf Grund seiner Arbeit „De Isaiae vaticiniis aethiopicis diatribe“ den Lic. theol. Inzwischen war er an der Leipziger Universitätsbibliothek beschäftigt und blieb in dieser Stellung auch, nachdem er sich 1873 in Leipzig für alttestamentliche Theologie habilitiert hatte. Schon im Herbst 1875 folgte er aber einem Ruf als ordentlicher Professor und Nachfolger des nach Heidelberg berufenen A. Merx (vgl. oben S. 88) nach Gießen und ist der hessischen Ludwigsuniversität treu geblieben: eine Zierde nicht bloß für die Fakultät, der er angehörte, und den akademischen Gesamtkörper, innerhalb dessen er fast bis zuletzt eine beherrschende Stellung einnahm, sondern auch über die engen Grenzen von Gießen hinaus als der energische Führer der modernen, von Wellhausen begründeten wissenschaftlichen alttestamentlichen Theologie

geschätzt und gefürchtet, schonungslos gegen Freund und Feind, wenn es galt, das als richtig Erkannte zu verteidigen oder gegen Irrtümer und Rückständigkeiten der Orthodoxie, Halbheiten der Vermittlungsmänner und Haltlosigkeiten moderner Streber anzukämpfen.

Eine Angriffslust, wie wir sie bei schaffensfrohen Menschen mitunter bemerken, die sich selbst die Bahnen brechen müssen, erfüllt von der Richtigkeit einer das Alte und Morsche überwindenden Hypothese und gereizt durch den Gegensatz, wozu bei St. sich später eine gewisse Verbitterung gesellte, daß ihn das Schicksal in dem kleinen Gießen festhielt, obwohl es ihn nach seiner Begabung nach einem unmittelbaren, größeren Wirkungskreis zog, hat St., den im Revolutionsjahr 1848 geborenen, in den Ruf eines alttestamentlichen Diktators gebracht. Unter seinen Schülern führte er, wie mir Mitte der 90er Jahre des verflossenen Jahrhunderts einmal erzählt wurde, den charakteristischen Beinamen „Jahwe“. Schien doch etwas von der leidenschaftlichen Natur Jahwes, wie einst auf seinen Diener Mose, so auf St., den modernen Interpreten des AT.s, übergegangen zu sein. Was St. für seinen Unstern hielt, gereichte der alttestamentlichen Wissenschaft zum Heil. Entfernt man die mitunter stachlichte und verletzende Schale von dem Wesen und den Arbeiten St.s und bedenkt, daß die gleiche Rücksichtslosigkeit, die er oft gegen andere walten ließ, er auch auf sich selbst anwandte, wenn er sich von seinem Unrecht überzeugt hatte, wie u. a. die kleine letzte Notiz beweist, die wir von St. in seiner ZatW 26, 306 besitzen und worin er sich wegen eines an und für sich nicht so schlimmen exegetischen Fehlers gebührend an den Pranger stellt, so können Freunde und Feinde zu St. aufblicken als zu einem ehrlichen und rastlos emsigen Forscher, der Großes und Größtes und auch Bleibendes auf dem Gebiet des AT.s geleistet hat zu Nutz und Frommen der Theologie und der Kirche, in deren Dienst er stets seine Sonderwissenschaft gestellt wissen wollte. Seine Bücher waren „Ereignisse der deutschen Theologie“ (Gunkel, Sp. 535). Mit der von ihm im Jahre 1881 ins Leben gerufenen ZatW hat St. das führende Organ für die alttestamentliche Forschung geschaffen. Dieses Ausreifen St.s zu einem Gelehrten, der alle Zweige der alttestamentlichen Wissenschaft meisterte und bleibend befruchtete, konnte am besten an einer verhältnismäßig kleineren Universitätsstadt wie Gießen geschehen, wo bei aller Freiheit für die Selbstentwicklung und dem Fehlen der zentrifugalen Kräfte der Großstadt die größere äußere Möglichkeit zu intensiverem Schaffen gegeben ist. Und von dieser besseren äußeren Arbeitsmöglichkeit hat St. reichlich und gründlich Gebrauch gemacht. Er war das Vorbild eines literarisch rührigen Theologen, der aber auch die Muße fand, an dem vielgestaltigen praktischen religiösen Leben tätigen Anteil zu nehmen, ohne sich in Einzelheiten zu zersplittern, genau so, wie er in der Wissenschaft trotz intimster Detailforschung nie den Blick auf das Große und Ganze verlor. Freilich hat die in Gießen schmerzlich entbehrte persönliche Aussprache mit engeren Fachgenossen St. um so eigenwilliger und knorriger gemacht. Aber gerade dank der Vereinsamung sind seine Arbeiten auch um so origineller und stämmiger geworden und der theologische Charakter des Mannes um so aufrechter und herzhafter geblieben.

Seit 1876 war St. in glücklicher Ehe verheiratet mit Helene Buff, der Tochter des Gießener Physikers, bei der er Verständnis für seine Geistesart und Arbeiten fand. Im Auftrag der Regierung begann St. 1878 mit der Reorganisation der Gießener theologischen Fakultät. Es galt dürre Zweige und welke Blätter zu beseitigen. Sein rigoroses Vorgehen bei der Augiasarbeit hat ihm viel Feindschaft eingetragen. Vgl. dazu: Die Reorganisation der theologischen Fakultät zu Gießen in den Jahren 1878—82, Gießen 1894. Mag man darüber denken, wie man will, jedenfalls ist es St.s Verdienst gewesen, daß seitdem die Gießener theologische Fakultät den Vergleich mit ihren Schwestern nicht zu scheuen braucht. Als Lehrer hat sich St. rasch die Herzen der akademischen Jugend erobert, der die frische und anregende, trotz größter Gelehrsamkeit allem Doktrinarismus abholde Art des oft von Witz und Spott durchzogenen Vortrages nur zusagen mußte. Merkten doch die Studenten auch bald, daß St. an den Problemen seiner Wissenschaft weiterarbeitete und bei aller Hartnäckigkeit seines Charakters nicht gesonnen war, auf altererbtem oder selbsterrungenem Wissen auszuruhen, sobald neue Erkenntnisse durchbrachen. Wie St. selbst auf allen Gebieten der alttestamentlichen Wissenschaft heimisch war, so sorgte er dafür, daß in seinen Vorlesungen wie insbesondere in seinem Seminar weder der Philologe, noch der Historiker oder der alttestamentliche Theologe zu kurz kam. Was dem mündlichen und schriftlichen Worte St.s die Stoß- und Werbekraft verlieh, war die innere Überzeugung, daß mit Jesus etwas in die Religions- und Weltgeschichte eingetreten sei, was ihn über die Großen in Israel und wo sonst solche aufgetreten sind und auftreten, hoch hinausstellt und trotz alle Menschen überragender Würde ihm doch jedermanns Herzen öffnet. So sprach St. geradezu von einer christozentrischen Aufgabe der Theologie. Solche Äußerungen sollten die Gegner St.s

kennen, die sich nur an seine scharfen, liebgewonnene Vorurteile erbarmungslos zerstörenden Worte hielten und ihn einen negativen Kritiker schalten. St.s Stärke war gerade die Position: er löste lieber eine Frage, als daß er sie verneinte, und in der Theologie konzentrierte sich ihm alles Interesse auf den Christus der Evangelien — aus ihnen schöpfte und stärkte er seinen Freimut und seine Offenheit. Die Schüler St.s betonen gern, daß er für sie nicht bloß in der Vorlesung, sondern auch im Examen, in Amt und Haus ein warmes Herz gehabt hat.

Wie St. mit seinen Schülern, die in den Dienst der Kirche traten, in engster Fühlung blieb, so hat er auch seiner Landeskirche innerlich nahegestanden und an allen ihren Arbeiten tätigen Anteil genommen. Er gehörte bis 1903 der Landessynode an und es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß dieselbe frische Männlichkeit, die sonst St. eignete, ihn auch zu einem temperamentvollen Sprecher in rein kirchlichen Angelegenheiten machte. Über den Parteien zu stehen versuchend, hat St. darnach gestrebt, das Erbe Luthers und der Reformation in freimütiger Weise für die Kirche der Gegenwart auszunutzen. Wie die Kirche lag ihm auch das Vaterland auf dem Gewissen. Kein politischer Parteimann hielt er treu mit Männerstolz zu seinem Landesherrn und sorgte sich auch um Wohl und Zukunft des gesamten deutschen Volkes.

1882/83 und 1896/97 zum Rektor der Universität gewählt und 1895 durch die Ernennung zum Geh. Kirchenrat geehrt, bedeutete den Höhepunkt seiner akademischen Tätigkeit die im Jahr 1900 unter Teilnahme alter und junger Schüler, der ganzen Universität, der Landeskirche und der Regierung begangene 25jährige Jubelfeier seines Ordinariats, die durch einen literarischen Festgruß seiner Schüler noch verherrlicht wurde. Die zentrale Bedeutung, die, wie oben angedeutet, sich St. für die Gesamtuniversität erworben hatte, befähigte ihn am besten zur Redaktion der für die 200jährige Jubelfeier im Jahr 1907 vorbereiteten Festschrift, die er erst niederlegte, als die Anzeichen seiner Auflösung infolge eines ihn schon länger plagenden schweren Augen- und Gehirnleidens sich immer mehr bemerkbar machten, von denen der schaffensdürstige, neue Werke planende Gelehrte am 6. Dezember 1906 erlöst wurde. Denn noch hatte St. in seiner Wissenschaft sich nicht ausgelebt. Es war noch manches Große von ihm zu erwarten, trotz des Vielen und Guten, das er schon geleistet hatte.

Suchen wir letzteres, das eine gewisse Abgeschlossenheit darstellt und das Lebenswerk des Meisters bedeutet, noch etwas näher in den charakteristischen Leistungen zu überschauen, nachdem bereits die innere Geistesart, die den literarischen Arbeiten des Verstorbenen Stempel und Farbe gibt, umschrieben ist.

St. war ein tüchtiger biblischer Philologe. Er konnte gut Hebräisch und außerdem Arabisch und Äthiopisch. Er bedauerte, nicht Keilschrift studiert zu haben. Er hätte einen vortrefflichen Orientalisten abgegeben. Seine 1879 erschienene hebräische Grammatik, die eine Synthese zwischen den Systemen von Ewald und Olshausen bezweckte, bedeutete einen Markstein in der Geschichte der hebräischen Grammatik. Noch heute wird sie gern von Orientalisten und Theologen, die etwas tiefer schöpfen wollen, benutzt. Zur Ausarbeitung der Syntax, die St. historisch angelegt haben würde, fehlte ihm leider die Zeit. Das Bedeutsame an St.s Grammatik lag mit darin, daß St. eine Summe Formen, mit denen die ältere Grammatik sich noch abgequält, und für welche sie allerhand unmögliche Ausnahmeregeln erfunden hatte, kurzerhand als sprachliche Monstra über Bord warf und daß er auch auf die hebräische Grammatik eine gesunde historische Textkritik anwandte, die er auch auf alle seine übrigen alttestamentlichen Arbeiten Einfluß gewinnen ließ. Das zusammen mit Siegfried 1893 herausgegebene hebräische Lexikon war für die hebräische Lexikographie epochemachend. Dem in dem bekannten Geseniusschen Lexikon damals eingerissenen Umhertasten mit allerlei allgemeinen Urbedeutungen der Wurzeln und dem bis zur Unglaublichkeit gediehenen Vergleichen verwandter Stämme ging St. in seinem Lexikon gehörig zu Leibe und betonte für jedes einzelne Wort die konkrete Bedeutung und schied mit Hilfe der LXX viele falsche Worterklärungen aus dem Lexikon aus. Das Unrecht, die verwandten Sprachen bei der Behandlung der hebräischen Wortstämme gar nicht zu berücksichtigen, würde St. in einer Neuauflage wieder gut gemacht haben: der Gegensatz zu Gesenius mag ihn in seinem nicht zu billigenden Verfahren bestärkt haben. Sein Meisterstück, als Quellen- und Textkritiker, hat St. in der mit Schwally, seinem Lieblingsschüler, zusammen veranstalteten Ausgabe der Königsbücher in der Regenbogenbibel 1904 geliefert.

St. war ein scharfsinniger Historiker. Von seiner anfänglichen großen Abhängigkeit von Wellhausen, aus der er nie ein Hehl gemacht hat, hat St. sich allmählich befreit und ist, insbesondere in der Prophetenkritik, seine eigenen Wege gegangen. Die von St. herausgegebene Geschichte des Volkes Israel Bd I im Jahre 1887, 2. Aufl. 1889, Bd II in Gemein-

schaft mit O. Holtzmann 1888, ist das gelehrte kritische Hauptwerk für die ganze Geschichte Israels. Es kann sich mit dem unnachahmlich plastisch geschriebenen knapperen Werk von Wellhausen nicht vergleichen, besitzt aber letzterem gegenüber zwei andere Vorzüge, indem St. in die Behandlung der Geschichte Israels die folkloristische und die religionspsychologische Methode eingeführt hat: die Vergleichung der Zustände und Sitten Israels mit denen anderer Völker und die Erschließung der Motive und Vorstellungen, die den einzelnen Äußerungen der israelitischen Sitte und des Glaubens zugrunde liegen und ihre Veränderungen bewirken. Aus der geschichtlich gegebenen Religion, Moral und Sitte Israels endlich sucht St. die Urart Israels zu erschließen. Wie fein St. in Geist und Geschichte der alttestamentlichen Sagen und Mythen eindringen konnte, lehren u. a. seine Studien über das Kainszeichen, ZatW 14, 250 ff., den Turm zu Babel, ZatW 15, 157 ff. und den Mythus vom Paradies, ZatW 23, 153 ff.

Als Religionshistoriker hat St. in seiner 1905 veröffentlichten Biblischen Theologie des AT.s das standard-work der alttestamentlichen Wissenschaft geschaffen. Wie R. Smith in seiner Religion der Semiten 1899 benutzt St. viele Urelemente des Priesterkodex (P) jetzt zur Zeichnung der ältesten geschichtlichen Religion — damit ist in der Tat der heutigen alttestamentlichen Religionsforschung ein wichtiger Fingerzeig gegeben. Relativ abgeschlossen, weil mit der Einführung des Priesterkodex unter Esra und Nehemia ausgehend, ist das ganze Werk bedauerlicherweise ein Torso geblieben. Es ist fraglich, ob der von Bertholet 1911 besorgte, an und für sich sehr gediegene und selbständig gearbeitete zweite und Schlußband des Stadeschen Werkes den Gedanken und Wünschen St.s voll entsprochen haben würde. Es ist St. vorgeworfen worden, daß er die Religion Israels zu sehr aus sich selbst entwickle und sie nicht im Rahmen der umgebenden Religions- und Völkergeschichte begreifen lehre. Es liegt etwas Wahres in diesem Vorwurf. Die griechische Philosophie konnte gewiß nur auf griechischem Boden gedeihen und die Religion Israels ist nicht in Ägypten oder in Babylonien oder in Arabien entstanden. Aber hier und da, besonders an entscheidenden Punkten, konnte St. die Einflüsse stärker hervorheben, die von außen kamen und zu Triebkräften in der Religion Israels, wenn auch erst in moderierter Form, geworden sind. Die Ausarbeitung des Stadeschen Werkes fiel in die Zeit des Babel- und Bibel-Streites, der St. innerlich und äußerlich angeekelt hat. Gebärdeten sich doch damals Assyriologen als tiefsinnigste Kenner des AT.s und Theologen taten so, als ob sie eigentlich die Geistesschätze Babyloniens ausgegraben und entziffert hätten. Aller Dilettantismus war St. zuwider, er redete nur über solches, wo er sich zu Hause wußte — und machte darum von seinem Hausrecht energisch Gebrauch.

Die hinterlassenen Schriften und Werke St.s bleiben ein Vermächtnis für das gegenwärtige und kommende alttestamentliche Theologengeschlecht. Es gilt im Geiste St.s, frei von seinen menschlichen Schwächen und Kurzsichtigkeiten, rüstig weiter zu arbeiten. Alttestamentliche Philologie, Geschichts- und Religionswissenschaft werden dabei gedeihen und Nutzen und Heil für protestantische Theologie und Kirche stiften. זכר צדיק לברכה.

G. Beer.

Stancarus, Franc. — Material von Belang betr. Stancaro findet sich im Königsberger Staatsarchiv, Korrespondenz des Herzogs Albrecht, der auch die von Wotschke, Fr. Stancaros erster Aufenthalt in Posen, Histor. Monatsblätter für die Provinz Posen 1904, S. 81—88, verwendeten neuen Materialien entnommen sind, für welche dort eine Angabe der Provenienz fehlt. Vgl. auch Wotschke, Christoph Thretius. Ein Beitrag z. Gesch. des Kampfes der ref. Kirche gegen den Antitrinitarismus in Polen, (Altpreuß. Monatsschr. 1907 1. und 2. Heft). Th. Wotschke, Franc. Stancaro (Altpreuß. Monatsschr. 1910, 1—78; Ders. Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen. Leipzig 1908 (Erg.-Bd III zum Archiv f. Ref.-Gesch.); Ders., Geschichte der Reformation in Polen, passim (Leipzig 1911). **Benrath.**

Stapfer, Edmond, gest. 1908, s. d. Art. Frankreich. III. Prot. Theologie, Bd 23 S. 478, 31.

Starke, Christoph. — S. 777 Z. 51 l. 184 st. 148.

Staupitz, Joh. v. — Zu S. 783, Z. 52 ff.: Der in Kilian Leibs Großen Annalen sich findende Bericht über die stiftungswidrige Verwendung der 500 Goldgulden zur Bestreitung der Kosten von Luthers theologischer Doktorpromotion durch Staupitz widerspricht anderen gewichtigen Quellenstellen und ist als eine Verleumdung Staupitzens zurückzuweisen. Vgl. Josef Deutsch, Kilian Leib, Prior v. Rebdorf, Münster i. W. 1910 S. 93 ff. — S. 784 Z. 32 f. ist jetzt vielmehr auf P. Kalkoff, Zu Luthers römischem Prozeß. Der Prozeß des Jahres 1518, Gotha 1912, Personenverzeichnis s. v., zu verweisen. **O. Clemen.**

Stedinger. — H. Oncken, Studien z. Gesch. des Stedingerkreuzzugs, JB f. d. Gesch. des Herzogt. Oldenburg 5. Bd Oldenb. 1896. D. Schomburg, Die Dominikaner im EB. Bremen. Jen. Diss. 1910 S. 14 ff. P. Braun, Die angebliche Schuld Konrads v. Marburg an dem Kreuzzug gegen die Stedinger. Hannov. 1911.
S. 789 Z. 27 l. Gerhard st. Gebhard. **Hauck.**

Steinigung. — Vgl. jetzt auch Rud. Hirzel, Die Strafe der Steinigung (in den ASG zu Leipzig 1909). Er sieht in der Steinigung nicht sowohl eine Strafe, als vielmehr den schärfsten Protest gegen eine Gemeinschaft mit dem betreffenden Übeltäter. Aber dieser Gedanke hätte durch dessen Vertreibung zum Ausdruck gebracht werden können.
S. 792 Z. 20 l. Plautus st. Plantus.
S. 793 Z. 8 l. Le 24 st. 20.
S. 793 Z 9 streiche Nu 15, 35. **Ed. König.**

Stephan I., Papst. — H. v. Soden, D. Ketzertaufstreit zwischen Stephan I. v. Rom u. Cyprian v. Karthago. Quell. u. Forsch. aus ital. Arch. u. Bibl. 12. Bd 1909 S. 1 ff. J. Ernst, Neue Untersuchungen über Cyprian u. den Ketzertaufstreit, ThQS 1911 Bd 93 S. 230 ff. **Hauck.**

Stephan II., Papst. — E. Mayer, Die Schenkungen Konstantins u. Pippins, ZKR 3. Folge 14. Bd S. 1 ff. J. Haller, Die Karolinger u. d. Papsttt. HZ 108. Bd S. 38 ff. Zu S. 807, 45. Als Tag der Salbung wird von Hilduin, Vita Dionys. Areop. Bouq. V. S. 436 der 28. Juli 754 angegeben. Ich habe die Angabe wiederholt. Aber die von Martens, Röm. Frage S. 22 vgl. S. 41 ff. dagegen erhobenen Einwände sind berechtigt. Doch ist der 19. oder 20. Jbr., den Martens annimmt, gänzlich unsicher, s. KG D.s II 3. Aufl. S. 22 Anm. 3. **Hauck.**

Stephan v. Tigerno. — S. 5 Z. 45 l. S. 60 st. 69.

Sterne. — Vgl. Grimme, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. 1907. **W. Lotz.**

Stichometrie. — Eb. Nestle, Einführung in das griech. NT ³ 1909, 43. 54. **v. Dobschütz.**

Stiefel, Michael. — Seine Schrift S. 25, 19 ist durch W. Lucke in einem Neudruck Flugschriften aus den ersten Jahren der Ref. III 7, Leipz. 1909) leicht zugänglich gemacht worden. — Der Jenaer Stiefel-Kodex (S. 26, 30) ist von O. Albrecht in ThStK 1907, 450 ff. genau beschrieben worden, vgl. auch ARG IV 309 ff. — Verfügungen des Kurfürsten in Sachen St.s nach der Katastrophe vom 19. Okt. 1533 (S. 27, 6) in ARG IV 186 ff. — Zu seinem Fortgang aus Kursachsen (lediglich aus Gewissensbedenken) 1558 (S. 28, 23) vgl. ThStK 1907, 450 f. — Seine deutsche Auslegung der Offenb. Joh wurde 1561/62 niedergeschrieben, ebd. 451. **Kawerau.**

Stigel, Johann. — Vgl. die Stellen im Personenregister bei Mentz, Joh. Friedrich, und bei Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2. — St. war nicht nur 1541 in Regensburg als Begleiter Franz Burkhards (S. 43, 34), sondern wohl auch schon vorher in Worms vgl. N. Jbb. f. klass. Altert. XX (1907), 467. — Ein Brief St.s von 1550 in Cod. Goth. B 16, 958. **Kawerau.**

Stigmatisation. — Die neueste Literatur zur Frage der Wundenmale des Franz von Assisi ist von K. Wenck ZKG 32. Bd S. 89 f. besprochen worden. J. Riets, Emmerich Brentano. Heiligsprechung der stigmatisierten Nonne A. K. Emmerich und deren 5. Evang. nach Cl. Brentano, Leipzig 1904. **Hauck.**

Stockfleth, Nils. — S. 55 Z. 15 füge nach 11. Januar ein: 1787.

Stöcker, Adolf, gest. 1909. — Schriften: „Christlich-sozial", Reden und Aufsätze, 2. Auflage Berlin 1890, Buchhandlung der Berliner Stadtmission, 496 Seiten. „Wach auf, Evangelisches Volk", Aufsätze über Kirche und Kirchenpolitik, Berlin 1893, ebenda, 624 Seiten. „Die Leitung der Kirche", ein Weckruf. Berlin 1899, ebenda. „Dreizehn Jahre Hofprediger und Politiker, Berlin 1895, ebenda. „Die sonntägliche Predigt" 27 Bände 1882—1908 ebenda, sowie 8 weitere Predigtbände. „Das Leben Jesu in täglichen Andachten",

2. Auflage Berlin 1909, ebenda, 460 Seiten. Aufsätze und Reden in Kirchlich-sozialen Heften, ebenda; im „Deutsch-evangelischen Jahrbuch" 1899—1901 ebenda und in der „Neue Christoterpe" 1902—1906 Halle a/S., Max Große. Weitere Schriften siehe in von Oertzens Biographie Band II Seite 365—370. — Literatur: Freiherr von Ungern Sternberg „Der falsche und der wahre Stöcker", Leipzig, Böhme 1885, 31 Seiten. „Adolf Stöcker und die Angriffe seiner Gegner im Lichte der Wahrheit", von einem Nichtpolitiker (Ernst Bunke) Berlin 1901, 63 Seiten, M. Warneck. „Adolf Stöcker", zwei Reden von Reinhold Seeberg und Adolf Wagner, 51 Seiten, Berlin 1909, Trowitzsch. „Adolf Stöcker" Erinnerungsblätter, herausgegeben von Ernst Bunke, Berlin 1909, drei Auflagen 212—220 Seiten, Vaterländische Verlags- und Kunstanstalt. „Adolf Stöcker. Ein Volksabend", von Max Braun, Gotha, F. E. Perthes, 32 Seiten. (Eine volkstümliche Biographie desselben Verfassers erscheint in Kürze im Verlage der Vaterländischen Verlags- und Kunstanstalt, Berlin SW.). „Adolf Stöcker, Lebensbild und Zeitgeschichte". Von Dietrich von Oertzen, Berlin 1910, Vaterländische Verlags- und Kunstanstalt, zwei Bände, 431 u. 389 Seiten, Volksausgabe davon (der Gesamtausgabe 3. Auflage) Schwerin in Mecklenburg 1912, Fr. Bahn, in einem Bande, 544 Seiten. „Brautbriefe von Adolf Stöcker und Anna Krüger"; herausgegeben von D. von Oertzen, ebenda 1912, 319 Seiten. Weitere Veröffentlichungen des brieflichen Nachlasses ebenda in Vorbereitung. „Noch ein Kapitel zu Stöckers Biographie" von D. v. Oertzen in der „Reformation" 1912, Nr. 44—46.

Adolf Stöckers Vater, Christian, ist als Tagelöhnersohn in Langeln bei Wernigerode a. H. geboren, lernte das Schmiedehandwerk, trat beim 7. Kürassierregiment Seydlitz in Halberstadt ein und stand 27 Jahre bei der Truppe, zuletzt bis 1851 als Wachtmeister und wurde dann am gleichen Ort Gefängnisinspektor; er ist am 14. August 1873 gestorben. Die Mutter, geb. Specht, die unermüdlich auf beste Schulbildung ihrer vier Kinder hinarbeitete, ist am 15. Oktober 1882 ebenfalls in Halberstadt gestorben. Adolf Christian ist als ihr zweiter Sohn am 11. Dezember 1835 in Halberstadt geboren; in der Dienstwohnung seines Vaters auf dem Hofe des alten „Heiligen-Geist-Klosters", in dessen Baulichkeiten die Dienstpferde der Schwadron untergebracht waren, ist er mit zwei Brüdern und einer Schwester aufgewachsen. Als der Gymnasiast 16 Jahre alt war, mußte er infolge der Verabschiedung seines Vaters in ausgedehntem Umfang Nachhilfestunden geben; er unterrichtete acht und mehr Schüler gleichzeitig.

Der Gegensatz zu der Magdeburger „lichtfreundlichen Bewegung" schuf 1848/49 in jener Gegend eine „kirchliche Gemeinschaftsbewegung", wie sie Stöcker wohl später genannt hat; Träger dieser Bewegung waren in Halberstadt Domprediger Hugo Lange, Justizrat Krüger, dessen Sohn Stöcker unterrichtete, und der Quedlinburger Hilfsprediger Wallmann, später Missionsinspektor in Berlin und Barmen, der in Halberstadt Missionsstunden hielt. Ihnen verdankt der Gymnasiast seine Bekehrung, Sommer 1853: „So tief bin ich damals in die Lebensmacht des Christentums hineingeführt, daß ich von da ab niemals wieder ernstlich in Zweifel oder Anfechtung des Glaubens gefallen bin." Auch dadurch wurde das Haus von Geh. Justizrat Krüger für ihn bedeutsam, daß er dort dessen Nichte, seine spätere Braut, beim gemeinsamen Lesen der Dramen Shakespeares kennen lernte. Ostern 1853 bezog Stöcker die Universität Halle, um Theologie und Philologie zu studieren; er wurde dort durch Geheimrat Krüger an Professor Tholuck empfohlen und erhielt durch ihn einen halben Freitisch; an den Zwischentagen lebte er von Dickmilch und Brot. Morgens 4 Uhr traktierte er mit einem anderen Studenten Hebräisch, besuchte aber wenig Kollegs, da ihn Tholuk und Guericke, auch Hupfeld, wenig anzogen. Am Waffenspiel der Neoborussen, dann als zweiter und als erster Chargierter der Borussen hatte er Freude am studentischen Treiben, während er in Berlin sich nur dem Studium und der Betrachtung der dortigen Kunstschätze hingab. Erbauung suchte er in den Predigten von K. J. Nitzsch. „Dieser Greis, der von allen lebenden Menschen, mit denen ich zusammengekommen bin, den tiefsten, geistigsten und gewaltigsten Eindruck auf mich gemacht hat, nahm mich in sein homiletisches Seminar und damit in sein Haus auf". (S. Bd XIV S. 135 Z. 21 ff.) Die Ferienwanderung nach Halberstadt ging durchweg zu Fuß.

Als Hauslehrer in einem adligen Hause der Neumark machte er in Berlin sein erstes theologisches Examen, während er das zweite in Magdeburg ablegte. Vom Fleiß der Studentenjahre legen in meinem Besitz befindliche Hefte Zeugnis ab. In Rinseln, Kurland, wurde St. für drei Jahre Hauslehrer bei dem Grafen Lambsdorff. Auf der Rückreise bestand St. in Berlin das philologische Oberlehrerexamen und machte mit den ersparten tausend Talern eine Reise, die dreiviertel Jahre währte, durch das Ravensberger Land, Köln, Bingen, Odenwald, die Schweiz und Italien bis Neapel. Von der Goltz, der spätere Propst, bot ihm in Rom eine Hilfspredigerstelle an, doch zog es ihn nach der deutschen Heimat, wo er am 31. Oktober 1862 ordiniert wurde. Seine erste Pfarrstelle wurde Seggerde,

Kreis Gardelegen (1863—66), eine kleine Patronatspfarre im Fürstentum Halberstadt. Bibelstunde und Kirchenzucht verstärkten die Wirksamkeit der Kanzel. Nach drei Jahren ging er in die Gemeinde Hamersleben (1866—71), in der reichen Magdeburger Börde gelegen, die durch katholische Propaganda bedroht war. Von hundert gemischten Ehen hatte nur eine einzige lauter evangelische Kinder. Ins dortige Pfarrhaus führte er im Mai 1866 Anna Friederike, die Tochter des Kommerzienrats Krüger aus Brandenburg, als seine Gattin, um die er jahrelang geworben hatte. In der Brandenburgischen Gotthardi-Kirche wurden beide durch ihren Schwager Krummacher (später Konsistorialrat in Stettin) getraut; die eben veröffentlichten beiderseitigen Brautbriefe geben tiefen Einblick in beider Seelen wie in die Innigkeit ihres (kinderlosen) Ehestandes, der bis zum Tode das Urbild einer christlichen Ehe war. Von Hamersleben aus wurde er Mitarbeiter der „Neuen Evangelischen Kirchenzeitung". Manche Nummer ist wesentlich aus seiner Feder. Zum Beginn des deutsch-österreichischen Krieges meldete sich Stöcker als Feldprediger, doch ließ ihn das Konsistorium nicht von der eben angetretenen schwierigen Stelle ziehen. Oktober 1871 wurde er, infolge seiner literarischen Wirksamkeit, als Divisionsprediger nach Metz berufen. Seine Tatkraft führte dazu, daß an die Stelle des kläglichen gottesdienstlichen Raumes (Turnhalle der Kriegsschule) eine würdige Kirche trat. Sieben Regimenter sowie verschiedene Abteilungen hatte der Divisionspfarrer anfangs allein, später mit einem Kollegen zu versorgen. Dazu traten freiwillige Gottesdienste, eine große Zivilgemeinde, die Gründung einer Herberge zur Heimat, an die sich ein Jünglingsverein anschloß, Gründung eines kleinen Krankenhauses, dazu Schularbeit. St. wurde Direktor und Lehrer einer neugegründeten höheren Töchterschule, auch ein Vierteljahr Ordinarius der Quarta des neugegründeten Metzer Gymnasiums. Kaiser Wilhelm hatte die Weihereden an den Denkmälern auf den Schlachtfeldern von Metz gern gelesen und berief den Divisionsprediger an Stelle des verstorbenen Generalsuperintendenten Hoffmann zum 1. Oktober 1874 als Hof- und Domprediger nach Berlin. Am 18. Oktober wurde er durch Hofprediger Kögel in das Amt eingeführt. Schon damals und bis zum Lebensende war sein kirchenpolitisches Ideal die freie Volkskirche, wie er am 26. März 1874 an seinen Schwager, Pfarrer Wilhelm Krüger, damals Langenberg, jetzt Bonn, schrieb: „Ich befestige mich immer mehr in dem Gedanken, daß es für unsere Kirche keine Wahl mehr gibt, als in der Loslösung vom Staat, vom Kultusminister nicht bloß, sondern auch vom Summusepiskopus. Der letztere Name ist unter parlamentarischer Regierung ein Götze und der Tod der Kirche. In die Behörden ruft man Männer, die nach dem Befinden des Liberalismus urteilen, wie X. und Y. So werden die Ungläubigen im Pfarramt und in den Synoden installiert, und das Reich Gottes leidet. Ist die Kirche frei, dann kann sie den Glauben schützen, rechte (kirchliche) Obrigkeit bestellen und sich von der Windrose parlamentarischer Meinungen freihalten. Auch Meßner (Herausgeber der „Neuen Evangelischen Kirchenzeitung") ist mehr und mehr für diese Anschauungen gewonnen; wir agitieren jetzt zusammen." — Stöckers Kommen fiel in den kirchenpolitischen Umschlag, der durch das Ausscheiden von Hermann als Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates 1877 gekennzeichnet ist; seine Amtsbrüder waren Hengstenberg, Kögel und Baur. Unauslöschlichen Eindruck machte auf den jungen Hofprediger, der anfangs Muße genug zur Umschau hatte, die Einführung des Zivilstandes am 1. Oktober 1874. Er sagte darüber in einer Stuttgarter Ansprache am 1. Mai 1899 (Zur Gemeinschaftspflege und kirchlich-sozialen Arbeit, Berlin 1899, Buchhandlung der Berliner Stadtmission, 36 S.): „Was mich ins öffentliche Leben geführt hat, ist nicht die Politik, wie vielfach behauptet wird, sondern die Mission, die amtliche Seelsorge und der christliche Gedanke. Ich kam nach Berlin am 1. Oktober 1874, gerade in dem Augenblick, wo nach Jahren der furchtbarsten Unredlichkeiten der Krach begann, wo das Zivilstandsgesetz unsere Kirche in unnennbare Schwierigkeiten verwickelte. Ich kam in den völligen Bankerott unserer Staatskirche. Bedenken Sie nur, was wir von 1874 an ein volles Jahrzehnt hindurch in Berlin und auch sonst vielfach erlebten: von 100 Ehen ließen sich zehn Jahre hindurch nur etwa 18—19 kirchlich einsegnen, also mehr als $^{4}/_{5}$ blieben ungetraut; und von 100 Geborenen blieben 45—46, also beinahe die Hälfte, ungetauft. Jeder fühlt: wo solche Zustände eintreten, da müssen große Fehler vorliegen. Wohl hat man vor 100 Jahren in den Tagen der französischen Revolution noch schlimmere Dinge erlebt. Der liebe Gott wurde durch Konventsbeschluß abgeschafft, eine bekannte Schauspielerin auf den Altar gesetzt und als Göttin der Vernunft verehrt. Verrücktheiten, die man allerdings bei uns nicht begangen hat. Aber daß auch bei uns viele getaufte Menschen nichts anderes kennen, als den Kultus der Vernunft, ist jedermann bekannt. In diesem Zeitpunkt, als vormaliger Militärprediger in Metz, kam ich nach Berlin. Die Erinnerungen des Kriegsjahres begleiteten mich. Vier Jahre

vorher hatte unser deutsches Volk das Höchste geleistet, was ein Volk an Lebenskraft, Geistesmacht, Heldenmut, Vaterlandsliebe, Königstreue leisten kann. Die übereinstimmende Meinung der Menschen, welche damals mit religiösen und sittlichen Augen unser Volk beobachtet hatten, ging dahin, daß im Jahre 1870, besonders in den ersten Monaten des Krieges, unser Volk von einem gottesfürchtigen Geist beseelt war, wie vielleicht nie zuvor. Was König Wilhelm und die Fürsten am Tage von Sedan sehen durften, das war unbeschreiblich, das hat nie ein Volk zuvor erlebt. Sie wurden beim Ritt von Heeresabteilung zu Heeresabteilung von Chorälen begrüßt, „Nun danket alle Gott" oder „Ein feste Burg" oder „Jesus meine Zuversicht". Der junge Ahlfeld schrieb an seinen Vater: Ein solches deutsches Tedeum ist noch niemals gesungen, solange es eine Christenheit gibt. Damals war ein englischer Bibelagent im deutschen Lager; sein Eindruck war, daß nie ein Volk so von religiösen Motiven beseelt gewesen sei, wie unser Volk 1870. Und vier Jahre danach, diese böse Veränderung! Nicht bloß in Berlin, sondern auch in den großen Provinzialstädten war es so. Wie ist dieser große Abfall nach dem großen Krieg gekommen? Ich glaube wohl darüber ein Urteil zu haben, da ich mitten in der Flut des wachsenden Verderbens stand. Es waren meines Erachtens drei Ursachen, die zusammenwirkten. Die Milliarden spielten dabei eine große Rolle dadurch, daß sie die Gier nach dem Gelde weckten und eine wilde Spekulation, die sogenannte Gründerzeit oder Schwindelära, hervorriefen. Man kann aber nicht Gott dienen und dem Mammon. Dann kam der Kulturkampf, der ja nicht gegen die Religion und das Christentum, sondern gegen den Papst gemeint war, aber doch alle Atheisten und Christenfeinde aus ihren Löchern trieb. Mammongeist, Kulturkampf und ihr Erzeugnis, der sozialdemokratische Umsturz, führten binnen vier Jahren den Umschwung zum Schlimmen herbei. Dieser Zustand hat mich damals ins öffentliche Leben getrieben. Ich kam als Pfarrer vielfach in die Häuser und war manchmal 5—6 Stunden mit Seelsorge von Haus zu Haus beschäftigt. Da fand ich, während das öffentliche Leben durch und durch vergiftet war, bei den Hausbesuchen liebe, rechtschaffene, empfängliche Menschen. Ich sagte mir: Es ist doch noch nicht alles verloren, noch nicht alle Hoffnung auf Rettung aufzugeben. Im Jahre 1877 trat ich an die Spitze der Stadtmission. Meine Beobachtungen wurden mir durch die seelsorgerlichen Beobachtungen der Stadtmissionare bestätigt. Der Bann, der auf dem öffentlichen Leben lag, ließ die einzelnen nicht dazu kommen, sich frei persönlich für den Glauben zu entscheiden. Es herrschte ein Gegendruck, wie er sonst nie und nirgends in dieser Stärke vorhanden ist. Woher das? Oh, das liegt in den eigentümlichen Verhältnissen des deutschen Lebens. Bei uns sind die Gruppierungen des staatlichen und öffentlichen Lebens so mit irreligiösen Anschauungen durchzogen, daß der einzelne sich dem nicht leicht entziehen kann. Nur dem Grade nach ist das bei den verschiedenen Parteien verschieden: in der Sozialdemokratie findet sich Haß gegen alles Göttliche, in der Demokratie Haß gegen das Christentum, im Liberalismus Feindschaft gegen die Kirche, und die Abneigung gegen ein starkes Bekenntnis reicht bis in die Reihen der Freikonservativen. Erst bei den Konservativen ist das anders; da gehört es wenigstens zum Programm, für das Christentum politisch einzutreten. Sind nun aber die politischen Dinge mit den religiösen untrennbar verquickt, stehen die Linken grundsätzlich gegen Kirche und Christentum, dann ist es doch klar, daß alle Parteischablonen zerbrochen werden müssen, damit der Geist wieder frei werde, sich selbst zu entscheiden! Das haben wir denn auch getan, und Gott hat uns dazu in gewissem Maße den Sieg gegeben." Vom Johannisstift, der Schöpfung Wicherns, und von Generalsuperintendent D. Büchsel aus wurden 1877 Anfänge einer Stadtmission versucht, am 9. März 1877 wurden die Anfänge verschmolzen und das Werk unter St.s Leitung gestellt. Die Aufgabe der Stadtmission war und ist Hausbesuch, Sonntagsschule, Bibelstunde, Errichtung von Männer- und Jünglingsvereinen, Schriftenverbreitung und Kampf gegen die Trunksucht. Dazu trat im Leben St.s die kirchenpolitische Aufgabe, indem mit St. und Kögel viele Rechtsstehende sich als „Freunde der Positiven Union" von der Mittelpartei der Generalsynode sonderten, als 1875 deren „Schlußbestimmungen" Massengemeinden synodale Vorrechte vor den geordneten Gemeinden gaben.

Ende 1873 hatte Stöcker in der „Neuen Evangelischen Kirchenzeitung", die er nach wie vor hauptsächlich redigierte und nach dem Tode des Herausgebers, Professor Meßner, in seine „Deutsch-evangelische Kirchenzeitung" umwandelte, die Frage aufgeworfen: „Warum fehlt es noch immer an einer Darstellung der sozialen Anschauungen des Neuen Testaments?" Dadurch wurde Pfarrer Rudolf Todt veranlaßt, im Frühjahr 1877 das Buch „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft" (2. Auflage Wittenberg 1878) herauszugeben. Das Buch unterstützte die Tendenzen der radikalen Sozialdemokratie mit großem Gerechtigkeitssinn und fand, etwas gesetzlich verfahrend, keinen Widerspruch gegen den

Geist des NT.s in diesen Lehren. Todt gründete alsbald einen Verein für soziale Reform auf religiöser und konstitutioneller Basis am 5. Dezember 1877. Hier fanden sich Theologen wie Todt und Stöcker mit Volkswirtschaftslehrern wie Adolf Wagner (geb. 1835) zusammen, dessen Auffassung schon 1871 auf der kirchlichen Oktoberversammlung in seiner „Rede über die soziale Frage" (Berlin 1871) an die breite Öffentlichkeit getreten und von H. B. Oppenheim in der „Nationalzeitung" vom 17. Dezember 1871 als „Kathedersozialismus" gebrandmarkt war; während der „Verein für Sozialpolitik", gegründet am 7. Oktober 1872 in Eisenach, große Bedeutung gewann, hat Todts „Staatssozialist" nur wenige Nummern erlebt, aber schon durch den Leitaufsatz der ersten Nummer aus Adolf Wagners Feder: „Was ist Sozialismus?" stark gewirkt.

Schon mehrere Jahre vorher hatte St. einen früheren sozialdemokratischen Agitator lauteren Charakters namens Klinkhardt kennen gelernt, der seiner Partei innerlich entfremdet und ein aufrichtiger Christ geworden war. Nach seinem Tode hatte St. durch Missionsdirektor Wangemann die Bekanntschaft des Schneiders Grüneberg gewonnen, mit dem zusammen er eine „Volksversammlung zur Gründung einer christlichsozialen Arbeiter-Partei" an den Berliner Anschlagsäulen auf den 3. Januar 1878 nach dem Berliner Eiskeller, Chausseestraße (jetzt Kriegervereinshaus), berief. In der Versammlung rissen die Sozialdemokraten sofort die Leitung an sich, ließen aber Grüneberg, wenn auch unter vielfachem Widerspruch, reden. Da dieser unsicher und unzusammenhängend gesprochen hatte, erbat St. das Wort und endete unter starkem Beifall aus sozialdemokratischen Kreisen mit den Worten: „Ich meine es treu, ehrlich und gut mit dem Arbeiterstande, so wahr mir Gott helfe!" Buchbinder Johann Most, damals ein Führer der Berliner Sozialdemokratie (1846—1906), 1874—78 Mitglied des Reichstags, später Herausgeber der anarchistischen „Freiheit", zuletzt Schauspieler in Amerika, antwortete mit wilder Beredsamkeit. Die Versammlung endete mit Annahme einer Resolution gegen die Bildung einer christlich-sozialen Arbeiterpartei. Die Begründung derselben erfolgte in einer zweiten kleineren Versammlung; 50 Arbeiter traten sofort bei. Eine Reihe weiterer vielbeachteter Versammlungen folgten. D. Kögel behandelte am 31. März 1878 im „Ev. Verein für Kirchl. Zwecke" grundsätzlich das Thema: „Der evangelische Geistliche und seine Aufgabe an der sozialen Frage". Er unterschied zwischen den Aufgaben, die schlechthin im geistlichen Amt liegen, und zwischen solchen, die in der eigentümlichen Begabung der einzelnen ihre Vertretung und Förderung finden. „Warum soll", so nahm er ausdrücklich St.s Arbeit in Schutz, „wer nur ein warmes Herz und eine schlagfertige Zunge hat, nicht auch als Geistlicher in eine sozialdemokratische Versammlung eintreten, hier Vorurteile zerstreuen, Brücken zum Evangelium schlagen, Entfremdete mit sich ziehen und ein widerspruchsvolles System entwurzeln helfen? Und wenn allzu ängstliche Freunde ihm widerraten, muß er erwidern dürfen: ‚Wär ich besonnen, hieß ich nicht der Tell'". Der Redner stellte ein solches Vorgehen nur als eine Ausnahme hin und widerriet in der Regel ein direktes Eingreifen des Geistlichen in die soziale Bewegung; im Anschluß an das Wort: „Wer hat mich zum Erbschichter über euch gesetzt?" wies er das religiöse Urteil über wirtschaftliche Fragen ab und warnte vor dem nationalökonomischen Dilettantismus.

Die Attentate auf Kaiser Wilhelm und das folgende Sozialistengesetz machten der öffentlichen Bekämpfung der Sozialdemokratie naturgemäß ein Ende. Auch ergaben die Berliner Reichstagswahlen anfangs August 1878 nur 1422 christlichsoziale Stimmen, darunter 822 Stimmen für Stöcker. Eine neue christlichsoziale Zeitung „Deutsche Volkswacht", die am 26. Juli erschienen war, mußte bereits am 1. August aus Mangel an Mitteln eingehen; doch wurde St. 1879 durch landesherrliche Ernennung Mitglied der Generalsynode, der Wahlkreis Bielefeld-Halle-Herford wählte ihn in das Abgeordnetenhaus, wo er der deutschkonservativen Fraktion sich anschloß. Die erste Rede dort ging gegen die Simultanisierung der Schulen. In diesem Zusammenhange wurde der Kampf gegen die Fortschrittspartei und ihre Presse schärfer. Im Fortschritt waren Männer wie Lasker, Straßmann und Löwe herrschend. Ebenso herrschte in der Presse vielfach das Judentum. Ihm stellte St. folgende Forderungen: Ein klein wenig bescheidener! Ein klein wenig toleranter! Etwas mehr Gleichheit in der Teilnahme an der produktiven Arbeit! Hieraus entstand ein scharfer Kampf zwischen Semitismus und Antisemitismus; von den Maßlosigkeiten der antisemitischen Bewegung hat sich Adolf St. stets ferngehalten. In umfassender Vortragstätigkeit in Berlin und in allen deutschen Gauen warb Adolf St. für die Stadtmission und für den christlichsozialen Gedanken, der durch die Kaiserliche Botschaft vom 17. November 1881 eine bedeutsame Förderung erfahren hatte. Dem Reichstag, den jene Botschaft eröffnete, gehörte St., in Siegen und in Minden gewählt, an; ersteres Mandat nahm er an. In

Berlin hatte die „Berliner Bewegung", die St. entfacht hatte, es auf 46 380 Stimmen, nicht aber zu einem Mandat gebracht.

Im Landtag trat 1882 Adolf Wagner neben St. Die Reichstagswahl 1884 brachte in Berlin für die „Berliner Bewegung" 56 724 Stimmen, während bei der Septennatswahl 1887 Bismarck im Interesse des Kartells die Ausschaltung der „Berliner Bewegung" aus dem Wahlkampfe erzwang. Eine neue Waffe gewann Adolf St. in der christlichsozialen Tageszeitung „Das Volk", die von 1888 bis 1898 in Berlin erschien, von da ab in Siegen herausgegeben wird.

Zur Förderung der Berliner Stadtmission fand im Berliner Generalstabsgebäude 28. November 1887 eine größere Versammlung statt, nach dem Hausherrn „Waldersee-versammlung" genannt, in der Prinz Wilhelm der Meinung Ausdruck gab, nur durch christlich-sozialen Geist sei der Umsturz zu überwinden. Selbstverständlich hatte er dabei an innere Mächte, nicht an äußere Parteibestrebungen gedacht — war doch auch im ersten Entwurf des Unfallversicherungsgesetzes, in der Begründung, auf den Geist des christlichen Sozialismus verwiesen worden. Sofort ging ein Zeitungssturm, von den Journalisten des Fürsten Bismarck unterhalten, gegen „Muckerei und Stöckerei" los. Im ersten Kronrat unter Kaiser Friedrich wurde über die Amtsentlassung St.s verhandelt und Beschluß gefaßt, den Hofprediger zu veranlassen, zwischen beiden Richtungen seiner Tätigkeit, der amtlichen und der politischen, zu optieren. Anfangs 1889 wurde diese Forderung St. durch den Kabinettsrat von Lucanus vorgelegt. St. erklärte sich bereit, auf die politische Wirksamkeit zu verzichten: „Ich werde, wenn ich öffentlich zu reden habe, nur religiöse und patriotische und soziale Gegenstände besprechen und die letzteren nur so weit behandeln, als sie unter den Gesichtspunkt des Christentums, der Kirche und der innern Mission fallen. Sollte ich später von Gewissens wegen mich veranlaßt sehen, im Interesse des Vaterlands oder der Kirche den Kampf wieder aufzunehmen, so werde ich Sr. Majestät davon pflichtmäßige Mitteilung machen und Allerhöchstderselben alles weitere untertänigst anheimstellen." St. bemerkte hierzu später im „Reich": „Ich bemerke noch, daß es sich lediglich um die Einstellung des Parteikampfes handelte, daß von der Judenfrage zwischen mir und Herrn von Lucanus nicht die Rede war, und daß meine parlamentarische Tätigkeit von jeder Beschränkung ausdrücklich ausgenommen wurde. Man hat mir einen Vorwurf daraus gemacht, daß ich mich damals überhaupt auf Unterhandlungen und Zugeständnisse eingelassen habe. Ich hätte, so sagt man, zwischen Stellung und Überzeugung zu wählen gehabt und die erstere vorgezogen. So liegt es jedoch nicht. Wie die Berliner Bewegung einmal gedacht war, durch und durch monarchisch, konnte sie gegen das ausgesprochene System des Monarchen nicht in der alten scharfen Weise weitergehen. Auch nachdem ich später, dem geistlichen Amt zu Ehren, meinen Abschied eingereicht und erhalten hatte, habe ich die Parteiagitation von ehemals nicht wieder aufgenommen; es wäre zwecklos gewesen, solange die gegenwärtigen politischen Verhältnisse bestanden. Gewiß der deutlichste Beweis, daß ich damals von meinen Anschauungen nichts preisgegeben habe." Ende 1889 schied St. aus seinem Amte am Dom. 1893 wurde eine Predigtstätte für ihn am Johannisstift geweiht.

Pfingsten 1890 gründete St. mit Lic. Weber, M.-Gladbach, und Adolf Wagner, seinen getreuen Kampfgenossen, den Evangelischsozialen Kongreß (s. d. Bd X S. 693). Er redete bei der Gründungstagung über „Unsere Stellung zur Sozialdemokratie". Erste praktische Frucht war der Gesamtverband evangelischer Arbeitervereine Deutschlands, gegründet 6. August 1890 in Erfurt. Anfangs der 90er Jahre entstand ein Gegensatz zwischen den „alten Christlichsozialen" und den „jungen Christlichsozialen" unter Friedrich Naumann, die auf der politischen Rechten manches Mißtrauen gegen St. wachriefen, das sich in der Ära „Stumm" verstärkte. Die Generalsynode 1891 wählte infolge höfischer Einflüsse Adolf St. nicht in den Generalsynodalvorstand. 1893—98 war er infolge eines liberalen Sieges in Siegen dem Reichstage fern. Im Jahre 1894 warnte der evangelische Oberkirchenrat vor dem Besuch von Arbeiterversammlungen, wozu er 1890 aufgefordert hatte. Im gleichen Jahre suchten seine politischen Gegner Adolf St. in den Fall des Freiherrn von Hammerstein hineinzuziehen. Am 1. Februar 1896 forderte der Elferausschuß der deutschkonservativen Partei von St. die völlige Trennung von der Zeitung „Das Volk", was die Trennung St.s von der deutschkonservativen Partei zur Folge hatte, da er nur von der damaligen Redaktion (Oberwinder, v. Gerlach) sich trennen wollte, nicht dauernd von dem Blatte selbst, dessen Schriftleitung im Sommer 1896 Dietrich v. Oertzen übernahm. Am 28. Februar 1896 erging ein von der „Post" veröffentlichtes Telegramm des Kaisers an seinen Erzieher Geheimrat Hinzpeter in Bielefeld:

„Stöcker hat geendigt, wie ich es vor Jahren vorausgesagt habe. Politische Pastoren

sind ein Unding. Wer Christ ist, der ist auch sozial; christlichsozial ist Unsinn und führt zu Selbstüberhebung und Unduldsamkeit, beides dem Christentum schnurstracks zuwiderlaufend. Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiele lassen, dieweil sie das gar nichts angeht."

Zu dieser Zeit kamen Prof. Harnack, Landgerichtsrat Kulemann und andere überein, St. zu bitten, das Amt eines II. Vorsitzenden im Evangelischsozialen Kongreß, das er von Anfang an geführt hatte, niederzulegen. St. beantwortete dieses mit dem Austritt aus dem Kongreß, dem 1897 die Begründung der Kirchlichsozialen Konferenz (s. Bd X S. 670) folgte. In das gleiche Jahr fällt der Tod seines Adoptivsohnes Hermann Stöcker, geb. 1871 als Sohn seines Bruders und seit dem sechsten Jahre im Hause Adolf St.s erzogen. Doch es kamen auch wieder andere Zeiten. Die Generalsynode von 1903 beschloß am 4. November auf Antrag von Dr. Graf von Hohenthal ein kirchlichsoziales Gesetz, das zur Förderung des Verständnisses der sozialen Aufgaben und des Anteils der Kirche an ihrer Lösung, sowie für verstärkte Seelsorge 220 000 M. jährlich bewilligte.

Auf der gleichen Generalsynode konnte St. das Entstehen einer großen christlichnationalen Arbeiterbewegung freundlich begrüßen. Um das Jahr 1905 nötigte körperliche Schwäche Adolf St. sich mehr zurückzuziehen. Im Herbst 1908 schied er aus dem Reichstag, nachdem er am 25. November 1906, am Totenfest, unmittelbar nach der Predigt zusammengebrochen war. November 1908 zog er mit der leidenden Gattin nach Bozen-Gries, woselbst er am 7. Februar 1909, abends 10½ Uhr sanft entschlafen ist. Seine Gattin folgte ihm am 11. Dezember 1910, an dem Tage, an dem das Grabdenkmal Adolf St.s auf dem alten Dreifaltigkeitskirchhof in Berlin enthüllt wurde. Da Schreiber dieser Zeilen dem Verstorbenen zu nahe gestanden, sei der Schluß eine Charakteristik des Herausgebers der Bayreuther Blätter, Hans von Wolzogen:

„Adolf Stöcker hat sich niemals entmutigen lassen. Denn er hatte Glauben, und er war wahrhaft deutsch, der rechte Deutsche Bismarcks, der nichts fürchtet als Gott. Wer kann dies von sich sagen? Nun wird ihm aus der Welt nachgerufen: ‚Alle Achtung deinem guten Willen, aber dein Werk zerfällt mit dir, du hast nichts erreicht in unserer großen — politischen — Welt!' Nichts erreicht. Die echte Mannheit, die gläubige Persönlichkeit erreicht immer etwas, was mehr ist als eine zufällige Form, die heute gilt. Sie diente ihr nur etwa zur Brücke, um an ihr Volk zu gelangen, das in Formen gebunden vor ihr steht. Und wahrlich, als Haupt seiner christlichsozialen Partei, als Redner in den Volksversammlungen und im Reichstage, als Prediger auf der Dom- und der eigenen Kanzel, immer ist Stöcker an sein Volk gelangt und hat, mitten in aller wütenden Befehdung und Entstellung seines Wesens und Wirkens, sich Seelen gewonnen, die mit inniger deutscher Treue über den Tod hinaus an ihm hangen. Er hat Kräfte geweckt, befreit, ins Volk strömen lassen, die mit der ganzen stillen Macht des christlichen Geistes nie mehr aufhören können, in welcher Form innerer Mission und sozialer Tätigkeit auch immer, einen lebendigen Teil unserer besten sittlichen Kultur zu bilden. Vieles heute kräftig und heilsam Lebendige, bis in unsere staatliche Gesetzgebung hinein, verdankt ihm die Erweckung aus totem Boden, und vielem, was die Zukunft erreichen und vollenden wird, hat er den Weg gewiesen und geschaffen. Ein Leben wie Stöckers läßt sich gar nicht auf eine Partei festlegen und beschränken, und wäre es die eigene, und wäre es die beste, die größte oder die kleinste: solch ein Leben hat mehr als nur zeitliche „Erfolge" aufzuweisen, indem es „Wirkungen" ausübt und hinterläßt von ewigem Werte wie der Geist, der es beseelte und auf den schweren Weg der tapferen Wirksamkeit getrieben hat. Für die Ausübung dieser Wirksamkeit war dem berufenen Manne die unvergleichliche Kraft des Wortes gegeben, darin ein jeder etwas von dem dennoch Sieghaften, dem im Innern Fortwirkenden seiner Tätigkeit unmittelbar erfahren mußte, wer nur je mit offenem Herzen und Sinn dem Prediger oder dem Redner gelauscht hat. Vor allem aber dem Prediger. Denn alles, was dieser Mann wirkte, wurzelte im Glauben, seine ganze Persönlichkeit war verkörperter Glaube." **Reinhard Mumm.**

Stössel. — Aus der kurzen Zeit seiner Superintendentur in Mühlhausen vgl. Reu, Quellen zur Gesch. d. kirchl. Unterrichts I 2, 214*. **Kawerau.**

Straßburg, Bistum. — Regesten der Bischöfe von Straßburg. 1. Bd v. H. Bloch u. P. Wentzke. Innsbr. 1908 (bis 1202). J. Ficker, Altchr. Denkmäler u. die Anfänge des Christent. im Rheingebiet. Straßb. 1909. E. Baumgartner, Geschichte u. Recht des Archidiakonats der oberrhein. Bistümer. Stuttg. 1907 S. 63 ff. M. Sdralek, Die Straßburger Diözesansynoden. Freib. 1894. M. Goldberg, D. Armen- u. Krankenwesen des mittelalterl.

Straßburg. Freib. Dissert. 1909. J. Fritz, D. Territorium des B. Straßburg um die Mitte des 14. Jhrh. Köthen 1884. R. Wolff, Die Reichspolitik Bischof Wilhelms III. v. Straßburg, 1506—41, Berlin 1909. J. Clauß, Hist.-topogr. Wörterbuch des Elsaß. Zabern 1895 ff.

Hauck.

Strauß, David Friedrich. — Aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr des Geburtstags von Strauß am 27. Januar 1908 sind neben einer großen Fülle von Zeitungs- u. Zeitschriftenartikeln, die namentlich in seiner schwäbischen Heimat teilweise recht ausführlich gehalten waren und im einzelnen manches wertvolle Neue zu seiner Lebensgeschichte und seiner Beurteilung beigebracht haben, auch einige größere Werke und Publikationen erschienen, die hier nachgetragen werden sollen. Zunächst drei Biographien: von Theobald Ziegler, David Friedrich Strauß, 2 Bde, 1908; von Adolf Kohut, D. Fr. Strauß als Denker und Erzieher, 1908; und von Albert Lévy, David Frédéric Strauss. La vie et l'oeuvre, 1910. Weiter hat H. Falkenheim die verschiedenen Besprechungen Straußscher Werke aus den Jahren 1858 bis 1870 aus der Feder Kuno Fischers gesammelt und unter dem Titel „Über D. Fr. Strauß. Gesammelte Aufsätze von Kuno Fischer", 1908 herausgegeben. Neben manchen vereinzelten Briefen, die neuerdings da und dort zerstreut erschienen sind, hat Heinrich Maier eine kleine Sammlung aus den erhaltenen Briefen von Strauß an seinen Jugendfreund, den späteren Prälaten L. Georgii, 1912 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht; und derselbe hat sich in einer seiner drei Abhandlungen „An der Grenze der Philosophie" (1909) neben Melanchthon und Lavater eingehend auch mit Strauß und der Genesis seiner Welt- und Lebensanschauung beschäftigt. Bisher ungedruckte Briefe und Briefstellen bringt auch der Aufsatz von Th. Ziegler „D. Fr. Strauß als Vater" (Württemb. Vierteljahrshefte f. Landesgesch. 1911); darin sind zwei Briefe seiner Frau wiedergegeben, von denen der eine das Urteil Zieglers über den Bildungsstand und das Temperament von Agnes Schebest durchaus bestätigen dürfte. Briefe von Strauß an Ed. Böcking in Bonn, die auch für die Huttenforschung von Interesse sind, wird Ziegler demnächst veröffentlichen. — Als Nachklang zu der Säkularfeier von 1908 wurde in seiner Vaterstadt Ludwigsburg Strauß ein Denkmal errichtet, das in den Anlagen des Königlichen Schloßgartens in stimmungsvoller Umrahmung von den Stuttgarter Künstlern Habich und Bonatz einfach und würdig, wie es seinem Wesen entspricht, ausgeführt worden ist. Am 22. Mai 1910 wurde es nach einer Gedenkrede Th. Zieglers feierlich enthüllt. **Theobald Ziegler.**

Strigel, Victorinus. — Ungedrucktes (1549 u. 50) in Cod. Goth. B. 16, 875 ff., 878 ff., 956 ff. — Über seine 1. Verheiratung (S. 97, 59) vgl. auch Hummel, Neue Bibliothek III 362. 364; daselbst auch über seinen Vater. — Tschackert, Entstehung der luth. u. ref. Kirchenlehre 523 ff.; O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus II 1, 423 ff. **Kawerau.**

Stuart, Mos., gest. 1852, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 412, 50.

Sturm, Jakob. — Sein Verhältnis zum Schulwesen s. Ficker, Johannes, Die Anfänge der akademischen Studien in Straßburg 1912, S. 7. Sohm, W., Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs, München und Berlin 1912, passim. Ficker, Johannes, Erste Lehr- und Lernbücher des höheren Unterrichts in Straßburg, Mainz 1912, S. 4.

Johannes Ficker.

Sturm, Johannes. — Ziegler in Reins Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik² 1909, 9, 32 ff. Ficker, Johannes, Die Anfänge der akademischen Studien in Straßburg. Straßburg 1912 (Rektoratsrede), S. 11 ff. Sohm, W., Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs. München und Berlin 1912. Ficker, Johannes, Erste Lehr- und Lernbücher des höheren Unterrichts in Straßburg (Festschrift für Heinrich Wallau), Mainz 1912.

Johannes Ficker.

Stuttgarter Synode. — S. 116 Z. 51 l. XVII st. XVIII.

Subdiakon. — S. 123 Z. 8 l. 1091 st. 1901.

Sueben. — In dieser Studie erörtere ich u. a. auch die erste arianische Periode des spanischen Suebenreiches (von 468 bis etwa 560) und ermittle mit Hilfe einer von Emil Hübner (Inscriptiones Hispaniae christianae, Berlin 1871 S. 43, Nr. 135) veröffentlichten portugiesischen Weihinschrift vom 20. März 485 den Namen (Veremund) wenigstens

eines der von Isidorus' Hispalensis (ed. Th. Mommsen, M. G. Auct. ant. XI Berol. 1893, S. 302, c. 90) schnöde totgeschwiegenen ketzerischen Suebenkönige.

Diesen Ausführungen möchte ich jetzt folgendes hinzufügen: Mit Hilfe der genannten Inschrift dürfte also wenigstens einer der jener dunklen Periode angehörenden suebischen Herrscher der Vergessenheit entrissen sein. Alle weiteren Versuche, für die Zeit von 468 bis ca. 560 suebische Königslisten aufzustellen, sind aber bei dem gänzlichen Mangel der bezüglichen echten Quellen als verfehlt zu betrachten. Mit Recht hat also schon Ferreras (Spanien. Deutsch von Baumgarten II, Halle 1754 S. 295, § 242) zweien zwischen Remismund (seit etwa 464) und Theodemir (reg. von 559/60 bis 570) eingeschobenen Suebenkönigen das geschichtliche Dasein abgesprochen. Man wird ferner der Kritik eines Felix Dahn zustimmen müssen, wenn dieser Forscher (Könige VI, 1. Aufl., S. 569) auch den Hermenerich (II) und den Ricilian, zwei weitere zwischen 468 und ca. 560 eingeschwärzte Suebenfürsten (vgl. die gefälschten Acta s. Vincentii Legionensis Abbatis in den acta Sanct. Boll. T. VII, mensis Martii T. II [Venetiis 1735] S. 62 f.), für ungeschichtlich, ein leidiges Ergebnis der Legende oder gar bewußter Erfindung halten möchte. **Franz Görres.**

Superintendent. — S. 168 Z. 36 l. wir st. wie.

Sverdrup, Georg, gest. 1907. — Quellen: Professor Georg Sverdrups Samlede Skrifter i Udvalg, udgivne ved Andreas Helland. 5 Bde. Minneapolis 1909 ff. Beretning om den norsk-dansk evang. luth. Konferentses . . . Aarsmöde(r). Minneapolis 1871—1890. Beretning om Aarmöde(rne) for Den forenede norsk-lutherske Kirke i Amerika. Minneapolis 1890—1899. Beretning om det 1. 2. 3. 4. Möde af Augsburgs Venner. Minneapolis 1893—1896. Den norsk-lutherske Frikirkes Aarsberetning. Minneapolis 1897—1907. Special Report of the Bureau of Census: Religious Bodies 2. Bd. Washington 1910. In the District Court of the State of Minnesota, in and for the Fourth Judicial District and County of Hennepin: In the Matter of the Application of Nils C Brun . . . Affidavits of Sven Oftedal . . . Georg Sverdrup . . . and others. Minneapolis 1907. State of Minnesota, Supreme Court April Term A. D. 1898 . . .:The State of Minnesota, on the Relation of Nils C. Brun . . . against Sven Oftedal . . . and . . . Respondents. (1044 Seiten). John O. Evjen, Et Kapitel fra Symbolforpligtelsens Historie. Minneapolis 1911.

I. Sverdrups Leben. — Georg Sverdrup, norwegisch-amerikanischer lutherischer Theolog, ist am 16. Dezember 1848 zu Balestrand in Norwegen geboren. Er entstammte einer in Norwegen bekannten Familie. Sein Großonkel, Georg Sverdrup, war Präsident der Reichsversammlung zu Eidsvold 1814. Sein Onkel Johann Sverdrup war mehr wie ein Menschenalter Führer der demokratischen Partei im Storthing und später Premierminister (1884—1889). Sein Vater, Pfarrer Harald Sverdrup, war Mitglied des Storthings 1854—1876. Sein Bruder, Jakob Sverdrup, war ebenfalls Storthingsmitglied und Kultusminister, zuletzt Bischof. Sie waren alle demokratisch gesinnt, den Volksparteien befreundet, Gegner der Amtsaristokratie. Der Vater und der Bruder waren auch Urheber bedeutender kirchlicher Reformvorschläge.

Seine ersten fünfzehn Jahre hat Georg Sverdrup im Elternhaus, in schöner Naturumgebung verlebt. Aber der frühreife Knabe hat kaum gewußt, was es heißt, jung zu sein. Für die höheren Stufen der Lateinschule wurde er von dem kürzlich verstorbenen Propst Fredrik Schiörn vorbereitet, der 1859—1868 seines Vaters Personalkaplan war. Seit 1853 mußte Harald Sverdrup wegen eines Blutsturzes sich vom Predigen zurückziehen und diese Tätigkeit dem Kaplan überlassen, obwohl er sich die Seelsorge und die administrativen Geschäfte nicht abnehmen ließ. Von ihm wie von seinem Lehrer wurden vermutlich dem jungen Sverdrup die Augen für die Schwächen des Staatskirchentums geöffnet. In einem hohen Grad vereinigte der Vater, wie Sverdrup sagt, „einen tiefen christlichen Ernst mit einem freisinnigen Blick auf das bürgerliche und kirchliche Leben." Es wird neuerdings behauptet, und wahrscheinlich mit Recht, daß Harald Sverdrup hinter den kirchlichen Reformvorschlägen von Johann und Jakob Sverdrup stand. Was Schiörn betrifft, „war es ihm", wie Sverdrup fortfährt, „eine tägliche Gewissensqual, Pastor in der Staatskirche zu sein, wenn er daran dachte, wie wenig sie dem Bilde der Kirche entsprach, das in Gottes Wort zu finden ist. Aber er glaubte, daß es richtiger wäre, sich eher in die Unvollkommenheit zu finden, als die Predigertätigkeit gänzlich fallen zu lassen." Den Grund seiner späteren, manchmal so herben Polemik gegen das Staatskirchentum, gegen das von den Bauern idealisierte aristokratische Pfarrhaus, gegen die herkömmliche Bildung und Erziehung der Pfarrer, gegen ihr selbstbewußtes Auftreten als königliche Beamte, scheint Sverdrup in seiner Jugend gelegt zu haben. Sicherlich haben Staat, Kirche und Schule wichtige Themata im Elternhause Sver-

drups gebildet: der Vater war ja Sohn eines Oberlehrers, Geistlicher und Staatsmann; die Mutter war eine Pastorstochter; der politische Stern des Onkels war, als der junge Sverdrup noch zu Hause war, im Aufgehen und zog die Aufmerksamkeit des ganzen Landes auf sich — und dann die Anwesenheit Schiörns!

Fünfzehn Jahre alt kam Sverdrup auf die Kathedralschule Nissens in Christiania, wo er nach zwei Jahren das examen artium absolvierte. Im Jahre 1871 bestand er die theologische Prüfung ebenfalls in Christiania. Es war wohl um diese Zeit, daß er einige Monate auf deutschen Universitäten hospitierte. Die oftmals wiederholte Behauptung, daß er in Erlangen drei Jahre studiert hat, ist wohl nur eine Vermutung, denn nach Prof. Koldes gütiger Mitteilung (auf meine Anfrage) findet sich Sverdrups Name nicht in der Erlanger Universitätsmatrikel (1866—1873). Dagegen steht es fest, daß er 1871 mit einem Stipendium von dem Hjelmstjerne-Rosenkroneschen Legat nach Paris reiste, um semitische Sprachen zu studieren. Er blieb dort ein halbes Jahr, erhielt Unterricht im Arabischen von dem geborenen Araber Soliman Atharii und hörte Defremery über den Koran und Jules Oppert über assyrische Keilinschriften. Die Lehrer, welche ihn am meisten beeinflußten, waren der gefeierte Gelehrte aus Deutschland Carl Paul Caspari (RE III 737 ff.), seit 1857 Ordinarius der alttestamentlichen Exegese an der Universität Christiania, und der Systematiker Gisle Johnsen (RE IX 334 ff.). Von dem ernsten religiösen Leben beider hat Sverdrup mit Wärme gesprochen (Samlede Skrifter I 193—201). Er lobte sie besonders, weil sie in privaten Zusammenkünften die Studenten religiös zu beeinflussen suchten. In Johnsen sah er, wie in Hans Nielsen Hauge (RE VII 478 ff.), einen ernsten Erweckungsboten, obwohl er kein Hehl daraus machte, daß Johnsen und seine Schüler zuviel von dem Individualismus Sören Kierkegaards (RE X 278 ff.) beeinflußt waren, um das rechte Verständnis für die Schriftwahrheit, daß die Gemeinde der Leib Christi ist, zu haben. Caspari ist es wohl zu verdanken, daß Sverdrup mit Vorliebe sich dem Studium des ATs und der semitischen Sprachen zuwendete. Die Behauptung, daß Caspari ihn zum Nachfolger als Professor in Christiania wünschte, mag dahingestellt bleiben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Caspari einen solchen Wunsch auch zugunsten Sverdrups geäußert haben mag — er scheint mehrere Kandidaten im Auge gehabt zu haben —; aber als Casparis Professur im Jahre 1892 ledig wurde, stand Sverdrup auf der Höhe seines Ruhmes in Amerika. Wegen seiner regen praktischen Tätigkeit, die ihm mehr wie ein halbes Menschenalter keine Zeit für eigentlich gelehrte Arbeiten gelassen hatte, wäre er wohl kaum imstande gewesen, die alttestamentliche Wissenschaft zu vertreten, wie es an einer europäischen Universität verlangt wird.

Der Aufenthalt in Paris war es, welcher Sverdrup veranlaßte, nach der neuen Welt zu ziehen. In der französischen Weltstadt machte er die Bekanntschaft seines Landsmannes und späteren Kollegen Sven Oftedal, der ebenfalls Kandidat der Theologie der Universität von Christiania war. Ganz verschieden im Wesen und Temperament, aber mit gleichen Ansichten über Kirche, theologische Bildung und Religionsfreiheit, schlossen sie eine Freundschaft, welche fürs Leben dauerte. Als Oftedal einen Ruf als theologischer Professor am Augsburg-Seminar, der ersten norwegisch-theologischen Lehranstalt in Amerika, annahm, verabredete er mit dem Freunde, daß, wenn sich die Gelegenheit bieten würde, dieser nachkommen sollte, was im Jahre 1874 geschah. Dreiunddreißig Jahre, bis zu seinem Tode, war Sverdrup als Professor der Theologie am Augsburg-Seminar tätig. In den Jahren 1877—1907 war er zugleich Präsident dieser Schule.

Sollte man Sverdrups Arbeitsprogramm eine Überschrift geben, so würde man kaum eine treffendere finden als die Worte *σῶμα Χριστοῦ*. Sein Ziel war vom ersten bis zum letzten Tag unveränderlich: die Wiederherstellung der biblischen Gemeinde. Damit ist nicht gemeint, daß er etwa einen erneuerten Novatianismus, Donatismus, den Darbysmus, den Irvingianismus oder irgend etwas „Sektierisches" befürwortete. Im Gegenteil: auf Grundlage der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses wollte er, daß die Einzelgemeinde ihre Aufgabe ernst nehmen sollte, Christi Leib darzustellen. In Amerika, dem Land freier Kirchenbildungen, wo keine staatskirchlichen Schranken das christliche Gemeindeleben hemmen, dachte Sverdrup, wäre es möglich, wie einst in der apostolischen Zeit, die biblische Gemeinde zu realisieren. In allem, was er über das Amt, über die Rechte der Laien, über die Erziehung der Theologen, über Leben versus reine Lehre, über Verfassung geschrieben hat, kehrt der zentrale Gedanke: die Darstellung des Leibes Christi, in mannigfaltigen Variationen, bis zum Ermüdenden wieder.

Sverdrups Arbeitsfeld lag unter den nach Amerika ausgewanderten norwegischen Lutheranern. Schon im siebzehnten Jahrhundert — was man bis jetzt übersehen hat — waren norwegische Lutheraner in Amerika und zwar in der jetzigen Stadt New York, wo

ca. 60 Personen aus Norwegen — wir wissen ihre Namen — zwischen den Jahren 1630 und 1700 sich niederließen. Die erste „holländische" lutherische Gemeinde in der neuen Welt war — was ebenfalls bis jetzt übersehen worden ist — eine kosmopolitische Gemeinde: sie zählte holländische Mitglieder, aber die Mehrzahl ihrer Mitglieder waren Deutsche, Norweger, Dänen, Schweden. Der führende Mann in dieser Gemeinde war ein Deutscher, Paulus Schrick aus Nürnberg (Ecclesiastical Records of the State of New York 1901, S. 429); und der Mann, welcher bei den reformierten Predigern Neu-Amsterdams in Verdacht stand, daß er den ersten holländischen lutherischen Prediger der neuen Welt, Johannes Gutwasser, einen ganzen Winter in seinem Hause versteckt hielt (als ihm von der Regierung, weil er lutherischer Prediger war, befohlen wurde, das Land zu verlassen) war ein Norweger, Laurence Noorman (l. c. 430). Es kam aber zu keiner selbständigen Gemeindebildung dieser Norweger, sie waren zu wenige. Erst mit der Einwanderung, die ungefähr seit dem Jahre 1850 große Dimensionen annahm, wurde es möglich, norwegische Gemeinden in Amerika zu bilden.

Als Sverdrup im Jahre 1874 nach der neuen Welt kam, zählte sie vier norwegisch-lutherische Kirchengemeinschaften: die Hauges (resp. Elling Eielsens)-Synode (gestiftet 1846), die norwegische ev.-luth. Synode (1853), die norwegisch-dänische Augustana-Synode (1870) und die norwegisch-dänische Konferenz (1870). Die zwei letzteren hatten sich 1870 von der skandinavischen Augustana-Synode friedlich geschieden, die sich 1860 gebildet hatte und seit 1870 nur aus Schweden bestand. Die Konferenz legte mehr Gewicht auf die Rechte der Einzelgemeinde, als die norwegische Augustana-Synode es tat. Die norwegische Synode vertrat in der Lehre den Exklusivismus der deutschen Missourier, und die Hauges-Synode befürwortete das Recht der Laienpredigt in solcher Weise, daß der wissenschaftlich geschulte Theologe dem Laien kaum ebenbürtig schien. Sverdrup verband also sein Los mit der „Konferenz", deren 38 Pastoren im Jahren 1874 198 Gemeinden mit 25 980 Seelen bedienten.

Die eingewanderten Norweger hatten ihre kirchliche Erziehung in dem Lande eines exklusiven Staatskirchentums empfangen. Für die meisten bedeutete „Freikirche" ein der Staatskirche ähnliches Gebilde, nur von der staatskirchlichen Gewalt befreit. Es waren unter den verschiedenen kirchlichen Richtungen dieser Einwanderer zwei Extreme, die sich geltend machten. Das eine wollte die staatskirchlichen Einrichtungen, soweit das Gesetz des Landes es zuließ, auf den amerikanischen Boden übertragen. Diese Richtung fand ihren eifrigen Befürworter in der norwegischen Synode. Das bedeutete: hierarchische Leitung, passive Gemeinden, eine Massenkirche, welche im Namen der „reinen Lehre" andere Kirchenkörper oder Einzelgemeinden, die von den herkömmlichen Traditionen abwichen, verketzern würde. Die andere Richtung, weil sie der Staatskirche durchaus abhold war, wollte keine organisierten Gemeinden, sondern Gemeinschaften, die sich durch Laienprediger erbauten, obwohl reisende Pastoren ihnen willkommen waren, wenn es Spendung der Sakramente galt. Es galt für Sverdrup diese zwei Richtungen zu bekämpfen, positiv aber für die freie, selbständige, lebendige Einzelgemeinde zu arbeiten.

Was die Arbeit ungemein erschwerte war der Zauber, den die deutschen Missourier auf viele der norwegischen Gemeinden ausübten: es schien ihnen genügend, zum Heil einer „rechtgläubigen Gemeinde" zu gehören und die reine Lehre (Missouritheologie) einfach für wahr zu halten. Besonders zeigte Walthers Gemeindebegriff eine eigentümliche Anziehungskraft. Es lag ja etwas Packendes in der Behauptung, daß die Gemeinde frei sei, alle Rechte besitze, und daß sie diese Rechte dem Pfarrer übertrage, so daß die Laienmitglieder keine weitere Verantwortung hatten. Deshalb konnte Sverdrup sagen: „Eine Missourigemeinde ist nur dann frei, wenn sie keinen Pastor hat. . . Eine schlimmere Verunstaltung von Freigemeinden als die, welche die Missouriertheorien hervorgerufen haben, gibt es nicht." Und deshalb fühlte er sich umsomehr aufgefordert, die wahre Gemeindefreiheit nach Gottes Wort zu seinem Programm zu machen. Sverdrup, indem er dieses Programm zu realisieren versuchte, erkannte wenigstens das Existenzrecht der norwegischen Synode an. Diese aber behauptete, die rechte Tochter der Kirche Norwegens zu sein, die reine Lehre zu haben, die Priorität der Okkupation zu besitzen: sie konnte deshalb das Existenzrecht der Konferenz nicht anerkennen und führte große Worte über die Sünde der Sektiererei und der Zersplitterung. Kein Wunder, daß Sverdrup, um positiv zu zeigen, was der biblische Gemeindebegriff ist, negativ es auch zu seinem Programm machte, die falschen Sonderansprüche der norwegischen Synode zu zerstören. In klargeschriebenen, pointierten theologischen Aufsätzen rügte er ihre Streitsucht und ihren Hierarchismus, wie er sich in ihren geheimen Geistlichkeitssynoden offenbarte. Er zeigte, wie schriftwidrig ihre Absolutionslehre, ihre Rechtfertigungslehre (Rechtfertigung und Versöhnung identifizierten sie, wie der schwedische

Laienprediger Rosenius, vgl. d. A. Bornholmer Bd III 327, 2), ihre Lehre von der Gnadenwahl waren. Auch polemisierte er gegen ihre Lehre von dem Sonntag, obwohl die norwegische Synode hier der genuin-lutherischen Lehre näher zu stehen schien wie Sverdrup. Aber besonders hat er das norwegisch-missourische „Satzungswesen" gegeißelt. Dieses Satzungswesen fand er darin, daß Theologen von mehreren lutherischen Kirchenkörpern zusammenkommen, um eine gemeinsame Lehrbasis für die zu vereinigenden Kirchenkörper auszuarbeiten. Eine solche Basis war gewöhnlich nichts anderes als eine Reihe von spitzfindigen und willkürlich zusammengezogenen Sätzen oder (manchmal Falsch-) Schlüssen aus dogmatischen Systemen des 17. Jahrhunderts, reichlich unterstützt von Bibelsprüchen, die oft nichts mit der Sache zu tun hatten: naiv-sophistische, halbgelehrte Spielereien. Sverdrup behauptete, eine solche Basis sei schlechthin zu verwerfen: denn die symbolischen Bücher der Kirche Norwegens wären eine genügende Grundlage für Vereinigung, soweit es sich um die Lehre handelte. Übrigens, behauptete er, wäre recht wenig gewonnen, wenn nur die Pastoren beschlössen, einig zu sein: die Hauptsache wäre, die Gemeinden für gemeinsame Zwecke entweder als freie Kirchenkörper, oder noch besser als freie Vereine zu vereinigen.

Wie er gegen den Exklusivismus der Sonderkirchen polemisierte und die Rechte der Einzelgemeinde befürwortete, kämpfte er, dem Hierarchismus gegenüber, für die Rechte der Laien in den Gemeinden. Das Laiengebet und die Laienpredigt in öffentlicher Versammlung hatte einen ernsten Verteidiger in Sverdrup, obgleich wohl wenige mit mehr erschütterndem Ernst als er den Pfarrern ihre Pflichten vorgehalten haben. Wie segensreich die Laientätigkeit sein konnte, hatte ja Hauge (Bd VII 418 ff.) dem norwegischen Kirchenvolk gezeigt: unter den lutherischen Kirchen der Welt kann wohl keine von einer solchen regen und segensreichen Laientätigkeit reden wie die Kirche des demokratischen Norwegens. Diese Tätigkeit, für welche die norwegische Synode wenig Verständnis zeigte, wollte nun Sverdrup in Amerika fortgesetzt sehen. Er war kein Freund der von Pastoren „kontrollierten Laientätigkeit": das Recht der Laien, Gottes Wort zu reden, sollte nicht von Gemeindebeschlüssen abhängig gemacht werden. Hauge sollte hier das Vorbild sein. Überhaupt sollte die ganze Gemeinde Seelsorge ausüben, nicht nur der Pastor oder die Diakonen oder der „Rat". Die Gnadengaben sollten sich in voller Freiheit entfalten: alles was die Gemeinde erbauen könnte, wäre zu fördern.

Und wie er die Rechte des Laienelements einer hierarchischen Bevormundung gegenüber vertrat, so kämpfte er für gewisse, dem Staatskirchentum ziemlich fremde Prinzipien der theologischen Bildung. Es galt den „Kastengeist" zwischen den aristokratisch-humanistisch gebildeten Pastoren und den schlichten Laien aus dem Wege zu schaffen, den zukünftigen Pastoren eine mehr volkstümliche, vom Christentum durchdrungene Bildung zu ermitteln. Diese Bildung, meinte er, sei schwerlich in den „gottlosen Lateinschulen" und an den Universitäten zu erlangen, die schuld daran seien, daß viele, die erst im reifen Mannesalter, aus Freiheit und Liebe, den Entschluß gefaßt haben, Diener Gottes zu werden, gerade vom Amt abgesperrt würden, weil sie den traditionellen humanistischen Bildungsweg nicht gegangen sind. Dieser Bildungsgang brauche deshalb eine Reform.

Im Augsburg-Seminar, Minneapolis, suchte nun Sverdrup seine Ideen über die Erziehung und Bildung künftiger Prediger zu realisieren. Die Aufgaben dieser Schule erstreckten sich über 9 Jahre (jetzt 11): die vorbereitende Abteilung auf 2 Jahre (jetzt 4), die College-Abteilung auf 4 Jahre und die theologische Abteilung auf 3 Jahre. Die Schule hat zwei Fakultäten. Die theologische Fakultät ist selbständig, aber ihre Mitglieder haben Sitz und Stimme auch in den Zusammenkünften der College-Fakultät, weil sie außer ihren theologischen Vorlesungen auch Unterricht in den anderen Abteilungen der Schule erteilen. Augsburg-Seminar wäre etwa mit den Seminaren in Maulbronn, Blaubeuren und dem Tübinger Stifte zu vergleichen, wenn diese unter einer Leitung und einem Dach wären. In den ersten Abteilungen überwiegt das Englische als Unterrichtssprache, in der theologischen Abteilung steht Norwegisch auf gleichem Fuße mit dem Englischen. Das Seminar opponiert gegen den Neuhumanismus, auch gegen den Humanismus überhaupt, soweit er irgendwelche Aristokratie erzieht, es wäre die des Geistes, des Geldes oder des Alters. Als eine Besonderheit mag erwähnt werden, daß es mehr Gewicht auf Griechisch wie auf Lateinisch legt. Weil es keine Nachbildung der norwegischen Lateinschule sein will (absichtlich heißt die College-Abteilung: Collegium Graece) ist es mehrmals angegriffen worden: Latein sei ja die Sprache sine qua non der „Gebildeten", und der theologische Student müsse ja „Bildung" haben. Sverdrup stellte natürlich nicht die Nützlichkeit des lateinischen Sprachstudiums in Abrede, sofern es ein Medium für das theologische Studium, besonders für das Studium

der Kirchengeschichte ist, aber er behandelte diejenigen sehr sarkastisch, die meinten, daß nur der Lateingelehrte ein gebildeter Mensch heißen dürfe. Nichtsdestoweniger zeigte er etwas von Grundtvigs (Bd VII 206) Verachtung für Latein, wenn er in einem Schulprogramm 1874 die lateinische Sprache als eine Repräsentantin „einer tyrannischen Geistesrichtung und zersetzenden Systematik" bezeichnete. Als die vereinigte norwegisch luth. Kirche 1890 aus drei Kirchenkörpern gebildet wurde — was später zu behandeln ist — erhob sie den Anspruch, das Augsburg-Seminar zu kontrollieren; denn in den Unionsartikeln war festgesetzt, daß das Augsburg-Seminar die „Presteskole" (d. h. Bildungsanstalt für die Prediger) dieses Kirchenkörpers sein sollte. Die Majorität des neuen Kirchenkörpers legte dem Wort „Presteskole" die Bedeutung bei, daß es sich einfach um ein theologisches Seminar handelte, und daß die vorbereitenden Abteilungen der Schule aufgelöst werden sollten. Sverdrup und sein Kollege Oftedal behaupteten aber, daß die vorbereitenden Abteilungen integrierende Bestandteile der Schule seien, und daß das Augsburg-Seminar der vereinigten Kirche nur unter der Bedingung übertragen werden könnte, daß die Schule in demselben Geist betrieben werde, wie es bisher der Fall gewesen war. Diese Meinungsverschiedenheit verwickelte das Augsburg-Seminar in einen langen und kostspieligen Prozeß, der 1898 zum Vorteil der Sverdrupschen Ansicht endete.

Sverdrups Hauptfächer waren AT und Dogmatik. Außerdem las er regelmäßig über Symbolik, über die neutestamentlichen Bücher Matthäus, Jakobus und den Hebräerbrief. Ab und zu hielt er Vorlesungen über die praktische Theologie. Er hielt zehn bis zwölf theologische Vorlesungen pro Woche und unterrichtete außerdem im College einige Stunden Religion und Griechisch. Im AT zeigte er sich als ein Schüler Keils und Delitzschs, auch J. Chr. K. v. Hofmanns. Seine Ansichten über den Ursprung und die Geschichte des Kanons waren die traditionellen. In der Auffassung der Inspiration war er konservativ, obwohl er die verbale Inspiration verwarf. Mit Quellenfragen beschäftigte er sich nicht. Auf Archäologie und Textkritik ließ er sich nicht ein. Es lag ihm auch fern, die Arbeit der polemischen Orthodoxie zu verrichten. Er ging manchmal seine eigenen Wege. Seine Schriftauslegung war mehr biblische Geschichte wie Exegese. Charakteristisch für seine Behandlung des ATs war seine pragmatische Darstellung der Führung des Herrn mit der Gemeinde Israels, ergreifende psychologische Schilderungen der vom Herrn erwählten Diener: er hob hervor den Stolz und den Glauben des Volkes, die Nichtigkeit seiner politischen Verbindungen, seine Züchtigung, Reue und Rettung. Man muß bewundern, wie geschickt er verstand, das AT für die christliche Gemeinde erbaulich zu machen. Besonders empfand man dies, wenn man ihn die Bücher Samuelis behandeln hörte. Eine wahre Perle der Religionsgeschichte ist die Schilderung „Das welthistorische Moment. Die Weltzeiten vor Christus", ein Bruchstück von seiner Übersicht über Jesaja (Samlede Skrifter V S. 188 ff.).

Am vorteilhaftesten zeigte sich seine Begabung als Lehrer, wenn er über Dogmatik (seit 1879) las. Er war genötigt, die Dogmatik möglichst gemeinverständlich vorzutragen, denn viele seiner Schüler hatten, der Predigernot wegen, nicht allzuviel Vorbildung. Der Verfasser dieses Artikels hörte Sverdrups Dogmatik in den Jahren 1896—1897. Er weiß von keiner Darstellung der Dogmatik, die so geeignet wäre, eine Vorstellung von Sverdrups Vorlesungen über systematische Theologie zu geben, wie Luthardts „Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt" (I. Aufl. 1898). Wenn Sverdrup Dogmatik dozierte, war alles Leben, Energie, Begeisterung in seinem Auditorium. Seine Zuhörer waren dann ganz Ohr, ganz Auge, ganz Spannung: sie taten ihr Äußerstes, das Gesprochene in ihre Kollegienhefte möglichst schnell und vollständig einzutragen. Jede Vorlesung schien eine klare und abgerundete Rede zu sein, voll zwingender Logik und packender Kraft. Sverdrups Gabe, genau zu formulieren und tief einzuprägen, sowie Stimme, Gestus und Tonfall verliehen dem frei gesprochenen Wort — seine Vorlesungen über Dogmatik hielt er gewöhnlich ohne Manuskript — den Zauber eines logischen Kunstwerkes. Es war ein Genuß diesen Stunden beizuwohnen. Zwar kann nicht gesagt werden, daß Sverdrup viele originale Gedanken darbot; es war wesentlich die Theologie der Repristination mit eklektischen Zusätzen, die er vortrug, wenn man von seinem Gemeindebegriff absieht. Auch kann nicht gesagt werden, daß er die Schüler zum selbständigen Studium der systematischen Theologie heranleitete. Aber diese Vorlesungen hatten, wenn man sie mit denen der meisten lutherischen Systematiker Amerikas vergleicht, den großen Vorzug, daß sie auf die Schrift bauten, und daß sie nicht im Dienste der Theologie des 17. Jahrhunderts oder der Konkordienformel standen. Wie fern er der polemischen Orthodoxie stand, ist leicht zu sehen, wenn man in Betracht zieht, daß er die Trinitätslehre dozierte und doch von den guten Eigenschaften Arius'

sprechen konnte, daß er zugab, daß ein Pelagianer ein guter Christ sein konnte, und lehrte, daß die Kindertaufe nicht mit der Wiedergeburt identisch sei.

Von den neueren skandinavischen Systematikern hat Sverdrup sich wohl Gisle Johnsen am nächsten gefühlt. Martensen, sagte er spottend, sei ein Dogmatiker „für die Amerikaner", Krogh-Tonning sei auf dem Wege nach Rom, Fredrik Pettersen „bilde sich ein, er wisse etwas". Was er von den einzelnen deutschen Dogmatikern dachte, ist schwer zu sagen. Denn leider pflegte er seine Schüler sehr wenig in der Bibliographie zu orientieren oder Gelehrte zu zitieren. Der „gelehrte Apparat" wurde viel zu oft der Gegenstand seines überlegenen Spottes. Kein Wunder, daß er nie über prinzipielle Dogmatik las, und daß, solange er der Präsident des Augsburg-Seminars war, auf dieser Schule keine Vorlesung über Ethik oder Dogmengeschichte oder Apologetik oder theologische Encyklopädie oder theologisches Kirchenrecht oder über Philosophie gehalten wurde (jetzt sind alle diese Fächer vertreten). Das scheint auffällig, da Kenntnisse in den meisten dieser Fächer gerade für das Verständnis des Kirchenbegriffs nicht unerheblich sind: und gerade mit dem landläufigen Kirchenbegriff wollte ja Sverdrup aufräumen. Diese Vernachlässigung des „gelehrten Apparates" hat die Schule Sverdrups teuer bezahlen müssen: im Streit der neunziger Jahre kehrten viele Alumni ihr den Rücken. Sverdrup sagte, sie verleugneten ihre Überzeugung, indem sie nicht den Anschauungen der Gemeinde, die ihnen auf dem Augsburg-Seminar mitgeteilt waren, treu blieben. Ein schwerer Vorwurf! Trifft aber nicht der Vorwurf eher die Schule, in der immer von dem religiösen, bzw. dogmatischen, aber nie von dem ethisch-rechtlichen Begriff der Kirche gesprochen wurde?

Wie Sverdrup die Dogmatik nicht benutzte, um abfällige Urteile über andersgläubige Gemeinschaften zu fällen, sondern um zu zeigen, was christliche Wahrheit sein muß, unterließ er nicht, bei seinen Vorlesungen in der Symbolik bei den protestantischen Konfessionen mehr das Gemeinsame wie das Trennende zu betonen. Obwohl er ein treuer, überzeugter Lutheraner war, der dem Katechismus Luthers, der Augsburgischen Konfession und der Apologie die höchste Ehre zollte, zeigte er großes Verständnis für das Eigentümliche der reformierten Denominationen. Er war nicht blind für ihre Schwächen; aber er lobte, wo zu loben war, und meinte, daß die Lutheraner nicht wenig von den Reformierten lernen könnten, besonders wo es sich um die Gemeindekirche handelte. Es fehlte nicht an scharfer Kritik, aber sie war in diesem Falle die Kritik eines Irenikers. In der Beurteilung der größeren protestantischen Denominationen zeigte Sverdrup sich als Gesinnungsgenosse Philipp Schaffs. Schroffe Sätze, wie die des General Councils über „altar fellowship" und „pulpit fellowship", wie sie in den Galesburg Rules vorliegen, waren ihm zuwider.

Er war ein tüchtiger Prediger, aber die Zuhörer mußten sich zuerst an seine Weise gewöhnen. Er sprach fließend, aber ohne Gestus und Kanzelpathos. Seine Predigten zeugen von prophetischem Lebensernst und tiefer Versenkung in den Text. Erweckung und Bekehrung, Rechtfertigung, aber besonders Heiligung, „der Leib Christi zu sein" waren die Angelpunkte seiner Predigten. Die Kunstpredigt mit ihren Teilen und Unterteilen zu gebrauchen, lag ihm fern. Die sehr beliebte amerikanische Predigtweise, religiöse Vorträge apologetischer Art zu halten oder die Zuhörer durch sentimentale Geschichten zu packen, war ihm ebenso fremd wie die trockne lehrhafte Predigtweise der Missourier. Seine geschriebenen Predigten erfreuen sich eines dankbaren Leserkreises; viele von ihnen sind in der von ihm und Oftedal verfaßten Predigtsammlung „Aand og Liv" I. II. gedruckt.

In der praktischen Liturgik befürwortete er evangelische Grundsätze. Die Liturgie sollte einfach sein. Die „responsive readings" der englisch Reformierten wünschte er auch in die lutherischen Gemeinden eingeführt zu sehen. Er bevorzugte das Predigen ohne Ornat. Daß der Prediger in einer kleineren Gemeinde diesen oder jenen gläubigen Laien zum Gebet in öffentlichem Gottesdienst aufforderte, gefiel ihm, ebenso daß ein begabter Laie ab und zu in der Kirche predigte. Er betrachtete sich selbst als „Laie", denn er hat sich nie ordinieren lassen. Beichte und Absolution beim Abendmahl wollte er fallen lassen. Für die Krankenkommunion hatte er nicht viel übrig: das Abendmahl wäre eine Gemeindehandlung, wer z. B. allein auf einer Insel lebe, brauche kein Abendmahl. Die Abrenuntiation bei der Taufe sowie das Bejahen des Glaubensbekenntnisses der Paten im Namen des Kindes wollte er abschaffen. (Vgl. seinen Entwurf zur Liturgie. Frikirkene Aarsberetning 1902, 31 ff.)

Als Präsident der Schule war Sverdrup wenigstens ebensosehr gefürchtet wie geliebt. Er konnte seine Schüler sarkastisch behandeln, auch wenn keine Veranlassung dazu war, was die Empfindlichen nicht leicht vergaßen, wenn sie ihm auch den ersten Platz unter ihren Lehrern gaben. Junge Leute fühlten die Wucht seines Wissens und Willens, vermißten aber manchmal das pastorale Herz. Er war ja eine Herrschernatur, gewöhnt zu gebieten,

empfindlich, rechthaberisch. Hatte er etwas gesagt, fiel es ihm schwer, es zurückzunehmen, hatte ihn jemand beleidigt, so war es ihm schwer, es zu vergessen. Nicht selten behandelte er theologische Studenten, ja sogar Pastoren, in einer herablassenden Weise, wie er sie bei ihrem ersten Eintritt in die Schule, Jahre vorher, behandelt haben mag. Er schien manchmal zu übersehen, daß sie inzwischen zu reiferen Persönlichkeiten geworden waren — ein Fehler, der leicht zu begehen ist, wo Zöglinge ein ganzes Dezennium denselben Lehrer haben. Aber auch etwas anderes kommt dabei in Betracht: Sverdrup fehlte die Gabe, die Menschen zu verstehen und zu behandeln. Er hat sich oft getäuscht. Durch spitzige Worte und kühles Benehmen hat er nicht selten tüchtige Personen von sich entfernt. Als ein schlagfertiger, furchtloser, herber Redner auf den jährlichen Synoden, wo mehrere hunderte Abgeordnete anwesend waren, rief er nicht selten die Mißbilligung mancher Geistlichen hervor, dies umsomehr, als sein Kollege Oftedal nie versäumte, im Redekampf auf Sverdrups Seite zu treten, was die Opposition steigerte, da Oftedal in seinen wortreichen, nicht selten rücksichtslosen Reden es nie an persönlichen Spitzen fehlen ließ. Dies erklärt zum Teil, daß viele Geistliche, welche von Sverdrup und Oftedal theologisch gebildet worden waren, sich in den neunziger Jahren für die vereinigte Kirche entschieden gegen die Partei, die sich um das Augsburg-Seminar geschart hatte (Bd XIV S. 204, 32). Sverdrup betrachtete diese Pastoren als Opportunisten, als Leute, die ihre Überzeugung verleugnet hatten. Noch ungünstiger lautete sein Urteil über die Prediger, die später aus der norwegischen luth. Freikirche (gestiftet 1897) in die vereinigte Kirche traten. Aber eine günstigere Beurteilung der Sachlage war für einen Mann wie Sverdrup nach 1893 kaum möglich, was aus dem Folgenden ersichtlich wird.

Es ist schon erwähnt worden, daß die vereinigte Kirche einen Prozeß 1895—1898 gegen das Board des Augsburg-Seminars verlor: damit blieb die Verwaltung des Seminars in den Händen des alten Boards. Die Vorgeschichte dieses Prozesses begann mit dem Jahre 1890. Damals trat die vereinigte Kirche ins Leben. Sie wurde hauptsächlich aus Gemeinden von drei Kirchenkörpern gebildet: der Konferenz, der norwegischen Augustana-Synode, der antimissourischen Brüderschaft (Bd XIV S. 204, 12). Das Augsburg-Seminar, die theologische Bildungsanstalt der Konferenz, sollte nach den Unionsartikeln die theologische Anstalt des neuen Kirchenkörpers sein. Sverdrup und seine Gesinnungsgenossen, wie oben erwähnt, verstanden dies dahin, daß keine Änderung der Prinzipien, bzw. des Schulplanes des Seminars eintreten sollte. Eine Minorität der früheren Konferenz und die zwei anderen kürzlich zusammengeschlossenen Kirchenkörper wollten aber nur die theologische Abteilung des Seminars aufrechterhalten, die anderen zwei Abteilungen aufheben und sie durch ein humanistisches College an einem anderen Orte ersetzen. Diese Meinungsverschiedenheit verursachte bitteren Streit: die vereinigte Kirche löste 1893 durch einen Majoritätsbeschluß ihre Verbindung mit dem Augsburg-Seminar, baute ein neues theologisches Seminar und fing nun an, Gemeinden, die mit dem Augsburg-Seminar hielten, aus ihrem Verzeichnis zu streichen. Als die Dreifaltigkeitsgemeinde in Minneapolis ihre zwei rechtlich gewählten Delegaten — Sverdrup und Oftedal — zu der Jahreszusammenkunft der vereinigten Kirche in St. Paul 1895 (anwesend waren 186 Pastoren und 362 Delegaten) sandte, wurden sie von der Versammlung nicht angenommen, sondern für unwürdig erklärt, Sitz und Stimme zu haben. Die zwei Professoren mußten deshalb die Versammlung verlassen.

Man kann sich in die Lage der Versammelten versetzen. Sie glaubten sich zu dem Besitz des Augsburg-Seminars berechtigt, betrachteten Sverdrup und Oftedal als diejenigen, welche die Hauptschuld daran trugen, daß das Seminar nicht zu bekommen war. Auf früheren Zusammenkünften hatte Oftedal viel geredet und durch quasidiplomatische Vorschläge den Gegnern viel Mühe bereitet. Er sowohl wie Sverdrup hatten 1893 als theologische Professoren der Korporation der vereinigten Kirche resigniert, blieben aber theologische Professoren der Augsburgischen Korporation und waren selbstverständlich die Führer der Minorität, die sich 1893 um Augsburg scharte und sich in freier Weise als „Augsburgs Venner" (Freunde) organisierte. Diese Minorität behauptete, daß nicht die neu ergründete Schule, sondern das Augsburg-Seminar die theologische Schule der vereinigten Kirche sei.

Im Jahre 1894 wurde diese Organisation permanent gemacht. (Sie bestand nun aus 48 Pastoren und mehreren hunderten Laien von verschiedenen Gemeinden). Denn die Opposition gegen das Augsburg-Seminar hatte neue Formen angenommen. Die vereinigte Kirche hatte nämlich einigen theologischen Kandidaten des Augsburg-Seminars die Ordination verweigert, weil sie sich nicht verpflichten konnten, das neue theologische Seminar zu unterstützen. Nun wandte sich eine der Gemeinden, welche sie berufen hatten, an „Augsburgs Venner" mit der Bitte, ihren Kandidaten zu ordinieren. Die Ordination wurde

unter Berufung auf die Articuli Smalcaldici (Müller 341, 65 f.) vollzogen. Denselben Druck übte die vereinigte Kirche auch gegen Missionare und Pastoren aus. Mehrere Pastoren, die die Zusammenkunft der „Venner" besucht hatten, wurden aus dem Verzeichnis der vereinigten Kirche einfach gestrichen. Gemeinden, die sich nicht entschließen konnten, ob sie es mit den „Venner" oder mit der vereinigten Kirche halten wollten, wurden finanzielle Unterstützungen von Mitgliedern der vereinigten Kirche angeboten, wenn sie sich für diese entscheiden würden. Pastoren, die eine schwache Neigung zu den „Venner" zeigten, wurden von der vereinigten Kirche mit besseren Stellen bedacht. Es kam vor, daß einem Prediger, der sich von den „Venner" ordinieren ließ, von Predigern der vereinigten Kirche das Abendmahl verweigert wurde, weil er nicht beichten wollte, daß er durch diese Ordination gesündigt hatte. Im ganzen: das Treiben erinnerte an das in der Zeit Friedrich Wilhelms III., wenn Pfarrer, welche die Agende annahmen, Gnadenerweisungen des Königs erhielten.

Die vereinigte Kirche betrachtete also die „Augsburgs Venner" als eine organisierte Oppositionsbewegung und demgemäß handelte sie. Sverdrup und Oftedal hatten ihren Sitz in den Jahreszusammenkünften der vereinigten Kirche durch ihre Resignation als theologische Professoren im Jahre 1893 aufgegeben. Nur als Delegaten von einer der vereinigten Kirche angehörigen Gemeinde konnten sie Gebrauch von ihrem alten Recht machen. Aber als die Dreifaltigkeitsgemeinde sich verpflichtet fühlte, das Augsburg-Seminar zu unterstützen, und dies in einer Resolution aussprach, wurde sie, sowie elf andere Gemeinden, welche eine ähnliche Resolution gefaßt hatten, als aufrührerische Gemeinden betrachtet. Allein nur die Delegaten der Dreifaltigkeitsgemeinde wurden nicht zugelassen. Der Pastor behielt seinen Sitz, obwohl die vereinigte Kirche aus Gemeinden bestand, nicht, wie die frühere Konferenz, aus Pastoren und Gemeinden. Die Rechte der anderen 11 Gemeinden wurden auf dieser Zusammenkunft suspendiert. Es wurde beschlossen, daß diese Gemeinden sowohl, wie die Dreifaltigkeitsgemeinde von den höchsten Beamten der vereinigten Kirche visitiert werden sollten, damit sie Gelegenheit bekämen, das Sündige in ihrem Verhalten der vereinigten Kirche gegenüber zu erkennen und sich zu bessern. (Als die 12 Gemeinden sich nicht besserten, wurden sie im Januar 1897 von der vereinigten Kirche ausgestoßen. Einige Monate später folgte die Bildung der norwegisch-lutherischen Freikirche.) Dieselbe Zusammenkunft beschloß den Prozeß gegen das Board des Augsburg-Seminars anzufangen, nachdem sie einen Friedensvorschlag, von dem bekannten norwegischen Missionar aus Santhalistan Lars Skrefsrud verfaßt und von „Augsburgs Venner" gebilligt, verworfen hatte. Der Vorschlag lautete: „1. Das Augsburg-Seminar mit Professorfonds soll auf die bestmögliche und legale Weise von Augsburg Board of Trustees an die vereinigte Kirche übertragen werden ohne irgendwelche Bedingung. 2. Die Jahreszusammenkunft 1895 soll bestimmen, daß alles in dem Zustand wie vor der Resignation der Professoren Sverdrup und Oftedal und vor dem Beginne des anderen Seminars bleiben soll.

Es muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß Prof. Sverdrup im Jahre 1894 als Abgeordneter der „Augsburgs Venner" auf der Jahreszusammenkunft der vereinigten Kirche erschien. Er sollte den Weg zur Verständigung der Parteien ebnen. Ihm wurde das Wort gewährt, aber nicht in seiner Eigenschaft als Vertreter der „Venner". Anders ausgedrückt: die Minorität hatte kein Recht, für ihre Überzeugung zu wirken.

In der norwegisch-amerikanischen Kirchengeschichte war also Unerhörtes geschehen. Unerhört war es, daß ein Kirchenkörper Einzelgemeinden in solcher Weise richtete; unerhört war auch die persönliche Beleidigung gegen Sverdrup und Oftedal, die im Jahre 1900 zu den gefeiertsten Männern der vereinigten Kirche gezählt wurden. Aber wie die Dinge lagen, war ein anderes Resultat kaum zu erwarten. Was geschah, war die Krönung der Mißbilligung, welche die Majorität in der vereinigten Kirche schon lange gegen die zwei Professoren gehegt hatte. Diese Majorität bestand aus einer hochkirchlichen Minorität der früheren Konferenz, aus der früheren antimissourischen Brüderschaft und der norwegischen Augustana-Synode. Die letzteren zwei waren wenig mit den Traditionen des Augsburg-Seminars vertraut und fügten sich der Leitung einiger der ersteren. Die Volksphantasie schrieb den Professoren Augsburgs unlautere Motive zu: sie wollten sich bereichern, seien ungerechte Inhaber fremder Güter. Die Zeitungen nährten diesen Wahn. Mehrere anonyme, an die Professoren gerichtete Briefe zeigten, wie erregt die Gemüter waren.

Daß die vereinigte Kirche ihrerseits schuld an dem häßlichen Streit hatte, ist nicht zu leugnen. Aber anderseits ist nicht zu verkennen, daß Oftedal und Sverdrup große Ansprüche erhoben. Die Schulfrage war eine pädagogische Frage, welche Laien und auch viele Prediger der norwegisch-amerikanischen Durchschnittsbildung nicht imstande waren, richtig zu beurteilen. Das Augsburg-Seminar hatte für die norwegisch-amerikanischen Verhältnisse

sehr taugliche Prediger gebildet, hatte aber keinen Eindruck auf die theologische Welt gemacht. Es hatte „freie und lebendige Gemeinden" als Hauptpunkt auf sein Programm gesetzt und mit Nachdruck betont, daß die Gemeinde Kirche ist. Aber da die Exegese und Kirchengeschichte, wie sie von Oftedal vorgetragen wurden, dies nicht bewies, und da der Begriff der Kirche, wie schon erwähnt, nur in der Dogmatik behandelt wurde, fehlte manchem Zögling des Augsburg-Seminars die Voraussetzung für ein wohlbegründetes selbständiges Urteil über den Wert der Augsburgischen Auffassung der Gemeinde. Unter vielen von Sverdrups und Oftedals Bewunderern herrschte die naive Ansicht, daß der Gemeindebegriff dieser Professoren an biblischer Tiefe seit den Tagen der Apostel unerreicht in der Geschichte der Kirche sei; anderen schien die vereinigte Kirche eine überaus imponierende geistige Größe gegenüber der kleinen Einzelgemeinde: sie hoben hervor, der Herr wolle, daß die Einzelgemeinden, ja die Kirchenkörper, sich vereinigten, damit es schließlich eine Herde werde. Für viele galt als heiliges Dogma: eine Einzelgemeinde muß Glied eines Kirchenkörpers sein. Und danach handelte man. Es war deshalb vergebliche Mühe, dem norwegisch-amerikanischen Kirchenvolk mit einem Male Verständnis für das Programm des Augsburg-Seminars beizubringen. Das Demagogentum mußte sich Luft machen. Erst nachdem die vereinigte Kirche ihren Prozeß gegen das Augsburgische Board vor dem Obergericht endgültig verloren hatte, und nachdem viele Gemeinden sich wegen dieser Frage zersplittert hatten, wurde es ruhiger. Zur Beilegung des Streites trug auch die Tatsache bei, daß die Streitenden 1898 das Eigentum teilten. Die vereinigte Kirche bekam den Fonds, Augsburgs Venner die Schule. Der Streit hatte viel Unheil gestiftet. Seine Wirkungen aber waren nicht bloß negativ. Auch positiv hat er etwas — wir dürfen sagen: Großes — ausgerichtet.

Die Weise, in welcher die vereinigte Kirche in dem Streit um Augsburg Gebrauch von Majoritätsbeschlüssen gemacht hatte, führte, wie oben erwähnt, zu der Bildung der norwegischen luth. Freikirche (jetzt 175 Prediger, 300 Gemeinden), die einzige lutherische Gemeinschaft Amerikas, in der die kongregationalistische Verfassung konsequent durchgeführt ist. (S. meine A. in Luthersk Tidsskrift, Minneapolis. Bd VI S. 65 ff., in welchen ich zu zeigen versucht habe, daß Carrolls Klassifikation in American Church History I. li, 398, wo er die Synodalkonferenz und die Ohiosynode als kongregationalistische Gemeinschaften klassifiziert, nicht Stich hält.) Es mußte zu dieser Bildung kommen. Denn: die Ereignisse der neunziger Jahre hatten die Schwäche der Synodalverfassung genügend gezeigt. Um die Gemeindefreiheit zu sichern, galt es eine bessere Verfassungsform zu finden. Diese Form hat ihren Ausdruck in „Ledende Principer" und „Regeln" der norwegischen luth. Freikirche gefunden (S. Samlede Skrifter III 257 ff., 265 ff.), wesentlich Sverdrups Arbeit. Indem er 1897 als Moderator der n. luth. Freikirche über diese Prinzipien und Regeln berichtete, zeigte er, wie notwendig es war, eine freie Kirchenverfassung zu haben, indem er sagte: „Was auf dem Gebiete der Lehre geschehen ist (in der Lehre waren die norwegisch-lutherischen Kirchengemeinschaften wesentlich einig), muß auf dem Gebiete der Verfassung oder der Organisation wiederholt werden. Der Friede und die Freiheit müssen dadurch gesucht werden, daß wir die Gemeindesache mit vollem und ganzem Ernst aufnehmen" (Samlede Skrifter III 305). „Ledende Principer" lieferten das Fazit von Sverdrups reichen Erfahrungen in dem Lande der Freikirchen. Er hatte die synodal verfaßten Freikirchen noch schwächer gefunden wie die Staatskirchen. „Kein Staat", schrieb er, „würde jetzt wagen, so zu herrschen wie die sogenannten Synoden". Fortan galt es die Rechte der Einzelgemeinden zu wahren und doch sie zu geistiger Zusammenarbeit miteinander anzuregen. Diese Aufgabe versucht die norw.-luth. Freikirche zu lösen. Sie ist ein freier Verein von freien lutherischen Gemeinden. Sie kann keine gesetzgebende, richterliche oder vollziehende Gewalt über die Einzelgemeinde ausüben. Sie kann nur ratgebend sein. „Ledende Principer" zeigen eine frappante Ähnlichkeit mit den Verfassungsparagraphen in der Savoy Declaration der Kongregationalisten vom Jahre 1658 und mit „Declaration of the Congregational Union of England and Wales" 1833, sowie mit der Oberlin Declaration 1871 (vgl. den vortrefflichen A. Loofs' über die Kongregationalisten in Bd X, und meine Aufsätze „Vor Frikirkens Forfatning" in Luthersk Tidsskrift VI 3, 4). Daß Sverdrup diese Dokumente benutzt hat, oder daß er sich der Ähnlichkeit der „Principer" mit denen der Kongregationalisten bewußt war, ist unwahrscheinlich. Auch die „Regeln" haben viel Ähnlichkeit mit denen, welche die jetzigen Kongregationalisten befolgen. Wie die Kongregationalisten und die Baptisten (die auch Synoden nicht anerkennen) verwaltet die luth. Freikirche ihre eigenen Schulen, Missionen, Wohltätigkeitsanstalten usw. durch Boards. Die Geschichte der norwegisch-luth. Freikirche zeigt, daß die unter den Protestanten Nordamerikas am meisten verbreitete Verfassung — die kongregationalistische — (vgl. Carroll, American Church History I 400) sehr wohl mit dem Geiste des lutheri-

schen Bekenntnisses vereinbar ist, ja daß sie von allen Verfassungstypen derjenige ist, der dem Ideal Luthers am nächsten kommt, wenn angenommen werden darf, daß Luthers Mißbilligung der Homberger „Synodalordnung“ ihren Grund nicht darin hatte, daß er etwas gegen die Aussonderung der wahren Brüder von den falschen hatte, sondern darin, daß die Synode die Freiheit der Einzelgemeinde zu sehr beschränken würde. Man weiß ja, wie er Nik. Hausmann antwortete, als dieser die Einberufung einer Synode vorschlug: selbst die Synode in Acta 15 war nicht nach seinem Kopf, sie hatte mehr von Werken als dem Glauben gesprochen. Sverdrup hat viel aus Luther geschöpft. Er behauptete, daß der Reformator sehr wohl wußte, wie eine Gemeinde sich einrichten sollte, es sei in bezug auf die Lehre oder das Leben oder die Verfassung. Besonders hat Sverdrup verstanden, polemischen Gebrauch von Luthers Vorrede zu der deutschen Messe (1526) zu machen.

Die Ereignisse der neunziger Jahre schufen eine neue Gemeinschaft, sie wurden auch von großer Bedeutung für Sverdrups schriftstellerische Tätigkeit. Für gelehrte Abhandlungen war fortan — noch weniger wie früher — Zeit. Es galt nun die Prinzipien des Seminars zu beleuchten und zu verteidigen, die Kirchenpolitik der vereinigten Kirche zu rügen. Mehr und mehr wurden die Befreiung und Belebung der Gemeinde die Hauptsache in Sverdrups Schriftstellerei. Das meiste, was er geschrieben hat, ist jetzt in Sverdrups Samlede Skrifter i Udvalg enthalten. Dieses Werk, von Prof. Andreas Helland herausgegeben, ist auf 6 Bände berechnet, 5 sind schon erschienen (1909 ff.) Die Quellen des Werkes sind: Theologisk Kvartalskrift, deren Mitredakteur Sverdrup in den Jahren 1875—1881 war; Lutheraneren, ein Batt für die Kirchengemeinde, das er in den Jahren 1877—1900 entweder selbständig oder unter Mitwirkung von Kollegen redigierte; Gasseren, ein Missionsblatt, das er 1900—1907 herausgab; besonders aber Folkebladet, eine Volkszeitung, die sein und Oftedals kirchenpolitisches Organ war; ferner seine jährlichen Berichte (Presidents Reports) über die Arbeit des Seminars; seine Berichte für die „Augsburgs Venner“, deren Moderator er einige Jahre war; seine Gelegenheitsreden, Missionsreden, Predigten. Die meisten seiner Predigten sind in der Sammlung „Aand og Liv“ enthalten. Auch mag hier erwähnt werden, daß er Julius Disselhoffs „Dr. Martin Luther“ (18. Aufl.) und Emil Wackers „Der Diakonissenberuf nach seiner Vergangenheit und Gegenwart“ ins Norwegische übersetzte.

Alles was er schrieb, schrieb er norwegisch, und zwar für das Volk. Auch der Grundriß seiner Vorlesungen über das AT — er war den Studenten durch mimeographische Vervielfältigung zugänglich und bildet jetzt den 5. Bd seiner Schriften — ist gemeinverständlich geschrieben. Möglichst viel vermied er die termini technici der Theologie. Er schrieb nie als Theoretiker — obwohl er nicht wenige Theorien hatte —, nie als einer, der in erster Linie die theologische Wissenschaft bereichern wollte: immer war sein Bemühen auf das unmittelbar Praktische gerichtet. Die Entfernung von den theologischen Schätzen der europäischen Bibliotheken, die rastlosen Ansprüche, die ihm die Ferien raubten, der geringe Gehalt (durchschnittlich $ 1400 pro Jahr, große Familie) versperrten ihm die Laufbahn eines Forschers. Für die Leistung der deutschen Wissenschaft hegte er Bewunderung — waren doch die meisten seiner Bücher, bestehend aus 2000 Bänden, deutsch —, aber gegenüber den amerikanischen Erzeugnissen auf dem Gebiete der Theologie war er skeptisch. Für das wissenschaftliche Treiben der Lutheraner in Amerika hatte er wenig Achtung. Er schickte den ihm vom Mühlenberg-College honoris causa verliehenen theologischen Doktortitel zurück. Und kein Wunder. Für den gebildeten Theologen lag etwas Verletzendes darin, daß ein College, das nicht einmal Theologie trieb und das höchstens auf die Stufe eines deutschen Gymnasiums gestellt werden konnte, sich anmaßte, Doktoren der Theologie zu kreieren.

Obwohl er nur für das norwegische Publikum schrieb, darf nicht angenommen werden, daß er sich nicht um die Sprache seines zweiten Vaterlandes bekümmerte. Im Gegenteil. In den Collegeklassen, in denen er Griechisch und Französisch unterrichtete, war Englisch die Unterrichtssprache. Hier merkte man den Philologen, der Gewicht auf korrektes Englisch legte. Seine Aussprache aber erinnerte an die norwegische, vermutlich deshalb war er nicht zu bewegen, sich des Englischen vor öffentlichen Versammlungen zu bedienen.

Am öffentlichen Leben, soweit es nicht mit der Kirche und Schule zu tun hatte, nahm er wenig teil, so z. B. hat er sich nicht mit der Politik beschäftigt. Das kirchliche Feld war ihm weit genug. Wie das Augsburg-Seminar und die norw.-luth. Freikirche wesentlich durch ihn das geworden, was sie sind, so ist es zum Teil seiner Anregung zu verdanken, daß die Norweger im Westen Amerikas eine blühende Diakonissenwirksamkeit haben, und daß sie selbständige Heidenmissionen treiben. Die ersten norwegisch-amerikanischen Missionare, welche nach dem

Missionsfeld gingen, waren zwei Kandidaten des Augsburg-Seminars, die Pastoren Hogstad und Tou.

Wenn Sverdrup sich so ausschließlich mit dem kirchlichen Leben beschäftigte, so bedeutet das nicht, daß er den Staat verkirchlichen oder daß er besonders „kirchlich" sein wollte. Im Gegenteil. Er verteidigte die konfessionslosen öffentlichen Schulen Amerikas gegen die Angriffe der Missourier, welche sie gottlos nannten und, ähnlich den Katholiken, ihre eigenen Volksschulen haben. Aber er verfocht gleichzeitig das Recht der Kirchengemeinden, „Religions-Schulen" zu halten, wenn sie dem öffentlichen Unterricht nicht in den Weg traten. Seine Ansicht war, daß die lutherische Jugend für das Luthertum nur durch ein gesundes Leben der kirchlichen Einzelgemeinde bewährt werden könne. Deshalb war er dagegen, daß Kirchenkörper Colleges bauten, welche mit dem staatlichen Universitäts-Colleges wetteifern sollten. Denn die religiöse Dressur, die solche Colleges, wegen des Wetteiferns mit den staatlichen Unterrichtsanstalten, gaben, war eben nur eine Dressur, leider geeignet, die Sonderinteressen des die Schule unterstützenden Kirchenkörpers bei den Schülern zu fördern und auf diese Weise den Kleingeist des Exklusivismus und Proselytismus zu nähren. Er würde wohl nichts dagegen gehabt haben, daß das norwegisch-amerikanische Volk als solches, nicht aber als Kirchenkörper, Colleges baute, denn er fand, daß das amerikanische Schulwesen wenig Sinn für nationale Eigentümlichkeiten hatte.

Sverdrup war durch und durch ein Mann der Freiheit und des selbständigen Urteils. Er war ferner ein Mann von gestähltem Willen, einer, der nie kroch, schmeichelte, halbierte. Sein Leben war das Leben eines unermüdlich Schaffenden. Was von dem Tübinger Biblizisten Beck in dieser Realencyklopädie gesagt wird, daß er eine Persönlichkeit aus einem Guß war, „mit Ecken und Kanten, mit unerbittlichem Wahrheitsernst gegenüber allem, was ihm pharisäerartig vorkam, gegen alles Lügen- und Schwindelwesen, besonders auf kirchlichem und christlichem Gebiet . . . unbeugsam, gegen jeden Einfluß, der sein Heiligtum anzutasten drohte, unnahbar" —, muß auch von Sverdrup gesagt werden. Merkwürdig ist es, daß Sverdrup, vielleicht ohne es zu wissen, Becks Ansichten über Gemeinde und Bekenntnis in vielen Hinsichten teilte: unsere Gemeinden haben nicht das Recht, als Gemeinden von Christen, d. h. Gläubigen im neutestamentlichen Sinne, behandelt zu werden; ferner: die Kirchenlehre als solche, rein für sich genommen, gilt gar nicht. Gottes Wort gilt.

Der Einfluß einer Persönlichkeit solcher Art und solchen Denkens unter den Lutheranern im Westen Amerikas, wo ein beschränkter Konfessionalismus im Bund mit einem kirchlichen Opportunismus stand, und wo Hierarchismus und Demagogentum einander die Hände gereicht hatten, darf nicht unterschätzt werden: ca. 300 Theologen haben zu den Füßen Georg Sverdrups gesessen.

Es war diesem unermüdlichen Diener Gottes vergönnt, in voller Kraft hinwegzugehen. In den letzten Tagen des April 1907 überfiel ihn zunehmende Müdigkeit. Am letzten Tag des Schuljahres, dem ersten Mai, war er nicht imstande, seine Vorlesungen zu halten. In der Abschlußfeier der Schule, am 2. Mai, mußte Oftedal seinen Platz als Festredner einnehmen. Früh am nächsten Morgen kam die traurige Nachricht: Professor Sverdrup ist verschieden. Nach Aussage der Ärzte war Herzlähmung die Ursache seines Todes.

Unter der Menge von Leidtragenden, welche gekommen waren, um den Verstorbenen zur letzten Ruhestätte zu geleiten, waren etwa 100 Pastoren erschienen. Nach der Leichenpredigt, welche von seinem, jetzt auch verstorbenen, Kollegen Oftedal gehalten wurde, folgten kurze Reden unter kostbaren Blumenspenden. Auch der Präses der vereinigten Kirche legte im Namen seiner Gemeinschaft einen Kranz auf den Sarg und redete Worte des Lobes über den Dahingeschiedenen.

Einige Tage nach der Beerdigung wurde ein kleiner Zettel unter Sverdrups Papieren gefunden: es war die Disposition für seine den Graduierten am 2. Mai zugedachte Rede — Worte, welche wir den Schlüssel seines Lebens nennen können: „ . . . Das freie Volk und der freie Mann — Männer der Überzeugung — Der Wert der Wahrheit — Der Wert eines Mannes ist abhängig von seinem Verhältnis zur Wahrheit und von seiner Treue darin — Habt Glauben — Luther in Worms — Jesu Jünger — Ein untreuer Mann ist wie ein morscher Balken im Gebäude. Ein unwahres Prinzip ist wie ein schwankender Grund."

II. Sverdrups Lehre von Gemeinde und Kirche. — In seiner Theologie war Sverdrup wesentlich reproduzierend. Eine Ausnahme muß aber für seine Anschauung über Gemeinde und Kirche behauptet werden. Weil sein Gemeindebegriff kein Abstraktum war, sondern seine ganze Wirksamkeit als theologischer Lehrer und Kirchenmann beherrschte, lohnt es sich auf Grundlage seiner Vorlesungen und Schriften einige Hauptmomente seiner Lehre

von Gemeinde und Kirche mitzuteilen. Wir können sie unter die folgenden sechs Gesichtspunkte fassen:

1. Das Verhältnis zwischen Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde. Gemeinde = Leib Christi. 2. Was es im allgemeinen bedeutet, Christi Leib zu sein. 3. Wie die Einzelgemeinde sein muß, um Christi Leib zu sein. 4. Die Einheit des Leibes Christi ist nicht durch eine Vielheit von Kirchenabteilungen, Kirchengemeinschaften oder theologische Kontroversen aufgehoben. 5. Die beste Verfassungsform für die Gemeinde. 6. Das Verhältnis zwischen Reich Gottes und Gemeinde.

1. Das Verhältnis zwischen Einzelgemeinde und Gesamtgemeinde. Gemeinde = Leib Christi." Der Lehre von der Gemeinde eine Stellung nach der Lehre von den Gnadenmitteln in der Dogmatik zu geben, damit die Gemeinde „die Gemeinschaft von Menschen, unter denen die Gnadenmittel ihre beabsichtigte Wirkung gehabt haben", sein sollte, entspricht nicht der christlichen Erkenntnis von der Entstehung der Gemeinde, auch nicht der Erfahrung des einzelnen Christen, wie er selber in die Gemeinde eingegliedert worden ist."

„Die Gemeinde entstand durch eine göttliche Tat, die ein Teil von Gottes Offenbarung unter den Menschen ist und zu dem ewigen Heilsrat mitgehört, welcher die Wiedererhebung des Geschlechtes von seinem Fall beabsichtigt. Diese göttliche Tat besteht in der Ausgießung des Heiligen Geistes in die Herzen der Jünger Jesu am ersten (jüdischen) Pfingstfest nach Christi Himmelfahrt. Die Zeichen, welche die Aussendung des Geistes begleiteten, sind solche, die offenbaren, wie die Wirksamkeit des Geistes beschaffen ist, und was sie beabsichtigt. Der Sturm bezeichnet die gewaltige Kraft, die Zungen von Feuer das himmlische Licht, die fremden Sprachen die Ausbreitung unter allen Völkern."

„Die göttliche Wohltat, welche die Geistesaussendung den gläubigen Jüngern Jesu bringt, ist nach Jesu Verheißung Ev. Jo Kap. 14 bis 17 Lc 24, 49, und AG 1, 4—8 und nach der christlichen Erfahrung von der Wirkung des Geistes neues göttliches Leben und neues geistliches Licht, verbunden mit der zugehörenden Kraft zum Handeln und dem zugehörenden Drang zum Zeugnis. Das göttliche Leben, welches nach seinem Wesen die Liebe ist, und das geistliche Licht, das die Wahrheit ist, gehen von dem erhöhten und verklärten Jesus Christus aus, mit dem der Geist die gläubigen Jünger verbindet, so daß sie sein Leib werden und er ihr Haupt wird."

„Die Gemeinde ist also für die christliche Erkenntnis eine neue Schöpfung, ein neues Geschlecht, welches wieder Gottes Bild trägt, nicht aber ein neues leibliches Menschengeschlecht neben dem alten, sondern eine Erneuerung des alten Geschlechtes durch die Vergebung der Sünden und das Leben des Heiligen Geistes in den Herzen, so daß diese Gemeinschaft das erneuerte Leben in der äußeren Lage des gefallenen Geschlechtes lebt, umgeben von der Sünde im Fleisch und in der Welt und mit dem zeitlichen Tod als dem regelmäßigen, obgleich nicht unvermeidlichen Ausgang von der jetzigen Welt." (Manuskript 1907 [?])

Was das Verhältnis von Gemeinde und Kirche betrifft, tadelt Sverdrup die Theologie, daß sie sich zu sehr dem Begriffe der Kirche zuwendet und geneigt ist, zu übersehen, was die Schrift von der Einzelgemeinde redet. Auch tadelt er, daß im Bewußtsein des Volkes ein Kirchenkörper oder eine „Kirche" höher wie die Einzelgemeinde steht: eigentlich sollte das Verhältnis das umgekehrte sein. „Was kann der Grund sein, daß in der lutherischen Kirche beinahe gar nicht von der Gemeinde geredet wird, ohne entweder als von einer äußeren Organisation, von welcher alle wissen, wo sie ist, und zu welcher alle diejenigen ohne Ausnahme gehören, die es für gut befunden, sich in sie aufnehmen zu lassen, — oder als von etwas Unsichtbarem, von welchem niemand weiß, wo es ist, und dessen Mitglieder niemand kennt? Ist der Grund dies, daß die Bibel ein Drittes nicht kennt? Oder hat ein Drittes niemals in der Zeit der Kirchengeschichte existiert? Es ist nun wohl beinahe unnötig, zu zeigen, daß die Bibel und die apostolische Zeit nur das kennt, was hier mit dem Dritten gemeint ist, nämlich eine sichtbare Gemeinde, zu welcher nur die Gläubigen gehören." (Samlede Skrifter II S. 222 f., Jahr 1898. Wenn man Sverdrups Schriften liest, wird man merken, daß er fast immer von der ἐκκλησία als Menighed [= Gemeinde] spricht. Er behauptete, daß keine Übersetzung des Wortes ἐκκλησία die des Norwegischen überträfe. „Menighed" sei eine exakte Wiedergabe von ἐκκλησία, ob Einzel- oder Gesamtgemeinde. Das Wort Kirche gebrauchte er selten). Die Schrift redet von der Gemeinde in zwei verschiedenen Weisen: einerseits von der unteilbaren Gemeinde (Mt 16, 18. Eph 1, 23; 5, 25—27), anderseits von vielen Gemeinden. Sind es zwei Arten von Gemeinden? Das sei ferne. Es ist die eine Gemeinde, die sich an verschiedenen Orten zeigt, wie es aus AG 20, 28 aufs deutlichste hervorgeht. Es ist der eine und derselbe Leib Christi, der sich an den verschiedenen Orten offenbart. Alles was die Schrift von der einen heiligen Gemeinde

sagt, sagt sie auch von jeder Einzelgemeinde an jedem einzelnen Ort (Samlede Skrifter II S. 56, Jahr 1877). „Gemeinde in Mt 16, 18 ist ungefähr dasselbe wie „Kirche" in der Augsburgischen Konfession, A. VII" (II S. 85, Jahr 1877). „Für Luther war es eine abgemachte Sache, daß die Kirche nichts anderes wie die Gemeinde ist" (II S. 90, Jahres 1877). Die Gesamtgemeinde ist unsichtbar und sichtbar. Das ist auch die Einzelgemeinde. Die Kirche ist nicht eine höhere Art von Gemeinschaft als die Einzelgemeinde, sondern sie ist eine Sammlung aller wirklichen Gemeinden. „Aus der ersten Gemeinde entspringen viele Gemeinden, die doch alle zusammen nur die eine christliche Gemeinschaft auf der Erde ausmachen, die Gemeinschaft, die mit der Sendung des Heiligen Geistes anfing. Man muß nicht durch den Namen Kirche sich irreführen lassen und etwa auf den Gedanken kommen, daß er eine Gemeinschaft bezeichnet, die über der Gemeinde steht oder ein von ihr verschiedenes Wesen hat." Die Einzelgemeinde an jedem Ort hat gerade dieselben Rechte und dieselbe teuer erkaufte Freiheit wie die ganze Kirche. Wenn Paulus ohne weiteres die Einzelgemeinde Gottes Gemeinde, Gottes Haus nennt, so ist es klar, daß die Sammlung der Gläubigen an jedem einzelnen Ort geradesogut eine Gemeinde mit allen Rechten und Pflichten ist, wie alle Gläubigen in der Welt zusammen" (II S. 114, Jahr 1881). „Es sind gerade die Lokalgemeinden, von welchen das N. T. mit tiefster Ehrfurcht und heiligstem Ernst spricht, und welche es Gottes Gemeinden und Gottes Tempel und Christi Leib und Christi Braut nennt" (II S. 8. Jahr 1889).

Auf den Einwand, daß Leib Christi ein äußerst mystischer Ausdruck ist, der nicht von einer äußeren Gemeindeorganisation gemeint sein könne, und daß er nur auf die unsichtbare Kirche anzuwenden ist, antwortet Sverdrup: „Die sichtbare und die unsichtbare Gemeinde ist dieselbe Gemeinde, so daß, wenn der Leib die unsichtbare Gemeinde ist, er zugleich auch die sichtbare Gemeinde ist. Denn die Schrift kennt nicht mehr wie eine Gemeinde, mag man sie sichtbar oder unsichtbar oder beides nennen" (II S. 28. Jahr 1898). Wenn Paulus 1.Ko 12, 27 von Christi Leib und Gliedern redet, dann meint er wirklich die Versammlung der Gläubigen oder die örtliche Gemeindeorganisation; es ist einfach die „Gottes Gemeinde" in Korinth mit ihren Gliedern, an die er schreibt: „Ihr aber seid Christi Leib und Glieder, ein jeglicher an seinem Teil."

In den Jahren 1875—76 sprach wohl Sverdrup von der Einzelgemeinde als einem Glied an Christi Leib. Seit 1877 aber betonte er, daß die Einzelgemeinde, wie die Gesamtgemeinde, Christi Leib ist. „Es sind nicht viele Leiber, sondern nur der eine Leib. Jeder Gläubige ist ein Glied an Christi Leib." Er verwarf deshalb den Standpunkt (Krogh=Tonnings), der behauptet: Die Gemeinden müssen unter dem Gesichtspunkt von Gliedern an Christi Leib betrachtet werden, wie die Individuen Glieder des Gemeindekörpers sind.

Man sieht hieraus, daß Sverdrups Ansicht vielfach übereinstimmt mit der des Kirchenrechtslehrers Emil Hermann, des klassischen Vertreters des Satzes: Alle Kirchengewalt ist ursprünglich Gemeindegewalt (Karl Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899 S. 81 n; Derselbe, Die rechtliche Stellung der ev. Kirche Deutschlands, 1893 S. 83 f.). Ob Sverdrup Hermanns Ansichten gekannt hat, ist fraglich. Unfraglich ist es, daß Sverdrup unter den Lutheranern Amerikas der klassische Vertreter des Satzes Luthers: Jede Gemeinde ist „Kirche", ist (cfr. Karl Holl, Luther und das landesherrliche Regiment, S. 28), und daß er mehr wie ein Menschenalter hindurch mit aller Energie für diese Wahrheit gekämpft hat.

2. Was es im allgemeinen bedeutet, Christi Leib zu sein. Wie der Leib eines Menschen die Wohnung der Seele und das Werkzeug des Geistes ist — das Organ, wodurch der Mensch arbeitet, sich zeigt, sich erkenntlich macht —, so ist der Leib Christi, die Gemeinde, seine Wohnung und Werkzeug. Er offenbart sich in der Gemeinde, arbeitet durch sie. Ein Leib, der seinen Aufgaben entspricht, ist die Gemeinde für den erhöhten Christus, wenn er da wohnen und sie in seinem Dienst als williges und dienstliches Werkzeug gebrauchen kann (Samlede Skrifter II S. 280. Jahr 1906). Die Gemeinde, als Christi Leib, muß lebendig, nicht tot sein; denn niemand wird behaupten, daß Christi Leib ein toter Leib ist: den Unterschied zwischen Leib und Leiche macht nichts anders wie das Leben" (II S. 26. Jahr 1898). Christus gibt seinem Leibe Geist und Leben, Seligkeit und Herrlichkeit. Die Gemeinde soll Christum offenbaren, damit Seelen ihn sehen, an ihn glauben, durch ihn leben können.

Die Gemeinde als Christi Leib muß wachsen: nach innen zu ihrer Erbauung in der Liebe, nach außen, um alle Menschen, das ganze gefallene Menschengeschlecht, zu umfassen. Für dieses Wachsen wird gefordert: Nahrung und Organe. Die Gemeinde hat das Wort und die Sakramente empfangen. Durch diese bekommt sie Nahrung und Lebenskraft. Sie ist auch mit vielen Gliedern ausgerüstet, die alle Organe sind. Durch diese Organe empfängt sie den Geist und führt sie die Arbeit aus (II S. 351, Jahr 1896).

Wenn die Schrift einerseits von dem Bild des Leibes Christi Gebrauch macht, so gibt sie anderseits das Bild von der Gemeinde als der Braut Christi. Das letztere besagt ebensoviel wie das erstere: die Einheit der Gläubigen mit Jesus und miteinander; aber es hebt gleichzeitig hervor die Freiheit, welche die Liebe vom Geist empfängt. Das Gebundensein an Christi Leib bedeutet deshalb kein Zwangsverhältnis. Christi Braut ist so frei, daß sie gerade das will, was Christus will, weil die Liebe zu ihm ihr ganzes Verhältnis bestimmt (II S. 281. Jahr 1906).

3. Wie die Einzelgemeinde sein muß, um Christi Leib zu sein. Nach der Offenbarung des NT ist die Gemeinde (Gegensatz: Kirchenkörper, „Kirchen" usw.) die rechte Form für das Reich Gottes auf der Erde. Für das Reich Gottes ist es notwendig, Gemeinde zu sein, aber wir können nicht sehen, daß eine andere Organisation, welche über der Gemeinde stehen will, ein notwendiges Glied im Christentum ist (III S. 267. Jahr 1898). Die Gemeinde ist eine zureichende Form für das Reich Gottes, keine andere Form ist nötig von der Geistesausgießung bis Christi Wiederkunft. Sie ist absolut notwendig, wo sie möglich ist. Wo der einzelne Christ allein, im Gefängnis oder unter anderem Zwang lebt, wird der Mangel der Gemeinde ihm nicht zum Verlust des Heils werden; aber wo die Christen Gemeinde sein können und dies nicht wollen, da stehen ihre Seelen in großer Gefahr. Es ist die Einzelgemeinde, die zuerst und zuvörderst Gottes Haus und Christi Leib sein soll. Sie ist — wie ältere Dogmatiker sagten — die „kleine Kirche", das heißt: alles was die Kirche hat, das hat auch die Gemeinde. Nach der Schrift ist die Gemeinde die höchste Gemeinschaftsform. Sie empfängt in religiösen Angelegenheiten weder Gebot noch Verbot von irgendeinem Menschen oder irgendeiner Obrigkeit. Durch die „Kirche" und ihre Anordnungen kann sie zu keiner Pflicht gebunden, von keiner Pflicht enthoben werden. Sie ist souverän, sie gehorcht nur Gottes Wort, sie ist Gott und seinem Wort verantwortlich. Sie bewährt die Übereinstimmung mit der heiligen neutest. Schrift, welche das vollständige und unfehlbare Zeugnis von dem Wesen und der Wirklichkeit der Gemeinde vom Anfang ist (II S. 148, Jahr 1898; Manuskript 1907 [?]).

Wegen der Ordnung und des Zusammenhangs in der Arbeit der Gemeinde, sei es innerhalb ihrer eigenen Mitte, sei es in und für die umgebende Welt, braucht sie eine äußere Organisation. Das Eingegliedertsein in die äußere Organisation beweist aber nicht die Gliederschaft am Leibe Christi, sowie die letztere nicht immer die erstere mit sich bringt (II S. 211, Jahr 1898). Besonders muß die Gemeinde innerlich organisiert sein: Arbeit für jedes Mitglied haben.

Kann es Gemeinden geben, die nur dem Namen nach Gemeinden sind? Hierauf antwortet Sverdrup: Wenn eine Gemeinde nicht Christi Geist hat, so ist sie nicht Christi Gemeinde, wieviel sie sich auch im Äußeren Gottes Gemeinde ähnlich macht . . . Wenn es unter uns Organisationen gibt, welche sich Gemeinden nennen und Gottes Wort und Sakrament in Gebrauch zu nehmen wagen, so ist die Verantwortlichkeit solcher Organisationen so groß und heilig wie der Name, den sie tragen. Wehe ihnen, wenn sie den Namen führen und ihm nicht entsprechen. Am allerschlimmsten ist es, wenn sie nicht nur selber die Forderung erheben, Gemeinden zu sein, sondern anderen Gemeinden verbieten, das zu sein, worauf sie selber mit dem Namen Gemeinde Anspruch erheben: das Recht, eine Gottesgemeinde zu bilden (II S. 191, Jahr 1898.) Die Gemeinde besteht aus denjenigen, welche den Heiligen Geist empfangen haben. Durch die Gnadengaben und den Gebrauch der Gnadenmittel gewinnt sie ihre äußere Gestalt, offenbart sie sich, zeigt sie sich wirkungsvoll und tüchtig zum inneren und äußeren Wachstum (Manuskript 1907 [?]). Die Gemeinde ist da, wo Wort und Sakrament in rechter Weise von Menschen gebraucht werden: das heißt, nicht zu falschem Trost, sondern zum Heil — und wo Gnadengaben sind. Gnadenmittel und Gnadengaben gehen Hand in Hand, sie sind nie ohne einander gewesen und sind von gleicher Wichtigkeit. Eine Gemeinde mit Gnadenmitteln aber ohne Gnadengaben ist keine Gemeinde.

„Alle haben denselben Geist empfangen, aber nicht deswegen auch dieselben Gaben. Deshalb gibt es verschiedene Wirksamkeitszweige in der Gemeinde, je nach den Gaben, welche Gott gegeben hat. Am wichtigsten ist die Verwaltung der Gnadenmittel, des Worts und der Sakramente; sie ist unter allen historischen Verhältnissen notwendig zu der Bewahrung und dem Wachstum der Gemeinde, weshalb auch die Gnadengaben, welche zur Verwaltung der Gnadenmittel und ganz besonders zu der Predigt von Gottes Wort tüchtig machen, von der Gemeinde am höchsten geachtet und mit besonderer Sorge gepflegt werden" (Manuskript 1907 [?]).

„Das Verhältnis der Gnadenmittel zur Gemeinde besteht darin, daß durch das Wort der Glaube an Jesus Christus gewirkt und bewahrt wird, daß durch die Taufe die Gläubigen

in Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus und damit in seinen Leib, die Gemeinde, aufgenommen werden, und daß durch das Abendmahl diese Lebensgemeinschaft zwischen dem Herrn und der Gemeinde bewahrt wird" (Manuskript 1907 [?]).

„Das Verhältnis der Gemeinde zu den Gnadenmitteln besteht darin, daß die Gemeinde sie durch Männer verwaltet, die sie dazu wählt; in dieser ihrer Wahl sucht die Gemeinde die Männer zu finden, die der Herr selber mit denjenigen Gaben ausgestattet hat, die besonders zu der Predigt von Gottes Wort und der geistlichen Leitung der Gemeinde gehören. Der „innere Beruf" zu dieser Tätigkeit besteht also wesentlich in Gnadengaben von Gott, während der „äußere Beruf" in der Wahl der Gemeinde zur Arbeit auf einem bestimmten Gebiet besteht. Da kein Rangunterschied unter den Mitgliedern der Gemeinde stattfindet, kann die Wahl der Gemeinde oder die Ordination auch nicht eine solche bewirken; denn es handelt sich dabei nur um die Verteilung der Arbeit unter die dazu geschickten Personen. Je weniger darum die Schrift den Priestern zu herrschen gestattet, desto mehr gilt es, daß alle in der Gemeinde den Gehorsam des Glaubens dem Worte des Herrn schuldig sind" (Manuskript 1907 [?]).

Das „Amt" in der Gemeinde ist deshalb nicht ein über den einzelnen Gemeinden stehendes Organ der „Kirche". Wer das Amt hat, muß Gaben haben, es zu verwalten. Wir können nicht irgendwelchen in der Gemeinde zum Amt wählen und ihm die dazu gehörigen Gaben übertragen. Wir können nicht bestimmen, wer Gaben haben soll, wir müssen diejenigen wählen, die Gaben haben. Das Amt ist ein Dienen Gottes, wie es auch ein Dienen der Gemeinde ist. Vor Gott ist der Pastor verantwortlich, in Gott ist seine Stärke. Die Gemeinde hat das Recht zu fordern, daß der Pastor sie wirklich in Geist und Wahrheit mit dem Wort des Herrn „bedient". Daß das Amt des Predigers ebenso notwendig ist wie die Tätigkeit der Gemeindeglieder, wird einleuchtend sein, wenn man zwischen Aufgabe und Pflicht der einzelnen und Aufgabe und Pflicht der ganzen Gemeinde unterscheidet. Es ist die Aufgabe der ganzen Gemeinde, die mannigfaltige Weisheit Gottes zu verkündigen; es ist die Pflicht jedes Christen, die „Tugenden dessen, der sie berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht", zu verkündigen. Der einzelne kann nicht die Tätigkeit der Gemeinde an sich reißen, und die Gemeinde kann nicht dem einzelnen seine Tätigkeit wegnehmen. Wenn ein Staat ein gemeinsames Eigentum hat, kann kein einzelner es als das seinige nehmen; und umgekehrt hat der Staat kein Recht, den einzelnen seines Eigentums zu berauben. Was gemeinsames Eigentum ist, können wir einem Beamten übertragen, damit er es für uns verwalte, aber was unser Privateigentum ist, verwalten wir ein jeder für sich. Der rechte Prediger ist von Gott befähigt, sein Amt zu verwalten. Als öffentlicher Lehrer hat er einen besonderen Ruf: er ist Beamter der Gemeinde, er ist ihr Gewissen und er verkündigt den ganzen Rat Gottes. Die große gemeinsame Arbeit der Gemeinde, die Arbeit mit Gottes Wort nach innen und nach außen, ist ihm anvertraut. Aber es ist nicht gemeint, daß die Christenpflicht der einzelnen Glieder ihm übertragen ist. Der Dienst des Amtes ist regelmäßig, fest vorgeschrieben und bestimmt geordnet; die Wirksamkeit der einzelnen Christen ist mehr von Gelegenheit und Zufall abhängig, von Geistesgaben und Antrieb. Die Zeugnispflicht der einzelnen erstreckt sich so weit, wie sie erbaut (II S. 64 ff., Jahr 1878).

Kann eine empirische Gemeinde rein sein? Es gibt und wird kaum eine Gemeinde geben, in der alle Mitglieder Gläubige sind. Die Gemeinde besteht aus Gläubigen, aber umfaßt auch solche, die nicht gläubig sind, wie ein Staat aus Bürgern besteht, aber auch andere Leute umfaßt. Es ist nun aber Pflicht jeder Gemeinde, sich zu reinigen, d. h. solchen Gebrauch von Gottes Wort und den Sakramenten zu machen, daß Leben dadurch entsteht und erhalten wird. Ungläubige sollen nicht ausgestoßen werden, um die reine Gemeinde zu bekommen. Sie sollen Gegenstand der Seelsorge sein, denn die Heiligkeit der Gemeinde ist nicht durch die Gliedschaft der Heuchler in ihr aufgehoben.

Wen soll die Gemeinde in ihre Mitte aufnehmen? Nicht, wie die Staatskirche, alle moralischen Leute, sondern die Gläubigen oder die, bei welchen der Geist Gottes den Vorsatz bewirkt hat, daß sie Aufnahme in die Gemeinde begehren, wenn sie auch zum Frieden des Glaubens mit Gott nicht gekommen sind, solche Leute sind nämlich eine wirkliche Verstärkung der Gemeinde; Leute, die in die Ortsgemeinde sich aus politischen, streit- oder selbstsüchtigen Motiven eingliedern lassen, sind nur eine Verminderung der wahren Stärke der Gemeinde (II S. 62 f., Jahr 1877). Die Massengemeinde findet keine Stütze in Gottes Wort. Wenn man die Gleichnisse Jesu zum Vorteil der Massengemeinde ausnützen will, so ist mit Recht einzuwenden, daß die Gleichnisse eher von der Wirkung des Wortes im allgemeinen, als besonders von der Gemeindeorganisation reden (II S. 276 f., 1898). Die Gemeinde soll nicht ein Missionsfeld sein. Sie ist weder Schule noch Anstalt, sondern das Organ

Jesu Christi. Sie soll Christi Leib darstellen; dazu braucht sie Gottes Geist, lebendige Glieder, die beten und arbeiten.

4. Die Einheit des Leibes Christi ist nicht durch Kirchenabteilungen, Kirchen usw. aufgehoben. — Obwohl es viele voneinander in der Lehre abweichende Einzelgemeinden, viele Kirchenkörper, viele theologische Kontroversen gibt, so hebt diese Tatsache doch nicht die Einheit von Christi Leib auf; denn es ist Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die Gesamtgemeinde ist nicht die Einheit der äußeren Gemeinschaft, sondern die Einheit des Leibes, dessen wesentliche Einheit die des Lebens ist. Diese Einheit ist weder Christi sichtbarer Statthalter (die Einheit ist ja unsichtbar und innerlich), noch eine Verfassung, noch die „reine Lehre" Die Einheit ist Christi Leben. Dies Leben durchströmt die einzelnen Glieder. In dieser Weise bildet Christi Leib eine vollkommene Einheit.

Dieses Leben, wie jedes andere fängt mit einer Geburt an. Denn nur die Geburt bringt Leben hervor. Und wenn das Leben überall dasselbe sein soll, dann muß auch die Geburt dieselbe sein: Geburt aus Wasser und Geist, die Taufe mit dem einen Geist zu einem Leib. Das erste Kennzeichen der Kirche ist also Einheit in der Taufe mit einem Geist. Die Einheit des Lebens kann nicht entstehen, bevor das Leben selbst entsteht, und das (normale) Leben kann nicht vor der Geburt sein.

Das zweite Kennzeichen ist das eigentümliche Wesen dieses Lebens, die freimachende Erkenntnis der Wahrheit, die lebendigmachende Kraft der Liebe, nämlich der Glaube. Christi Leben hat einen gemeinsamen Glauben.

Das dritte Kennzeichen ist die eine und dieselbe Hoffnung: die Kirche hat eine Zukunft, sie erwartet die volle und ewige Vereinigung mit ihrem Haupt (I S. 70 ff., Jahr 1875, 1876). So innerlich ist die Vereinigung der Gläubigen in Christus, daß nicht allein von ihnen gesagt ist, daß sie eins (ἕν) im Vater und Sohn sein sollen (Jo 17, 20—23), sondern auch: „Ihr seid allzumal einer (εἱς) in Christo Jesu" (Ga 3. 28). Nicht allein ein Wesen oder eine Natur mit dem Vater und dem Sohn, sondern nur eine Persönlichkeit, indem Jesus das Haupt seines Leibes ist, der Gemeinde (II S. 375, Jahr 1907).

Sverdrup hat diesen Gedanken auch anders ausgedrückt: „Die Einheit besteht (unsichtbar) in dem einen Geist und dem einen Herrn mit allen daraus folgenden Eigenschaften und (sichtbar) in dem einen und selben Gottes Wort, der einen Taufe, dem einen Abendmahl, den gemeinsamen ökumenischen Bekenntnissen (!) und einer Mannigfaltigkeit von weniger bedeutungsvollen Kennzeichen" (Manuskript 1907 [?]).

Christi Leben kann überall gefunden werden (in jedem Kirchenkörper oder außerhalb aller geordneten Kirchenkörper), wo Christi Leben in Wort und Sakrament sein Werk tut. Diejenigen, die glauben, kennen Christus, wissen, daß er nicht geteilt ist, und daß sein Leib nicht geteilt ist. Sie können mittels des Lebens, das in ihnen ist, die Einheit im Band des Friedens bewahren, ungeachtet alles Streites der Kirchenkörper. Wo die Gläubigen Christi Leben in Geist und Wahrheit merken, da kennen sie einen Bruder oder eine Schwester, und in ihrem einstimmigen Bekenntnis von Gottes großen Taten, als er ihre Seele rettete, ist alles andere vergessen und aller Widerspruch aufgehoben in einer seligen Gewißheit, die mächtiger wie alle Zersplitterung ist, nämlich in der Gemeinschaft mit dem Herrn, der das Haupt aller Dinge ist.

Wird die Einheit durch viele Kirchenbildungen nicht geschwächt? Im Gegenteil. Wenn die Kirchenkörper im Ernst ihre Stellung verstehen, machen sie den Leib kräftiger. Die Kraft, die der einzelne Kirchenkörper entfaltet, schadet nicht dem Leib, vielmehr wird das Wachsen des Leibes nur dann kräftig sein, wenn jeder Körper in Freiheit seine innewohnende Kraft entwickeln kann. Die Teilung der Kirche ist gegründet in den verschiedenen Aufgaben und dem verschiedenen Beruf, der vom Herrn gegeben ist. Wir erkennen nur stückweise, und kein Kirchenkörper hat alles erkannt. Was dem Leibe Christi, menschlich geredet, Schaden zufügt und Gottes Kirche auf der Erde niederbricht, ist dies, daß der eine Körper nicht das Existenzrecht des anderen anerkennen will. Außerdem müssen die Kirchenkörper mit der Sünde rechnen. Ein Kirchenkörper der sein Existenzrecht darauf gründet, daß er eine Seite der Erkenntnis Christi hervorzuheben hat, welche sonst versäumt werden würde, wird im Laufe der Entwicklung — wie allumfassend die Aufgabe auch anfangs war — einseitig werden: er wird die Aufgabe einengen, damit wird wenig Raum für andere Aufgaben gelassen, und ein Bruch wird geschehen. Er hat das Recht, solange zu bestehen, wie er Lebenskraft hat. Aber kein Kirchenkörper hat das Alleinrecht zu bestehen. Die Kirchenkörper müssen die gegenseitige Arbeit achten. Weder die Reformierten, noch die Lutheraner sind „die Kirche". Denn die Kirche ist, wo das Wort recte gepredigt wird und die Sakramente rite verwaltet werden; sie ist in dem zerbrochenen Herz und wo zwei oder drei versammelt sind. Die katholische

Kirche hat die Aufgabe, die Kirche als Gottes Reich, die lutherische, sie als Gemeinschaft der Gerechtfertigten durch den Glauben, die reformierte, sie als eine Einheit vom freien Glauben darzustellen.

Die Bekenntnisse der Kirchenkörper haben nur relativen Wert, sonst würde es viele Kirchen geben. Ein Christ kann z. B. nicht im Glauben die Erwählung zur Verdammnis bekennen, denn er kann diese Erwählung nicht erfahren. Er erfährt nur die Erwählung zur Seligkeit. Wo man Christen begegnet, findet man, daß sie dieselbe Erfahrung betreffs Gottes Heils haben. Ihr Habitus Gott gegenüber ist der gleiche. Das Leben muß in allen Christen dasselbe sein.

Es ist wahrscheinlich, daß die Kirchenparteien zu den apostolischen Anfängen zurückkehren. Das herrschende Teilungsprinzip, den Ehrgeiz, gilt es hauptsächlich zu überwinden.

Man wird aus diesen Sätzen, die Sverdrup im Jahre 1877 schrieb, entnehmen, daß er damals den Leib Christi mehr unter dem Gesichtspunkt der Kirchenabteilungen und Kirchenkörper als unter dem der Einzelgemeinde betrachtete. Wenn er später in stets zunehmendem Maße die Einzelgemeinde in den Vordergrund seiner Betrachtung treten ließ, so bedeutet das keine wesentliche Veränderung seines praktischen Programmes: die freie Gemeinde in der freien Kirche. Die Frage, „wie" dies am besten realisiert werden könne, hat er nur allmählich beantwortet, und zwar durch die Erfahrungen, die er auf dem Gebiete der Kirchenverfassungen machte. War Sverdrup anfangs geneigt, Nachdruck auf „Freikirche" zu legen, so legte er in den letzten fünfzehn Jahren seiner Wirksamkeit den Nachdruck auf „Freigemeinde" Das bedeutete, daß er die heutzutage so viel gepriesene Synodalverfassung mehr und mehr als hemmend für das Gemeindeleben fand, und daß er die kongregationalistische Verfassungsform schließlich bevorzugte als diejenige, welche den freien Gemeinden den weitesten Raum gewährt.

5. Welche Verfassung paßt am besten für die Gemeinde Christi? Schon im Jahre 1869, als zwanzigjähriger Student, schrieb Sverdrup die Abhandlung: „Welche Kirchenverfassung paßt am besten für die ev.-luth. Kirche?" In dieser Abhandlung zeigte er sich als Fürsprecher von A. G. Rudelbachs Ideen über Verfassung (Rudelbach, Kirkeforfatning 1849), indem er für Konsistorien und Synoden plädierte, aber „independentische Gemeinden" mißbilligte.

Im Dienst der norw. Konferenz, die ein Verein von Pastoren und Gemeinden war, lernte er eine Synodalverfassung kennen, die den Einzelgemeinden größere Freiheit gewährte wie die Vorschläge Rudelbachs. Das Verfassungsprinzip der Konferenz war, daß die Gemeinden als Glieder und Teile der Konferenz zu betrachten waren (Beretning om 2det aarlige Konferentsemöde, 1871. S. 20). („Da die Konferenz sich nicht wie eine richtende, sondern nur wie eine ratgebende Versammlung ansieht, können die in den Versammlungen der Konferenz gefaßten Beschlüsse, betreffs der einzelnen Gemeinde, auch nicht anders betrachtet werden wie Rat und Vorschläge und nicht wie etwas ohne weiteres Bindendes oder wie ein Machtgebot; hiervon müssen alle solche Beschlüsse ausgenommen werden, die infolge ihrer Beschaffenheit klar in Gottes Wort begründet sind, oder unter die in litra c genannten Zwecke [Prediger und Religionslehrer auszubilden] fallen" [l. c. S. 22 f.]).

Diese Verfassung schien Sverdrup eher zu lose wie zu bindend, denn obwohl sie nicht kongregationalistisch war (l. c. S. 20), enthielt sie die Bestimmung: Beschlüsse, die in den Versammlungen der Konferenz gefaßt sind, können nicht in der Einzelgemeinde durchgeführt werden, bevor sie von ihr bestätigt sind. Diese Bestimmung schien Sverdrup eher hindernd wie fördernd für die Arbeit einer Freikirche (Samlede Skrifter II S. 142, Jahr 1882). Als die vereinigte Kirche 1890 ihre Konstitution bekam und einige Geistlichen eine ähnliche Bestimmung in der Konstitution sehen wollten (daß die vereinigte Kirche nur ratgebend, nicht gesetzgebend der Einzelgemeinde gegenüber sein sollte, cfr. Chr. O. Kraushaar, Verfassungsformen der luth. Kirche Amerikas, Gütersloh 1911, 341, 342, 348), sprach Sverdrup gegen eine solche Einschränkung der Kirchengewalt. Er wollte nichts von „Copperheads" wissen. Sicherlich nicht 1882 und wahrscheinlich noch nicht 1890 hatte Sverdrup die richtige Auffassung von der Leistungsfähigkeit der kongregationalistischen Verfassung (II S. 142).

Aber die Ereignisse der neunziger Jahre zeigten ihm, daß das Synodalprinzip (die vielen einander bitter bekämpfenden lutherischen Kirchengemeinschaften Amerikas sind die Verkörperung des Synodalprinzips) oder die „Samfundsorganisation" eher ein Herrscher über die Gemeinden wie ein Diener unter ihnen war. Deshalb wurde die norw.-luth. Freikirche gestiftet, was Sverdrup im Hinblick auf die Verfassung als etwas Neues in der Geschichte der lutherischen Kirche bezeichnete. In dem Stiftungsjahr dieses kirchlichen Vereins, 1897, sagten Sverdrup wie Oftedal dem Synodalprinzip für immer Valet, Sverdrup in dem sehr wichtigen Bericht für die Versammlung der Freikirche (III. S. 305), Oftedal in einem

ebenso wichtigen Vortrag, den er für dieselbe Versammlung hielt (Frikirkens Aarsberetning 1897). Die Verfassung der norw.-luth. Freikirche wurde also die kongregationalistische. Konsequenterweise führte sie die kongregationalistische Praxis ein, kirchliche Zusammenarbeit durch die Hilfe freikirchlicher Komiteen, Boards usw. auszurichten. Der Präses wurde fortan nur Dirigent der Versammlungen. Zwischen diesen kann er keine Autorität im Namen seiner Gemeinschaft ausüben, gerade wie es bei dem Moderator der Kongregationalisten der Fall ist. Sverdrup sprach sich nach 1897 energisch gegen den Gedanken aus, daß der Präses zwischen den jährlichen Versammlungen irgendein Aufsichtsrecht habe. 1884 war er ein eifriger Verteidiger dessen, was er später in herabsetzender Weise „Präsesgewalt" nannte (Samlede Skrifter II S. 253).

Sverdrup hat nie diese Verfassungsform kongregationalistisch genannt. Nichtsdestoweniger war sie kongregationalistisch, was ich in Luthersk Tidsskrift, 1911 VI 65—81, 101—113 gezeigt habe, und was jeder sehen wird, der mit der Arbeit Sverdrups vertraut ist, und Werke wie George Punchards „A View of Congregationalism" (Boston 1860), George T. Ladds „The Principles of Church Polity" (New York 1882) und Edward T. Hiscox's „The New Directory for Baptist Churches" (Philadelphia 1894) kennt. Sverdrup schien sogar bisweilen weiter zu gehen als die modernen Kongregationalisten, die, im Gegensatz zu den älteren, nicht lehren, daß die kongregationalistische Verfassung de jure divino ist. Denn er behauptet nicht allein: „Im NT ist keine Rede von einem Episkopat über mehrere Gemeinden, auch nicht von Papstgewalt oder von Kirchendepartement oder Kirchenrat oder Konzil oder Synode. Die Gemeinde Christi ist an jedem Ort, wo Christen sind, sie hat ihren Presbyter oder Aufseher, aber von Kirchengewalt irgendeiner Art ist keine Rede" (III S. 267); sondern auch: „Fürwahr, der Herr hat nicht seine Gemeinde menschlicher Klugheit oder Spitzfindigkeit überlassen, was die Meinung so vieler ist, so daß wir keine Nachricht über die ‚Kirchenverfassung' in der Bibel hätten, sondern etwas ausspekulieren müssen, das ‚für die Zeit paßt'. Es ist Licht genug im NT für die Gemeinde, und niemand lasse sich einreden, daß es nicht ‚in unsere Zeit' paßt. Es paßte nicht besser für weltliche Menschen damals wie jetzt" (III S. 274)

Daß diese Verfassung keine „independentische Atomisierung der Gemeinde" bedeute, wie viele sagen, ist jedem klar, der, wie Cunnigham (The Growth of the Church, 1886 S. 23) denkt: „The first form of the church was congregational, for every member took a part in its management and every congregation was independent of every other and was a complete church in itself." Denn der Kongregationalismus als Verfassungsform betrachtet, betont „co-operation" ebensosehr wie Gemeindefreiheit, wie auch Sverdrup tat (III S. 350).

In einer Sache — das muß in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden — zeigte Sverdrup sich wenig konsequent. Er wollte die biblische Gemeinde: er dachte nicht unbiblisch, wenn er lehrte, daß ungläubige Mitglieder nicht von der Gemeinde ausgestoßen werden müßten, um die reine Gemeinde zu bekommen; aber die Weise, in welcher er die Aufnahme von Mitgliedern in die Gemeinde zuließ (Konstitution for Trefoldigheds menighed, Minneapolis 1877, sein Werk) entsprach nicht seinem sonst so biblischen Standpunkt und freikirchlichen Programm. Getaufte Kinder von Eltern, die einer Ortsgemeinde angehörten, wurden stimmberechtigte Mitglieder der betreffenden Gemeinde, sobald sie das Alter von 21 Jahren erreicht hatten, ohne daß sie danach gefragt wurden, ob sie in persönlicher Gemeinschaft mit Christus ständen. Diese Praxis ist um so auffälliger, je entschiedener Sverdrup nicht die Getauften, sondern nur die getauften Gläubigen zur Gemeinde rechnete (nur diese sind Glieder des Leibes Christi), und als er lehrte, daß viele Kinder konfirmiert sein können, ohne jemals bekehrt oder wiedergeboren zu sein. (Einerseits identifizierte er nicht die Kindertaufe mit der Wiedergeburt, auch wollte er nichts von der von ihm sogenannten „Spire theology" (Keimtheologie) hören; anderseits pflegte er des norw. Missionars Schreuders Beobachtung: daß getaufte Kinder ein zarteres Gewissen zeigen wie ungetaufte, als ein Argument für die Kindertaufe anzuführen). „Regenerate membership" in einer Freigemeinde ist notwendiger wie in einer Staatskirche, wo die Mitglieder keine oder recht wenig Teilnahme an der Verwaltung der Gemeinde haben. Sverdrups Praxis in dieser Beziehung ähnelt deshalb der der Half Covenanters der Kongregationalisten, wie sie bis Anfang des 19. Jahrhunderts geübt wurde. Das Half-Kovenant. Problem — lehrreich, wie es für jede Freikirche ist — hat Sverdrup aller Wahrscheinlichkeit nach nicht gekannt.

6. Das Verhältnis zwischen Reich Gottes und Gemeinde. „Die Frage, ob das Reich Gottes oder Reich der Himmel dasselbe wie die Gemeinde ist, muß fürs erste dahin beantwortet werden, daß die Gemeinde Reich Gottes nur auf der Erde sein kann, zweitens, daß selbst, wenn wir vom Reich Gottes hier auf der Erde oder in der jetzigen Welt reden, doch der

Begriff Reich Gottes weiter ist wie der Begriff Gemeinde, indem dazu gehört nicht allein das Leben des Geistes in den Herzen, welches das innerliche Wesen der Gemeinde ist, sondern auch die vorbereitende und wegbereitende göttliche Führung und Leitung des Menschengeschlechts und wohl auch die mannigfaltigen Wirkungen der göttlichen Offenbarung im Evangelium außerhalb und neben der Gemeinde im menschlichen Geistesleben, in Kunst, Wissenschaft, Literatur, Staatsverfassung usw.; auch die ungeheuer großen Veränderungen, die in der Welt und besonders in dem Dasein des Menschengeschlechts bei Christi Wiederkunft eintreten, gehören unter den Begriff Reich Gottes. Das Verhältnis zwischen Gemeinde und Reich Gottes auf der Erde muß darum dahin bestimmt werden, daß die Gemeinde der zentrale Lebensstrom im Reich Gottes auf der Erde ist, neben welchem göttliche Geistes- und Machtwirkungen hergehen, die wohl zum Reich Gottes gehören, aber doch nicht denjenigen zum Heil dienen, die davon berührt werden, es sei denn, daß sie Mittel werden, sie zu dem Sohn und seinem Leib, der die Gemeinde ist, zu ziehen. Der Gemeindelauf wird durch Christi Wiederkunft und das jüngste Gericht abgeschlossen und vollendet, da das Reich der Herrlichkeit mit seiner Ruhe und Seligkeit die Arbeit der Gemeinde, ihren Kampf und ihre Drangsal ablöst" (Manuskript 1907 [?]). —

Es ist zu bedauern, daß es Sverdrup nicht vergönnt wurde, seine Anschauungen über die Gemeinde Christi systematisch darzustellen, denn sie waren keine Stubentheorien, sondern die Summe von Beobachtungen und Erfahrungen, die ein Streiter Christi in einem Kampfesleben gemacht hatte. Wir hätten dann etwas gehabt, das praktisch oder theoretisch eine Stellung neben Ladds „Polity". Sohms „Kirchenrecht", E. Sulzes „Ev. Gemeinde", H. A. Köstlins „Lehre von der Seelsorge", R. Seebergs „Begriff der Kirche" hätte erheben können. Aber hier wie in so manchem anderen war Sverdrups Los das Los eines amerikanischen Pioniers. **John O. Evjen.**

Swedenborg. — Literaturnachträge: G. Trobridge: Emanuel S. 1907; E. Liljedall: S. 1908; Charlotte Blennerhassett: S. (Hochland Bd 6); R. A. Hoffmann: Kant und S. 1909; H. Holmquist: Fran S.s ungdom och första stora verksamhetsperioden 1909; A. H. Stroh: Grunddragen av S.s lif. 1909; C. Pelman: Psychische Grenzzustände 1909; J. H. Spalding: Spiritual World as described in the Writings of S. 1908; Ch. Byse: S. 2 Bde 1912; vgl. auch die Angaben im Nachtrag zu Schweden, oben S. 473, 44 ff.

Im April 1908 wurde S.s Leiche feierlichst nach Schweden überführt und in Stockholm beigesetzt, 1910 ihm ein Denkmal in Upsala errichtet.

S. 193 Z. 45 l. I st. i. **W. Köhler.**

Sylvestriner. — Heimbucher, D. Orden u. Kongregationen 1. Bd S. 278, zählt 7 Konvente in Italien als derzeit (1907) bestehend auf, außerdem die Abtei Kandy auf Ceylon. Die Zahl der Mitglieder beträgt nach ihm ungefähr 100, wovon 39 auf Ceylon. **Hauck.**

Symbole, Symbolik. — Facsimiles of the Creeds from early manuscripts, edited by A. E. Burn (Henry Bradshaw Society for the editing of rare liturgical texts, vol. XXXVI), London 1909. Über Inhalt und Bedeutung dieses monumentalen Werkes (am wichtigsten für die Frage nach der Heimat des textus receptus des Apostolikums, bedeutsam aber auch für das Constantinopolitanum und Athanasianum) s. meine Anzeige ThLZ 1910. — Die Ausgabe der „Symbolischen Bücher d. evang.-luth. Kirche" von J. T. Müller hat seit der 10. Aufl. 1907 die dringend notwendig gewordene neue historische Einleitung, von Th. Kolde (auch separat erschienen). — James W. Richard, The Confessional History of the Lutheran Church, Philadelphia Pa. 1909 (ein posthumes, zum Teil nicht ausgereiftes Werk, wertvoll am ehesten für die Geschichte der Geltung des Concordienbuchs unter den Lutheranern Nordamerikas). — P. Tschackert, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, 1910; vgl. die ausführliche Besprechung von O. Albrecht, ThStK 1911. — William A. Curtis, A History of Creeds and Confessions of Faith in Christendom and beyond, Edinburg 1911. Der Verfasser behandelt auch die „Bekenntnisse" anderer Religionen als der christlichen, die der letzteren nehmen aber bei weitem den größten Raum in Anspruch. Das Werk ist eine umsichtige und sehr vollständige Übersicht. **Kattenbusch.**

Symeon Metaphrastes. — In der 2. Aufl. der Bibliotheca hagiographica graeca 1909, 267—292 bieten die Bollandisten eine Synopsis metaphrastica, d. h. nach einer Einführung eine nach Monaten geordnete Übersicht der Handschriften und der vom Metaphrasten auf-

genommenen Texte, ein überaus bequemes Hilfsmittel der Forschung. Delehaye glaubt eine nachträgliche Umgestaltung einzelner Texte der Sammlung, also etwas wie eine zweite Ausgabe, annehmen zu sollen. An Martyrium und Wunder der drei edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos ließ sich die Arbeitsweise des Metaphrasten im einzelnen gut veranschaulichen (TU 37, 2) 1911 S. 103—199, dazu XXXII—XXXIV.

Zu den Testimonien sind hinzuzufügen: Gennadius oder Joseph von Methone, Defensio V capit. syn. Flor. MSG 159, 1278; Wunder der h. Kosmas und Damian S. 197 Deubner; für die Chronik Nikon (um 1088) bei Mai, Script. vet. nova coll. IV 168.

215, 46 st. Niketas Paphlago l. Nikephoros Chumnos. Jener gehört zu den unmittelbaren Vorgängern des Metaphrasten, deren Arbeit dieser fast unberührt übernimmt. (Krumbacher, Der h. Georg 185.) **v. Dobschütz.**

Symmachus, Papst. — Mirbt, Quellen z. Gesch. des Papsttums. 3. Aufl. Tüb. 1911 S. 69 f. **Hauck.**

Synagogen. — S. 223 Z. 20. M. Rosenmann, Der Ursprung der Synagoge und ihre allmähliche Entwicklung, Berlin 1907 (32 S.) will den Synagogen-Gottesdienst aus dem Institut der „Standmannschaft" ableiten (vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes^4 2, 337 f.). Das geht aber nicht, weil der Zweck des Hinaufziehens der St. lediglich Anwesenheit beim Akt des Opferns war. || M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908 (247 S.) sucht den Ursprung der S. in der hellenistischen Diaspora: die Synagogen seien eigentlich nicht Bethäuser, sondern Lehrhäuser gewesen.

S. 224 Z. 25 ff. Synagogen sind in Ägypten seit Ptolemäus III sicher nachgewiesen, so in Schedia bei Alexandrien, s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes^4 2, 500; 3, 41. **H. L. Strack.**

Synergismus, Synergistischer Streit. — Tschackert, Entstehung der luth. u. ref. Kirchenlehre 520—531; O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus II 1, 423—454.
S. 234 Z. 11 l. Gnesioluthertum st. Genesioluthertum. **Kawerau.**

Synesius von Cyrene. — A. Gardner, S. of C., Lond. 1886; W. S. Crawford, S. the Hellene, das. 1901; A. J. Kleffner, S. v. C., der Philosoph u. Dichter, u. sein angebl. Vorbehalt b. seiner Wahl z. Bischof v. Ptolemais, Paderb. 1901 (dagegen H. Koch, S. v. C. bei s. Wahl u. Weihe z. Bischof, HJG 28, 1902, 751—774); C. Angelescu, Studien über S. von Ptolemais (rumän.), Bukarest 1904; C. Vellay, Études sur les hymnes de S. de C., Par. 1904; Toussaint, Études sur la vie de S.; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos u. Synesios, SBA 1907, 272—295; G. Grützmacher, S. of C., Expos. Times 20, 1909, 422—425; P. R. Sollert, Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten b. Synesios v. Kyrene, Progr., Augsb. 1910; N. Terzaghi, Synesiana, Studi ital. di filologia class. 18, 1910, 32—40; C. Weyman, Analecta sacra et profana (Festgabe f. Herm. Grauert S. 2—4), Freib. 1910 (über den 7. Hymnus).

S. 235 46: Seeck ist zu nachstehenden, von der gewöhnlichen Chronologie abweichenden Ergebnissen gekommen: 399 oder 400 bis 402 Aufenthalt in Konstantinopel; 402—404 Aufenthalt in Alexandrien; 404 Rückkehr in die Heimat; Sommer 406 oder früher Bischofswahl; Jan. oder Febr. 407 Ordination; Sommer 407 Andronikus (S. 239, 6) Präfekt; Ende 407 Exkommunikation des Andronikus.
S. 235 Z. 25 l. Hof st. Ansbach.
S. 235 Z. 39 l. Druon st. Dryon. **G. Krüger.**

Synkretistische Streitigkeiten. — Th. Moldänke, Chr. Dreier u. der synkretist. Streit im Herzogt. Preußen (Schriften der Synodalkomm. f. ostpreuß. KG 6. Heft). Königsb. 1909.
S. 243 Z. 22 l. 1645 st. 1654. **Hauck.**

Synoden. — O. Berzl, Ursprung, Aufgabe u. Wesen der chr. Synoden. Würzb. Diss. 1908. — Maring, Diözesansynoden u. Domherrngeneralkapitel des Stifts Hildesheim. Hannover 1905. Brehm, Zur Gesch. der Konstanzer Diözesansynoden, Diöz. Arch. f. Schwaben 22. Bd. 1904 S. 17 ff. Hübner, Die Provinzialsynoden im EB. Salzburg, Deutsche Geschichtsbl. 10. Bd 1909 S. 187 ff. — W. Lübberstedt, Die Stellung des deutschen Klerus auf päpstl. Generalkonzilien v. Leo IX. bis Gregor VII. Greifsw. Dissert. 1911. F. Bliemetzrieder, D. Generalkonzil im gr. abendländ. Schisma. Paderb. 1904. Ehses, Von Konstanz u. Basel nach Trient. Vortr. von d. Hildesh. Generalvers. Köln 1911. — Urkunden-

buch z. rhein. Kirchengeschichte. Synodalbuch. Die Akten der Synoden u. Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve u. Berg 1570—1610. Neuwied 1909. Generalsynodalbuch. Die Akten der Generalsynoden v. Jülich, Cleve, Berg u. Mark 1610—1793. Neuwied 1910. H. W. zur Nieden, Die religiösen Bewegungen im 18. Jahrhundert u. die luther. Kirche der Grafsch. Mark (Jahrb. f. evang. KG Westfalens 1909 S. 1 ff.). Der Aufsatz ist hier zu erwähnen, da zur Nieden in ihm die Protokolle der märkischen lutherischen Synode v. 1720 bis 1793 benützt, die er in der Sakristei der Johanniskirche zu Hagen aufgefunden hat. Rothert u. zur Nieden, Festschrift z. 300jährigen Gedächtnisfeier der ersten märkischen lutherischen Generalsynode 2. u. 3. Okt. 1612. Witten a. d. Ruhr 1912. Hier behandelt Rothert die Generalsynode v. 1612, zur Nieden die weitere Entwicklung der evang. Kirche der Grafschaft Mark auf Grund ihrer Verfassung. — H. Streich, Der rechtliche Charakter der Synode in der evang. Landeskirche Preußens. Bresl. Dissert. 1910.

S. 272, Z. 12 füge bei: Occam dachte dabei auch an eine Änderung in der Zusammensetzung der Synode durch persönliche Teilnahme der Fürsten und Vertretung der Kommunitäten durch Bevollmächtigte st.: an eine aus indirekten Wahlen hervorgehende Versammlung, von der auch Laien nicht ausgeschlossen sein sollten.

S. 272 Z. 15 l. 601 ff. st. 603. **Hauck.**

Syrien. — Guthe, Palästina, Bielefeld 1908. — Bell, Durch die Wüsten und Kulturstätten Syriens. Leipzig 1908. — Bädeker, Palästina u. Syrien[7], 1910. — Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, 1907. — Benzinger, Hebräische Archäologie[2] 1908. — E. Meyer, Geschichte des Altertums[2] I 1908. — Windler, Die Arier in den Urkunden von Boghazköi, Or.-Lit. Zeit. 1910, 289 f. — Böhl, Kanaanäer u. Hebräer 1911. — Lichtenberg, Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten u. Palästina, 1911 (MVG 16, 2). — Kittel, Geschichte d. Volkes Israel I[2] 1912. — Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Paris 1907. — Littmann, Die Inschriften des Königs Kalumu (SBA), Berlin 1911; vgl. G. Hoffmann, ThLZ 1912, 5—8. Lidzbarski, Ephemeris IV, 218 ff. — Sachau, Aramäische Papyrus u. Ostraka, Leipzig 1911. — Graf Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911. **Beer.**

S. 282 Z. 29 l. *Λευκόσυροι* st. *Δευκόσυροι*.
S. 294 Z. 29 l. Nations st. Nationes.

Syrische Kirche. — In der amerikanischen Ausgabe (Schaff-Herzog Bd XI 243) ist Literatur zum Teil bis 1911 nachgetragen. Für die ältere Zeit wird Bd IV von O. Bardenhewers Geschichte der altkirchlichen Literatur grundlegend werden, da er in diesem (laut Vorwort zu Bd III vom Mai 1912) „die ganze altsyrische Literatur, soweit sie anders den Namen einer kirchlichen Literatur beanspruchen kann, im Zusammenhang vorzuführen" gedenkt.

Von den rund 100 Heften oder Bänden, welche das CSCO für die Scriptores Syri voraussieht, ist erst der kleinste Teil erschienen.

In neuerer Zeit ist vermutet worden, das „Indien", wohin der Apostel Thomas gekommen sein soll, sei Parthien; dann wird aber unklar, wie die Thomaschristen nach Malabar gekommen sind (s. Richards, W. J., The Indian Christians of St. Thomas. Bemrose; dazu E. J. Sewell, A Sanctuary in the midst of the Heathen (The Bible in the World. May 1909, 140—143 mit 3 Bildern, darunter das Kreuz von Cottayam); Katharina Zittelmann, Das Christentum in Südindien (Christl. Welt 1910, 14). Über die Einwirkung des Nestorianismus auf den Hinduismus sprach G. A. Grierson von der Royal Asiatic Society am 15. Jan. 1907 (dazu M. in der Beil. zur Allg. Ztg. 1907, 43).

Von der nestorianischen Inschrift von Singanfu (S. 299 f.) gibt es jetzt vortreffliche Nachbildungen.

Über die modernen Verhältnisse in Syrien einerseits Fr. J. Bliß, The Religions of Modern Syria and Palestine. Lectures, New York, Scribner 1912 (dazu A. Harnack in ThLZ 1912, 15), andererseits Lorch, Fritz, Die römische und griechische Kirche in Syrien und Palästina. (Beiträge zur Orientpolitik I), Stuttgart 1912 (dazu P. Rohrbach in ThLZ 12, 15). Die Monatsschrift der deutschen Orient-Mission „Der Christliche Orient und die Muhammedaner-Mission", hrsg. v. Dr. Joh. Lepsius, erscheint jetzt im 17. Jahrgang (Potsdam) und bittet zurzeit dringend um Unterstützung ihres Werks.

Von allgemeinen Darstellungen sei auf die Kirchengeschichte von Preuschen-Krüger verwiesen. **Eb. Nestle.**

T.

Talmud. — S. 313 Z. 46: L. A. Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna. 1 Teil, 2. Aufl. 1910 (164 S.). ‖ J. Baßfreund, Zur Redaktion der Mischna: MGWJ 1907, S. 291 ff.; 429 ff.; 590 ff.; 678 ff.

S. 314 Z. 14: H. L. Strack, Einleitung in den Talmud; 4., neubearbeitete Aufl. (VIII 182 S. Daselbst vieles zur Ergänzung des Artikels in PRE).

Z. 19: A. Hyman, The letter of R. Sherira Gaon . . . with a critical commentary, London 1910 (110 S.). ‖ B. Lewin in Bern, Das Sendschreiben des R. Scherira Gaon in: Jahrb. f. Jüd. Gesch. u. Lit. Bd 7 (1910), S. 226—292 (kündigt eine neue kritische Ausgabe an).

S. 314 Z. 30 ff.: Von Luncz' Ausgabe sind erschienen: Berakhoth 1908, Pea 1909 und der Anfang von Dammaj. Von Ratners Scholien zwei weitere Hefte: Pesachim 1908, Rosch ha-schana und Sukka 1911.

Z. 37 lies: 25 Traktate, s. Zeitschrift für hebr. Bibliographie 1904 S. 143 f. u. 1908 S. 14. ‖ R. Pereferkowitsch, Talmud Babylonicum ad codices manu scriptos editionesque veterrimas correctum et completum, Petersburg 1909 (nur Berakhoth erschienen. 136 S.).

Z. 52: Am 5. Bde arbeitet J. Cohn, am sechsten D. Hoffmann.

Z. 65: Bd V: Nazir, Sota, Gittin, Qidduschin 1912 (1009 S.), Bd VIII: Zebachim, Menachoth, Hullin 1909 (1285 S.).

S. 315 Z. 16 ff.: H. L. Strack, Ausgewählte Mischnatraktate, herausgeg., übersetzt und erklärt: Joma 3. Aufl. 1912; Sanhedrin-Makkoth 1910; ʿAboda Zara 2. Aufl. 1909; Pesachim 1911; Berakhoth 1913; Aboth 4. Aufl. 1913; Sabbath 2. Aufl. 1913. ‖ Übersetzungen mit Erläuterungen, aber ohne Text: Sanhedrin-Makkoth von G. Hölscher, Tübingen 1910; Sabbath von G. Beer 1908.

S. 315 Z. 61: Max L. Margolis, Lehrbuch der aram. Sprache des babylon. Talmuds, München 1910 (99 S. Grammat., 184 S. Lesestücke u. Wörterbuch). ‖ Karl Albrecht, Grammatik des Neuhebräischen auf Grund der Mischna, München, C. H. Beck 1913 (9 Bogen).

S. 316 Z. 18: M. Rabinsohn, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim, Paris 1907 (108 S.). ‖ P. Billerbeck, Altjüdische Religionsgespräche in H. L. Stracks Nathanael, Berlin 1909, S. 13 ff., 33 ff., 66 ff.

Nach Z. 27 füge hinzu: V. Aptowitzer, Das Schriftwort in der rabbin. Literatur, Wien 1906—11. (Bis jetzt 4 Hefte. Über Abweichungen vom masoret. Texte in Zitaten in der altjüdischen Literatur). ‖ P. Billerbeck, Der 110. Psalm in der altrabbin. Literatur, in: Nathanael 1910, S. 21—29. 33—42.

S. 316 Z. 35: H. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüd. Angaben, Leipzig 1910 (128 S.; Texte, Übersetzung u. Kommentar).

Zu Z. 36 ff.: Jos. Kohler, Darstellung des talmud. Rechts, in: Zeitschrift für vergleich. Rechtswissenschaft, XX (1908), S. 161—264.

S. 316 Z. 52: A. Billauer, Grundzüge des biblisch-talmudischen Eherechts, Berlin 1910 (78 S., Dissert.).

Z. 64: F. Goldmann, Der Ölbau in Palästina in der tannait. Zeit, in: MGWJ 1906. 1907. ‖ M. Mainzer, Über Jagd, Fischfang und Bienenzucht bei den Juden in der tannäischen Zeit, in: MGWJ 1909, Sonderdruck: Frankf. a. M. 1910 (78 S.) ‖ W. Brandt, Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum, Gießen 1910 (148 S.); Jüdische Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien 1910 (64 S.). ‖ Arth. Rosenzweig, Das Wohnhaus in der Mischnah, Berlin 1907 (77 S.). ‖ S. Krauß, Talmudische Archäologie, 3 Bde, Leipzig 1910—12 (720, 722, 491 S.), jetzt das Hauptwerk auf diesem Gebiete.

S. 317 Z. 10: S. Funk, Bd. II, Berlin 1908 (160 S.).

Z. 23: Jul. Preuß, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911 (735 S.). ‖ L. Kotelmann, Die Ophthalmologie bei den alten Hebräern, Hamburg 1910 (436 S.).

Z. 33: Mich. Guttmann, מפתח התלמוד, Clavis Talmudis, Bd I Budapest 1910 א—אדמ״ם (648 S.). Heft 1 des zweiten Bandes soeben erschienen.

S. 319 Z. 35: Vgl. die Nachträge zum Artikel Midrasch.

S. 322 Z. 2: Über die Kaufmannsche Handschrift vgl. S. Krauß, MGWJ 1907, S. 54 ff.,

142 ff., 323 ff., 445 ff. — Die Arbeit von Adeni ist in der neuen großen Mischna-Ausgabe, Wilna 1908.09 (13 Bde fol.) benutzt.

S. 331 Z. 23 ff.: H. L. Strack, Talmud Babylonicum codicis Hebraici Monacensis 95 ... arte phototypica depingendum curavit, praefatione et argumentis instruxit, 2 Bde Groß-folio, Leiden 1912 (1140 S. Lichtdruck; Einleitung in deutscher Sprache als besondres Heft in Quart, 44 S.).

Z. 37. Vgl. S. Ochser in ZDMG 1909 S. 365—393. 626. 822 f. (verbesserungsbedürftig).

S. 334 Z. 47 ff.: S. Friedländer hat 1909 einen zweiten Band (ʿArakhin, Z^{e}bachim, 100 Bl. folio) veröffentlicht. Jetzt ist aber allgemein anerkannt, daß hier nicht ein verloren geglaubtes Stück des paläst. Talmuds gedruckt ist, sondern ein aus vorhandenen echten Teilen dieses Talmuds und wohl noch anderen Vorlagen zusammengestelltes Machwerk. Ob Fr. selbst das Ganze geschrieben hat, ist eine, meines Wissens unbeantwortete, aber gegenüber der feststehenden Unechtheit nebensächliche Frage (s. Einl. in den Talmud, 4. Aufl. S. 65 f.).

H. L. Strack.

Tammuz. — Vgl. jetzt: Baudissin, Adonis und Esmun 1911. — S. 350 Z. 4—7 ist der Satz: „Vielleicht stammt — S. 183" zu streichen. S. 359 Z. 43 ff. ist irrtümlich das Husseinfest als ein Frühjahrsfest behandelt worden. Da das muslimische Jahr ein reines Mondjahr ist, ist natürlich das auf den 10. Muharram fallende Fest an keine bestimmte Jahreszeit gebunden. **Baudissin.**

Tanchelm. — S. 377 Z. 41 der er st. der der.

Tanz bei den Hebräern. — Döller, Die Entblößung des Volkes Israel am Sinai in Bibl. Z. V 352 ff. (zum Tanz ums goldene Kalb). **R. Zehnpfund.**
S. 379 Z. 49 l. des st. das.

Taufe. II. **Kirchenlehre.** — Rud. Stehfen, Die Wiedertaufe in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche seit dem tridentinischen Konzil, 1908. **Kattenbusch.**

Taufe. III. Liturg. Vollzug. — S. 426 Z. 47 v. o. ist bei Achelis zu verbessern: [3] I (Leipzig 1911) S. 426 ff. Z. 51 v. o. ist anzufügen: P. de Puniet, Art. Baptême in Cabrol, Dict. d'Arch. chrét. et de Lit., tom. II 251—346 (mit Literaturnachweis). R. Ayres, Christian baptisme, 1907. Z. 65 nach Heitmüller .... J. Robinson, In the Name in Journ. of theol. stud. 1906 t. VII p. 186—202. S. 427 Z. 13 v. o. ist nachzutragen: Julius Tambornino, De antiquorum daemonismo (Relig.-gesch. Versuche und Vorarbeiten VII 3) 1909. Franz Dölger, Der Exorcismus im altchristl. Taufritual, 1909. Ad. Harnack, Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in d. ersten Jahrhunderten[2] 1906 S. 108—126. Vgl. Art. „Dämonische" RE[3] IV 410—419, Art. „Katechumenat" RE[3] X 173—179 (mit Literaturangaben). Joh. Kunze, Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht in NkZ 19 (1908) 568 ff., 593 ff. J. Steinbeck, Kultische Waschungen und Bäder im Judentum und Heidentum und ihr Verhältnis zur christlichen Taufe in NkZ 21 (1910) 778—799. Rich. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1911. Wilh. Brandt, Die Baptismen und religiösen Waschungen im Judentum, 1910. Z. 31 v. o. Joh. Gottschick, Die Lehre der Reformation von der Taufe, 1906. **Glaue.**

Taylor, Nathan. W., gest. 1858, s. d. Art. Englische Theologie, Bd 23 S. 412, 58.

Teller, Romanus. — S. 475 Z. 54 l. Dietelmair st. Diestelmair.

Teller, Wilhelm Abraham. — S. 479 Z. 44 l. Vollkommnern st. Vollkommnen.

Tellier, Michael Le. — S. 82 Z. 18 l. Lemaitre st. Lenaitre.

Tempel, deutscher. — S. 487 Z. 50. Im Jahr 1907 haben die Templer von Haifa die Markung von Bet Lachem an der von ihnen angelegten Straße nach Nazareth erworben, die evangelische Gemeinde von Haifa (zur Kirche zurückgekehrte Templer) die daneben gelegene Markung Umm el-Amed; beides, wie übrigens schon der Ankauf der Wilhelma, mit Hilfe der 1900 in Stuttgart unter dem Vorsitz des Fürsten Karl von Urach gegründeten „Gesellschaft zur Förderung der deutschen Ansiedelungen in Palästina". Ökonomische Schwierig-

keiten und mohammedanische Feindschaft, beleuchtet durch die noch nicht gesühnte Ermordung Ungers, haben einige jüngere Ansiedler zur Auswanderung nach Deutsch-Ostafrika veranlaßt. Der Vorsteher Chr. Hoffmann ist Jan. 1911 gestorben; an seine Stelle trat Christian Rohrer.

Die „Warte des Tempels" erscheint seit 1912 in Jerusalem unter dem Titel: „Jerusalemer Warte". Die Gesamtzahl der Kolonisten in Palästina wurde 1908 auf 1330 angegeben.

Außerhalb Württembergs scheint es in Deutschland keine Templer mehr zu geben, in W. nur noch eine bedeutende Gemeinschaft auf dem Schwarzwald.

Die gegenwärtig geltende Verfassung des Tempels ist abgedruckt in der Warte 1911 Nr. 40. **Kolb.**

Tempel v. Jerusalem. — Über die Geschichte des Tempels unter muhamm. Herrschaft ist in meiner Schrift „Studien zur hebr. Archäol." (1908) S. 24 ff. nähere Auskunft erteilt. Dort ist auch die wichtigste Literatur namhaft gemacht. Ebenda S. 86 ff. werden die wichtigsten arabischen Quellen, besonders über das Schicksal der heiligen Stätte von Jerusalem, des hl. Felsen, mitgeteilt. Im ganzen darf behauptet werden, daß wir heute noch den alten Fels ziemlich genau so vorfinden, wie ihn die islamischen Eroberer antrafen. Vor allem hat der Fels sowohl als der ihn überwölbende Felsendom, seit Saladin die Stadt wieder eroberte und den Dom herstellte, keine eigentlichen Veränderungen erfahren. Die letzte größere Veränderung war vorgenommen worden, als die Kreuzfahrer 1099 von dem Tempelplatz und dem Felsendom Besitz ergriffen hatten. Tankred soll hier entsetzliche Greuel verübt haben, und sobald der hl. Ort von Leichen und Morast gereinigt war, ging man daran, den Ort dem christlichen Gottesdienst wieder zugänglich zu machen. Der Felsendom wurde in eine christliche Kirche verwandelt als templum Domini. Dabei sollen nach der Angabe muhammedanischer Darsteller allerlei Entstellungen und Beschädigungen mit dem Felsen vorgenommen worden sein. Wahrscheinlich liegen aber hier starke Übertreibungen vor. **Kittel.**

Terminismus. — Fr. Schmaltz, Zur Darstellung des pietistischen Terminismus, ZKG 28. Bd 1907 S. 311 ff. **Hauck.**

Tersteegen, Gerhard. — Zu S. 531, 55. Wie mir Herr stud. phil. Hans Finck in Göttingen mitteilt, besitzt die Werningeroder Bibliothek eine Ausgabe des „kleinen Kempis" Solingen 1734. Tersteegens Vorrede ist ohne Datum. Ein Vermerk, daß der Druck v. 1734 eine Neuauflage sei, findet sich nicht. Durch diese Mitteilungen wird die Frage: Wann zuerst erschienen, beantwortet sein. **Hauck.**

Tertullian. — H. Koch, HJG 1907, 95 ff. (daß Tert. nicht Presbyter gewesen). K. Adam, Die Chronologie der noch vorhandenen Schriften T.s, Katholik 1908, I 341 ff, 416 ff. Der Kirchenbegriff T.s (Forsch. z. christl. Liter.- u. Dogmengesch. Bd 6, 4), Paderborn 1907. P. Batiffol, L'église naissante et le catholicisme, Paris 1909 S. 317 ff. H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1912, II 46 ff. — De praescriptione herausgeg. von G. Rauschen, Florilegium patrist. Bonn 1906. P. de Labriolle, Paris 1907. Preuschen^2 1910. De baptismo herausg. von J. M. Lupton, Cambr. 1908. Adv. Praxeam von E. Krohmann, Tübingen 1907 (mit unberechtigten Textänderungen). De paenitentia u. de pudicitia herausg. von Preuschen 1891, von de Labriolle, Paris 1906. L. Rosenmeyer, Quaestiones Tertullianeae ad libr. adv. Praxean pertinentes, Straßb. 1909. A. Bill, Zur Erklärung u. Textkritik des ersten Buchs T.s Adv. Marcionem (TU 38, 2, gut; u. a. gegen Krohmanns Hypothese von einer Vermengung der verschiedenen Ausgaben von Adv. Marc.) J. Geffcken, Kynika, Heidelb. 1909 S. 58 ff.

S. 541 Z. 33 l. verfaßt st. verhaßt. **Bonwetsch.**

Testamentum domini nostri Jesu Christi. — K. J. Neumann, Hippolytus von Rom Bd 1 S. 138 bezieht die Schilderung des Antichristen im Testament I 5 auf die Erhebung des Maximinus Thrax, die in Mainz vor sich ging. Die Apokalypse, der erste Teil des Testaments, wäre damit zeitlich fixiert. **H. Achelis.**

Thamer, Theobald. — O. Borngräber, Das Erwachen d. philos. Spekulation der Reformationszeit, in ihrem stufenweisen Fortschritt beleuchtet an Schwenckfeld, Thamer, Sebastian Frank. Diss. Erlangen 1908. **Mirbt.**

Theatinerorden. — Über die Entstehung des „Oratorio del divino amore" stellt Tacchi-Venturi in der Storia della Compagnia di Gesù in Italia Bd I eine neue These auf (vgl. m. Ausführung in „Internat. Wochenschrift" Berlin 1910 n. 39 S. 122—23).

S. 585 Z. 50 l. Benincasa st. Benincosa. **Benrath.**

Theodor II., Papst. — S. 595 Z. 53 l. Formosus st. Formosius.

Theodor v. Mopsuefte. — O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912 (hier S. 317 u. 318 ein Hinweis auf je einen oben XIX 598 ff. nicht genannten Aufsatz von E. v. Dobschütz im American Journal of Theology 1898 und von Th. Zahn in NKZ 1900; ferner auf L. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Biblische Studien XIV 4, Freiburg 1909 S. 44—61). Über die Benutzung Theodors bei den Syrern findet sich einzelnes bei G. Dittrich im Beiheft zu ZatW VI 2, 1902.

Loofs.

Theodor von Studion. — Miß Alice Gardner, Theodore of Studion, his life and times, 1905, eine vortreffliche Biographie mit interessanten Abbildungen von Kloster Studion und Studiten-Handschriften; Nic. Grossu, Der ehrwürdige Theodoros Studites (russ.) 1907. K. Dieterich, Byzantinische Charakterköpfe 1909, 49—63. Über den Einfluß des moechianischen Streites und der damit zusammenhängenden späteren Spannung s. meinen Aufsatz: Methodios und die Studiten, Byz. Z. XVIII 1909, 41—105.

„Moral und Theologie sind bei Theodor gleich herbe: die Vergänglichkeit des Lebens und die Nichtigkeit irdischer Freuden wie irdischer Leiden stehen ihm immer vor Augen. Beginnt er seine Rede mit dem Text: ‚so hat Gott die Welt geliebt', so erreicht er vor Schluß noch Sodom und Gomorrha" (A. Gardner 84 f.).

S. 605, 59 ist beizufügen Patria Cpoleos III, 81 (bei Preger, Script. originum Cpolit. 245). **v. Dobschütz.**

Theodor und Theophanes Graptoi. — Inzwischen sind von Th. Schmitt in seinem monumentalen Werk über Kahrié-Djami (Bull. de l'institut archéol. russe à Constantinople XI 1906, 317—259. 260—279) die beiden Michaels-Viten ediert. Eine kritische Untersuchung im Zusammenhang der ganzen hagiographischen Tendenzliteratur des 9. Jahrhunderts (Methodios und die Studiten, Byz. Z. XVIII 1909, 41—105) ergab nun, daß die Verbindung der beiden Graptoi mit Michael eine nachträgliche, künstliche ist (S. 84—92). Theophanes' Tod ist etwa auf 11. Okt. 851 zu setzen; er ward offenbar in Nikaia, seinem Bischofssitz, beigesetzt; Theodors Leichnam ward von einem Frommen aus Apamea nach Chalkedon gebracht; ob beide später ins Chorakloster übergeführt wurden, steht dahin. Ein Wort Theodors spielt später im Hesychastenstreit eine Rolle, s. Markos Eugenikos gegen Kalekas und Georgios Scholarios' Brief MSG 160, 649—664.

Michaels Tod ist wohl 20. Dez. 845 zu setzen: daß er noch Methodius' Synkelle war, ist legendär. Ein Fragment von ihm über Mohammed steht bei Georg. mon chron. p. 699—702 de Boor. **v. Dobschütz.**

Theodoret. — L. Köster, ZkTh 1906 S. 349 (über die Abfassungszeit von Graec. aff. curatio). L. Saltet, Les sources de l' *Ἐρανιστής* de Théodoret, Rev. d'hist. ecclés. 1905 S. 289 ff., 513 ff., 741 ff. (Hauptquelle ein antiochenisches Florilegium aus d. J. 430 oder 431). A. Rahlfs, Septuagintastudien 1, Gött. 1904 S. 16 ff. Th.s Zitate aus den Königsbüchern u. 2. Chron.

S. 613 Z. 40 l. aber st. über. **Bonwetsch.**

Theologia deutsch. — Die Rätsel des bedeutsamen und seltsamen Traktats sind wiederholt behandelt worden. Während zu der Zeit, als der Artikel der RE. (XIX, 626, 41 ff.) geschrieben wurde, die Ansicht, daß die von Reuß aufgefundene Handschrift (a. a. O. 627, 37 ff.) die älteste Fassung der Th. d. enthalte, die herrschende war, hat Knaakes Urteil (a. a. O. 47 ff.), daß sie „nur eine matte Erweiterung der Urschrift" darstelle, in den letzten Jahren Schule gemacht. Herm. Büttner (Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen, Jena, Diederichs, 1907) hat geurteilt, daß die ursprüngliche Gestalt des Büchleins noch hinter den uns erhaltenen drei Textfassungen (RE a. a. O. 36 ff.) läge: das „Geistlich edle Büchlein", von Luther 1516 herausgegeben (a. a. O. 627, 2 ff.), hält Büttner für ein Fragment der

ursprünglichen Schrift, durch fahrlässige Auslassungen oft bis zum Aberwitz entstellt; die „Deutsche Theologie" v. 1518, Luthers zweite Ausgabe (a. a. O. 7 ff.), meint Büttner, sei entstanden aus der gebrauchsfertigen kirchlichen Bearbeitung und Überarbeitung der Urschrift; ihre Neubearbeitung von 1497 aber liege im Original vor in der einzigen erhaltenen Handschrift, die erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts ans Licht getreten sei (a. a. O. 37 ff.). Die Deutsche Theologie v. 1518, urteilt er, sei trotz allem noch ein Buch gewesen, das man ehrlich hätte lieben können; mit dem Jahre 1851 aber, mit der Auffindung der Handschrift durch Reuß, „ende die Geschichte unseres Buches als eines menschlichen und Erbauungsbuches, nur ein papiernes Scheinleben, auf Borg bei seiner eigenen Vergangenheit, habe es fortan geführt im Schattenreich einer totgeborenen Gelehrsamkeit". Büttner sucht nun aus den drei Fassungen, nach seinem Urteil jede einzelne verwendend und heranziehend, die Urschrift zu rekonstruieren: seit dem frühesten Erscheinen des Traktats bringe er zuerst das geistlich edle Büchlein v. 1516 wieder zu Ehren; es liefere das Fundament für den Wiederaufbau des ursprünglichen Werkes; durch Zuziehung der beiden anderen erst aber werde die älteste Quelle durchweg lesbar. Der Vergleich sodann zwischen ihr und der Fassung von 1518 lehre die Hand des ersten Bearbeiters erkennen, und „nunmehr werde es dem geschärften Auge möglich, auch nach vorwärts und rückwärts ihm auf der Spur zu bleiben und auch dort die Übertünchung zu entfernen". Daß Büttner bei seinem Versuch nichts allgemein Gültiges zustande bringen konnte, liegt auf der Hand; seine Rekonstruktion, die das Buch aus kirchlicher Korrektur und Übermalung frei machen und Grundriß und Weisung bieten sollte zu einer Religion deutscher Art, ist durchweg abgelehnt worden. Sein Beginnen hat aber geholfen, das alte Vorurteil zu brechen, als ob die handschriftlich vorliegende Fassung notwendig älter sein müsse, als die gedruckt auf uns gekommenen Textgestaltungen, die Luther doch auch aus Handschriften gewonnen hat. Herm. Mandel (Theologia deutsch. Quellenschriften zur Gesch. des Protestantismus, 7. Heft. Leipzig, Deichert, 1908) hat deshalb ausgeführt, was Knaake schon längst beabsichtigt hatte (RE a. a. O. 50 ff.) und hat von Luthers Text, und zwar zunächst von der Ausgabe v. 1518, da er die Ausgabe v. 1516 nur für ein Bruchstück von dieser hält, einen Neudruck veranstaltet; und Maria Windstoßer (Etude sur la „Theologie Germanique", suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et de 1518, Paris, Alcan, 1911) hat ihrer Übersetzung die Lutherschen Texte zugrunde gelegt mit der Begründung, daß in ihnen das Buch ans Licht getreten, daß mit ihnen die Geschichte des Büchelchens begonnen, daß sie allen Ausgaben bis zum Erscheinen des Manuskriptes v. 1497 zugrunde gelegen, daß sie die Philosophen und Theologen beeinflußt, und daß auf ihnen die Kritik der Th. d. sich gründen müsse. Von der Handschrift aber hat Willo Uhl (Der Franckforter „Eyn deutsch Theologia". Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen Nr. 96, Bonn, Marcus & Weber, 1912) einen sorgfältigen Neudruck veranstaltet.

Ganz kürzlich hat Heinr. Hermelink (Text und Gedankengang der Theologia deutsch, in: Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit, Festschrift zum 70. Geburtstage von Theod. Brieger, Leipzig, Quelle & Meyer, 1912 S. 1—19) den Gedankengang der Th. d. neu untersucht. Am gründlichsten hat diesen bisher F. Reifenrath (Die deutsche Theologie des Franckfurter Gottesfreundes, Halle 1863) behandelt, auf den auch unser Artikel in den betreffenden Partien (RE a. a. O. 628, 22—630, 36) sich stützt. Bewundernswert nennt Hermelink seinen Scharfsinn, der just im Text der Handschrift einen einheitlichen, ja kunstvollen Plan entdeckte; aber er zieht seinen Ausführungen die Vermutung F. Thudichums (Monatshefte der Comeniusgesellsch. 5, 48 f.; vgl. A. Hegler, Sebast. Francks latein. Paraphrase der deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate, Tübinger Univers.-Programm 1901) vor, der in dem Text der Handschrift nur zusammenhanglos aneinandergereihte Einzelstücke (Hauspredigten, collationes) sehen konnte. Auf Büttners Ausführungen nimmt Hermelink keine Rücksicht; seine Textgestaltung sei widerspruchsvoll und willkürlich. Aber er lehnt auch die Konstruktionen des Gedankengangs auf Grund der 2. Lutherschen Ausgabe bei Mandel und Windstoßer ab; jener sei auch der „Gliederkrankheit" nicht Herr geworden, die er selbst anderen gegenüber auf einen trefflichen Begriff gebracht, und Windstoßers „Plan et Analyse" sei ein System des Neuplatonismus mit Zitaten aus dem Werk des Frankfurters. Hermelink führt vielmehr wirklich aus, was Büttner nur verspricht; er bringt das geistlich edle Büchlein von 1516, Luthers 1. Ausgabe, wieder zu Ehren, indem er sie als einheitliches Ganzes zu verstehen und einen geschlossenen Zusammenhang in ihr nachzuweisen sucht. Vor allem die Kap. 1—6, 21 (Schluß) u. 22 und die Kapitel von 27 an bis zum Ende (nach der Zählung in der Ausgabe von 1518) fehlen in Luthers 1. Ausgabe. In den ersten 6 Kapiteln konstatiert Hermelink einen merklichen Unterschied von den folgenden, sie seien spe-

kulativer gehalten und sähen ihre Aufgabe darin, die Grundbegriffe zu erörtern; Kapitel 21 (Schluß) 22 erscheint ihm als in sich geschlossener Einschub; die umfangreichen Zusätze am Schluß charakterisiert er als — vorwiegend polemische — Zusätze. Dann gewinnt er in der ersten Ausgabe etwa folgenden Gedankengang: Ausgehend von den „zwei Augen" Christi und des Menschen (Kap. 7) bestimme der Verfasser das Wesen der Seligkeit als ein In-sich-Bleiben und Lassen aller Kreatur (Kap. 8 u. 9). Dann werde das wahre Licht geschildert als die geistliche Armut Christi; wie dieser durch die Hölle eingegangen zum Himmelreich, so solle auch der Mensch, der Gottesfreund, durch Sterben eingehn zum ewigen Frieden (Kap. 10—12). Schon diese Darlegungen seien durch das Schema der drei Wege: Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung beherrscht gewesen; sie beherrschten nun auch die folgenden, erweiterten, vorwiegend polemischen Ausführungen gegen die, die den Bildern zu früh Urlaub gäben (d. h. die voreilig in mystische Beschaulichkeit sich versenkten). Der Weg der Reinigung trete in den großen Begriffsgegensätzen: Adam und Christus, alter und neuer Mensch, Ungehorsam und Gehorsam (Kap. 13 u. 14) hervor, regiere aber auch noch die Polemik gegen die Menschen, die in einem leichten Leben sich ergingen, und den Hinweis auf das bittere Leben Christi, das aller Vernunft und Natur zuwider sei (Kap. 15—18); aber der Weg der Erleuchtung werde hier schon vorbereitet. Deutlich trete er hervor in der Schilderung des wahren Lichts, der Wahrheit, die in die Menschen komme auf geheimnisvolle Weise, nach einer bereitenden Anschauung des leiblichen Lebens Christi, das im Gegensatz zur geistlichen Hochfahrt und falschen Freiheit geistliche Armut und wahre Demut sei (Kap. 19—21; 23 u. 24). Der Weg der Einigung endlich sei einfältige Ergebung in den ewigen Willen Gottes, die zum Schluß noch einmal hinsichtlich ihrer Wirkung auf den inneren und äußeren Menschen beschrieben werde (Kap. 25 u. 26). Dabei weist Hermelink darauf hin, daß die Büchlein der Mystik nach den Gesetzen der Ideenassoziation und nicht der exakten Logik entstanden seien, und daß ein gewisser Schematismus der Begriffe in der mystischen Literatur durch die Jahrhunderte geschleppt worden sei. Die rein sprachlich-philologischen Gesichtspunkte sind einstweilen ausgeschieden; sie werden noch „eine letzte ausschlaggebende" Stimme mitzureden haben. Aber gewiß wird auch noch angefochten werden, ob wirklich ein innerer einheitlicher Gedankengang nachgewiesen ist. Störend wird auch der abrupte Anfang empfunden werden. **Ferdinand Cohrs.**

Theologie, biblische, s. Biblische Theologie 23. Bd S. 229.

Theologie, mystagogische, s. Mystagogische Theologie oben S. 191.

Theopaschiten. S. 660 Z. 59 l. XI st. X.
S. 662 Z. 26 u. 28 l. IX st. X. **G. Krüger.**

Theophanie. — Neuere Arbeiten (vgl. besonders Gunkel, Genesis, 3. Aufl., 1910; Die Schriften des AT.s in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, 1910 ff.: I a. Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen usw. II a. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels) haben das Verständnis der Theophanien vor allem gefördert durch die Unterscheidung von mythischer und historischer Erzählungsweise. Während letztere sich die Gotteserscheinung in psychologischer Weise (durch Traum, Vision) vermittelt denkt, läßt die erstere die Gottheit mit voller Naivität in leibhaftiger Gestalt menschenähnlich mit den Menschen verkehren. Die Urgeschichte, die in den dämmerhaften Anfängen der Geschichte spielt, in jener Zeit, da die „Götter noch auf Erden wandelten", bewahrt die mythische Darstellungsweise noch am unbefangensten (vgl. Gen 3, 8; 7, 16; 11, 5), während schon die Vätersage, ebenso wie spätere Sagen, es liebt, die Erscheinung der Gottheit in den Schleier des Geheimnisses zu hüllen, sei es, daß sie sie als unerkannten Wanderer (vgl. Gen 18, 2 ff., vgl. 16, 7 ff., Ri 6, 11; 13, 3 ff.) oder im Dämmer der Nacht (Gen 19, 14—16. 23; 32, 22—33; vgl. Ex 4, 24—26; 14, 24) auftreten läßt. Gelegentlich verschleiert oder verschweigt die jetzige Form der Darstellung den alten Tatbestand, indem sie nicht mehr deutlich ausspricht, daß es sich um Jahve selber handelt (Gen 32, 25 ff.), vgl. dazu Gunkel, Genesis S. LXVIII f. Auch hilft sich der spätere Umformer der alten Sage öfters durch gelegentliche (nicht konsequente) Ersetzung Jahves durch den „Engel Jahves" (vgl. z. B. Gen 16, 1 ff.). Zur Vorstellung vom „Engel Jahves" vgl. G. Westphal, Jahves Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, Beih. zur ZatW Nr. 15, 1908; E. Kautzsch, Biblische Theologie des AT.s 1911 S. 83 ff. Die jüngeren Darsteller (besonders in den späteren jahvistischen Partien, aber auch im Priesterkodex) vermeiden die Erwähnung einer sichtbaren Erscheinung

der Gottheit, indem sie möglichst nur noch von der Rede Jahves sprechen, bis am Ende auch diese Art der Theophanie wegfällt und Gott, wie etwa in der Rebekka- oder der Josefgeschichte, nur noch als die verborgen waltende Vorsehung im Hintergrunde der Geschichte steht. Eine andere Umgestaltung der mythischen Darstellung besteht in der Einführung des Traum- oder Visionserlebnisses, wie man es bei den Gottesgesichten der historischen Seher und Propheten und bei den auch von Laien, besonders an den Kultstätten, erlebten Inkubationsträumen (vgl. 1. Sa 3) kannte (so vor allem in der elohistischen Darstellung der alten Sage). Überhaupt knüpfen sich die meisten der in der Sage berichteten Theophanien an bestimmte Kultstätten, deren Kultsage sie ausmachten (Gen 16, 7 ff., 18, 1 ff., 22, 1 ff.; 28, 11 ff.; 32, 2 f., 22 ff.; Ex 3, 1 ff.; 17, 8 ff.; Jos 5, 13 ff.; Ri 2, 1 ff.; 6, 11 ff.; 13, 2 ff.; 1 Sam 7, 10 ff.; 2. Sam 24, 1 ff. u. a.), und diese Vorstellung wieder ruht auf der allgemeinen Voraussetzung, daß die Gottheit sich zum Opfer wirklich an der Kultstätte einfinde (vgl. dazu Ze 1, 7; Hab 2, 20; Sach 2, 17) und ihren Anteil am Opfermahl hinnehme; bei solcher Gelegenheit vermochte dann die vererbte Technik der Opferschau den Willen der Gottheit zu ergründen oder ein Seher oder Prophet sie visionär zu schauen und zu hören (vgl. Nu 23, 1—4; auch 1. Sa 10, 5).

Neben dieser persönlichen Gotteserscheinung finden sich in den alttestamentlichen Theophanien Elemente naturmythischer Vorstellungen, die Jahve mit bestimmten Naturerscheinungen in Verbindung bringen. Darüber handelt ausführlich Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905. W. Caspari (Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im AT, Inaug.-Diss. Erlangen 1907 und Ders., Die Bedeutung der Wortsippe כבד im Hebräischen 1908) hat den Gedanken ausgesprochen, כָּבוֹד bezeichne ursprünglich ein rein meteorologisches Phänomen (das Gewitter), sei dann für den damit verknüpften Gefühlseindruck (Majestät) verwendet und schließlich im ethischen Sinne verstanden worden; dagegen wendet sich Lotz, Die Herrlichkeit Jahves und das Gewitter (NkZ 19, 854 bis 871). Die Bedeutung der naturmythischen Farben für die Schilderung der eschatologischen Theophanie Jahves betont mit Recht, aber im einzelnen vielfach übertreibend, Greßmann (a. a. O.). Vgl. auch seine Erörterung über die volkstümliche Vorstellung vom „Tag Jahves" (Am 5, 18. 20).

Zum Thema im allgemeinen vgl. die neueren Darstellungen der Religionsgeschichte: R. L. Ottley, The Religion of Israel, 1905; K. Marti, Geschichte der israelitischen Religion, 5. Aufl. 1907; E. König, Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus (Grundrisse der Theologie II 1) 1908; F. Giesebrecht, Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte (Aus Natur und Geisteswelt, 52[2]) 1908; A. Loisy, The Religion of Israel, 1910; E. Kautzsch, Biblische Theologie des AT.s 1911; B. Stade, Biblische Theologie des AT.s, II. Bd von A. Bertholet 1911. **G. Hölscher.**

Theophilus v. Antiochia. — G. Löschcke, Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus v. Antiochien. Eine Quellenuntersuchung zu den VU-Erkl. des Tertullian, Cyprian, Chromatius u. Hieronymus. Berlin 1908. L. entwickelt die Annahme, daß die genannten lat. Schriftsteller für ihre VU-Erklärungen den Matth.-Kommentar des Theophilus benützten. Für bewiesen kann ich die Annahme nicht halten, vgl. Krüger, ThLZ 1909 S. 137 ff.

Hauck.

Thirlwall, Connop, gest. 1875, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 403, 41.

Tholuck, Fr. Aug. Gotttr. — S. 701 Z. 5 l. philologische st. philosophische.

Thomas von Aquino. — Zu S. 704 Z. 40: J. A. Endres, Studien zur Biographie des hl. Thomas v. Aquino in histor. Jahrb. XXIX (1908) 537 ff., 774 ff. J. A. Endres, Thomas von Aquin 1910.

Zu S. 706 Z. 30: füge hinzu: Erneute Kämpfe fanden jetzt statt, besonders der Weltklerus wandte sich gegen seine Lehre.

Zu S. 708 Z. 52: vgl. Cl. Blume, Das Fronleichnamsfest in Theologie u. Glaube I (1909), 337 ff. G. Morin in Revue Bénédictine XXVII (1910) 236 ff.

Zu S. 710 Z. 3 von: ca. 1256 bis Z. 4: zu sein sind zu streichen. Dafür: Die Schrift contra impugnantes etc. n. 25 ist im Jahre 1256 zur Widerlegung von Wilhelms von St. Amour berühmter Streitschrift wider die Mendikanten: De periculis novissimorum temporum geschrieben. Als sich die Kämpfe wider die Bettelorden in Paris in den sechziger Jahren des Jahrhunderts erneuerten u. Gerhard von Abbeville seine Schrift contra adversarium per-

fectionis christianae veröffentlicht hatte, da schrieb Bonaventura seine apologia pauperum und gleichzeitig ließ Thomas im Jahre 1269 sein Buch de perfectione vitae spiritualis (n. 24) erscheinen. In diese Zeit gehört auch die n. 23 angeführte Schrift. Aus derselben Zeit stammt Quodlib. III. Vgl. hierzu F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrh. M. de Wulf, Gilles de Lessines 1902, S. 59 ff. Bäumker, Die Impossibilia Sigers v. Brabant 1898 S. 63. Endres, Thomas v. Aquin S. 32 ff., 58 ff.

S. 710 Z. 53 lies: geschrieben 1270 gegen den Traktat Sigers von Brabant, Quaestiones de anima intellectiva.

S. 717 Z. 9: Thomas hat zu seinen Lebzeiten keine Schule begründet, daher hat die ältere Dominikanerschule zunächst ungehemmt wider ihn wirken können (vgl. Ehrle ALKGM V 609). Die Generalkapitel des Ordens in Paris 1279 und 1286 haben aber schon die Lehrer des Ordens auf die Lehre des Thomas verpflichtet. **R. Seeberg.**

Zu S. 711 Z. 57 füge nach rerum hinzu: in finem.

S. 714 Z. 34 l. motum st. matum.

Thomas a Kempis. — S. 719 Z. 54: Schoengen, Jac. Trajecti narratio 1908 s. v. — S. 722 Z. 58: über diese Chronik und ihre Benutzung durch Jac. Traj. vergleiche Schoengen LXVI ff. — S. 723 Z. 19: über seine vitae vgl. Schoengen S. 4. — S. 723 Z. 12: auch eine vita Gronde und Brinckerinck vgl. Kühler: Joh. Brinckerinck, Rotterdam 1908 S. 8. — S. 722 Z. 52: hinter dem: in valle lil. zu ergänzen 25. 3. 97, machen eine Ausnahme. — S. 723 Z. 35: hinter Pohl: 1903. — S. 730 Z. 37: Neuestens ist es dem verdienten Forscher auf diesem Gebiet Jopeh Pohl vergönnt gewesen, eine bisher nicht beachtete Handschrift aufzufinden, welche dem Streit über den Verfasser ein Ende machen dürfte. Er gibt über diese glückliche Entdeckung Auskunft in der literarischen Beilage der Kölner Volkszeitung 1908 Nr. 21 und in dem 5. Bd seiner Ausgabe der Opera omnia vol. 1. 1910 (vgl. des Unterz. Mitteil. im ThLB 1909 Nr. 47 und 1911 Nr. 6). Der großen Wichtigkeit wegen heben wir daraus hier folgendes hervor. Von dem oben S. 726 Z. 18 genannten berühmten Altertumsforscher Mabillon wurde schließlich als letzter entscheidender Beweis die Forderung aufgestellt, Handschriften nachzuweisen, welche, vor dem Jahre 1441 geschrieben, den Thomas als Verfasser bezeichnen. Zwar war diese Forderung in gewisser Beziehung unberechtigt, da sie voraussetzt, daß es solche Handschriften gegeben haben müsse. Nichtsdestoweniger ist es nunmehr Pohl vergönnt gewesen, eine solche Handschrift auf der Universität zu Cambrai zu finden. In dieser Handschrift sind neben anderen auch 11 Traktate des Thomas vorhanden. An zwei Stellen wird er als Verfasser der Imitatio genannt; die Stellen lauten: Fol. 34 r. Incipit prologus in soliloquium anime editum a fratre thoma ordinis regularium sub capitulo windezmensi qui et copulauit illos tractatus qui sequitur me Consolacionis gracia aliquas sententias deuotas ..." Schluß Fol. 91 r.: „secula et nunc et in perpetuum Amen Explicit soliloquium anime fratris thome ordinis regularium deo gracias anno domini M°CCCC°XXXVIII° in profesto XI milium virginum orate propter pro scriptore." Ferner Fol. 92 r.: „Incipit deuotus tractus (für tractatus) editus a venerabili patre suppriore in monasterio regularium ...prop (e) swollis ....quod sub capitulo ....windezemmens (i) est qui eciam composuit illos deuotos tractatus quorum primus incipit ‖ qui sequitur me cum tripus sequentibus et eciam plura ‖ alia composuit ‖ R Enouamini autem spiritu mentis vestre ait beatus pau ‖ lus apostolus." Fol. 168 am Schluß: „Expliciunt quedam ....epistole ....eiusdem (d. h. thome) anno domini 1438." Auch vgl. Bd 1 der Ausgabe S. 379 und die photographische Tafel Anhang 3 am Schluß. — S. 730 Z. 55: Auch in der Bibliothek des Schwesternhauses zu Diepenveen war nach dem noch vorhandenen Katalog für die des Lateinischen unkundigen Schwestern eine deutsche Übersetzung des ersten und dritten Buches vgl. Kühler: Joh. Brinckerinck 1908 S. 250. — S. 720 Z. 51: Es liegen jetzt vor Bd 5 1902, Bd 2 u. 3 1904, Bd 6 1905, Bd 1 1910. — S. 721 Z. 16: Die neueste Ausgabe 1910. — S. 721 Z. 9. De imitatione Christi libri quatuor auctore ven. Thoma Hemerken a Kempis, Ratisbonae 1911. Diese neue lat. Ausgabe empfiehlt sich durch schönen Druck und durch ihre Zugaben. Die Einleitung unterrichtet über die Person des Verfassers, den Wert und Gebrauch des Buches, der Anhang über seine Disposition und gutes alphabetisches Inhaltsverzeichnis. — S. 721 Z. 19: hinter 5. Ausgabe: 1881; 22. Ausgabe: 1899. Z. 19: nach 1880 (nur Buch 1): wir nennen noch die von A. Pfister, Freiburg i. B. 1906. — S. 723 Z. 58: bei Pohl Bd 1. — S. 724 Z. 1: vor 21: bei Pohl Bd 1. — S. 723 Z. 54: nach Rö 7: bei Pohl Bd 1. **L. Schulze.**

Thüringen. — S. 752 Z. 29 l. Paderborn st. Fulda.

Tiele, Corn. Petr. — S. 768 Z. 49, S. 770 Z. 30 u. 38, S. 771 Z. 17 u. 19, S. 772 Z. 8, 19 u. 59, S. 773 Z. 4 l. Gifford st. Hibbert.

Tischendorf, Konst. v. — S. 796 Z. 38 l. IV st. VI. S. 796 Z. 54 l. IX st. XI.

Todesstrafe. — S. 813 Z. 37 l. in st. inne.

Toleranz. — A. Matagrin, Histoire de la tolérance religieuse. Paris 1905. H. Hermelink, D. Toleranzgedanke im Reformationszeitalter (Schr. d. Ver. f. Reform.-Gesch. 98) Leipz. 1908. K. Völker, Toleranz u. Intoleranz im Zeitalter der Reformation. Leipz. 1912. N. Paulus, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrh. Freib. 1911. H. Wentzel, Die Entwickelung der Bekenntnisfreiheit in Brandenburg-Preußen u. ihr heutiger Stand. Münst. Dissert. 1909. A. O. Meyer, Der Toleranzgedanke im England der Stuarts. HZ 1912 S. 255 ff. G. Bonnet-Maury, Die Gewissensfreiheit in Frankreich vom Edikt v. Nantes bis z. Gegenwart. Deutsche Ausg. Leipz. 1912. **Hauck.**

Tólstoi, Leo Nikolajewitsch, gest. 1910. — 1. Werke Tolstois. Vollständige Ausgabe der Werke Tolstois. 10. Aufl. 15 Bde, Moskau 1897. (Die in Rußland verbotenen Werke sind meist in Genf erschienen.) Gesammelte Werke. Herausgegeben von Raph. Löwenfeld. I. Serie: Sozialethische Schriften. II. Serie: Theolog. Schriften. III. Serie: Dichterische Werke. 33 Bde, Jena 1901 ff. (Maßgebende deutsche Übers. Einige Werke in guter Übers. auch in Reclams „Universalbibliothek".) Leo Tolstoi, Nachgelassene Werke. 3 Bde, Berlin (1911). (Mit einer Einleitung von C. Hagberg Wright.) Ich kann nicht schweigen. Über die Hinrichtungen in Rußland. Deutsch von Edmund Rot, Berlin o. J. — 2. Biographisches. Leo N. Tolstois Biographie und Memoiren. Autobiographische Memoiren, Briefe und biographisches Material herausgegeb. von Paul Birukof und durchgesehen von Leo Tolstoi. 2 Bde, Wien u. Leipzig 1906 u. 1909. (Wichtigste Sammlung urkundlichen Materials mit zahlreichen Literaturnachweisen.) Raph. Löwenfeld, Leo N. Tolstoj, sein Leben, seine Weltanschauung. Bd I, Berlin 1892 (Hauptwerk). Raph. Löwenfeld, Gespräche über und mit Tolstoj. Leipzig 1891. S. A. Behrs, Erinnerungen an Graf L. N. Tolstoi. Berlin 1891. Erich Berneker, Graf Leo Tolstoj. Leipzig 1901. P. Sergejenko, Wie Leo Tolstoi lebt und arbeitet. Erinnerungen von P. S. Deutsch von Heinr. Stümcke. Leipzig 1900 (wertvoll). Eugen Zabel, L. N. Tolstoi. Leipzig, Berlin und Wien 1901. (Dichter und Darsteller, Bd. 6.) Anna Seuron, Graf Leo Tolstoi. Intimes aus seinem Leben. Mit Einl. von E. Zabel, Berlin 1895. (Kleinlich und gehässig.) Graf Leo Tolstoi und der Heilige Synod. Deutsch von N. Syrkin. Berlin 1901. (Sammlung der Aktenstücke zur Exkommunikation Tolstois.) — 3. Literaturgeschichtliches. A. N. Pypin und V. D. Spasović, Geschichte der slavischen Literaturen. Nach der 2. Aufl. aus dem Russischen übertragen von Traugott Pech. I. Bd, Leipzig 1880. K. Waliszewski, Littérature russe. Paris 1900. Peter Kropotkin, Ideale und Wirklichkeit in der russischen Literatur. Autorisierte Übersetzung von B. Ebenstein. Leipzig 1906 (S. 133—183). A. Brückner, Geschichte der russischen Literatur. Leipzig 1905. Alexander Brückner, Rußlands geistige Entwicklung im Spiegel seiner schönen Literatur. Tübingen 1908. Alexis Wesselovsky, Die russische Literatur. (Die Kultur der Gegenwart. Teil I Abt. I S. 140—152.) Leipzig 1908. Dmitry Sergewitsch Mereschkowski, Tolstoi und Dostojewski als Menschen und Künstler. Eine kritische Würdigung ihres Lebens und Schaffens. Deutsch v. Carl v. Gütschow. Leipzig 1903. Eugen Kühnemann, Turgenjew und Tolstoj. Berlin 1893 (geistvoll). A. Ettlinger, Leo Tolstoj. Eine Skizze seines Lebens und Wirkens. Berlin 1899. (Forschungen zur neueren Literaturgeschichte. Herausgeg. von Franz Muncker.) Georg Brandes, Menschen und Werke. Frankfurt a. M. 1894. Eugen Zabel, Russische Literaturbilder. Berlin 1899. Julius Hart, Leo Tolstoj. Leipzig o. J. (Die Dichtung V.) — 4. Tolstois Lehren. Félix Schroeder, Der Tolstoismus. Autoris. Übers. aus dem Französ. 3. Aufl. Dresden o. J. (1894). Rob. Saitschik, Die Weltanschauung Dostojewskis und Tolstois. Dresden o. J. Eugen Heinrich Schmitt, Leo Tolstoj und seine Bedeutung für unsere Kultur, Leipzig 1901. W. Bode, Die Lehren Tolstois. Ein Gedanken-Auszug aus allen seinen Werken, Weimar 1900. Esther Luba Axelrod, Tolstois Weltanschauung und ihre Entwickelung. Stuttgart 1902. (Eine logische Kritik Tolstois ohne religiöses Verständnis.) Carl Stange, Das Problem Tolstois. Leipzig 1903. Fr. Rittelmeyer, Tolstois religiöse Botschaft dargestellt und beurteilt. Ulm 1905. Paul Gastrow, Tolstoj und sein Evangelium. Gießen 1905. Johannes Kübel, Leo Tolstoi. (Deutsch-Evangelisch, 1911.) O. Lempp, Tolstoi. Tübingen 1912. (Religionsgeschichtl. Volksbücher. V 9.) Iwan Strannik, La religion de Tolstoi (Revue de Paris 1902). G. Polonsky, Gewissen, Ehre und Verantwortung. Literar-psycholog. Studien. München 1899. W. Bode, Was ist Tolstoi? (Das freie Wort, 1902.) Gennrich, Tolstois soziale Botschaft (Deutsch-Evan-

gelisch, 1911). Michael Walter, Tolstoi nach seinen sozialökonomischen, staatstheoretischen und politischen Anschauungen, Zürich 1907. A. A. Issaieff, Leo Tolstoi außerhalb der Grenzen dichterischen Schaffens. Berlin 1912. L. Stein, T. als Philosoph. (Ungarische Rundschau f. histor. u. Socialwissensch. 1912. 21—35.)

1. Einleitung. — Es wird kaum eine bedeutende Gestalt der neuesten Zeit geben, deren Geschichte und inneres Leben sich so rückhaltlos enthüllt hat wie das T.s. Aber obgleich sein Bild in allen wesentlichen Zügen feststeht, fehlt uns doch noch das gewaltige Material, das in seinen Tagebüchern und Briefen niedergelegt ist, die im Tolstoi-Archiv des Rumjanzeff-Museums zu Moskau aufbewahrt werden. Die Rücksicht auf Lebende, oft auf die nächsten Angehörigen und Freunde des Dichters, läßt es (nach C. Hagberg Wrights Versicherung) noch nicht als möglich erscheinen, von diesem Material Gebrauch zu machen. Indes wird man schon heute sagen dürfen, daß nicht nur T.s äußerer Lebensgang, sondern auch die Geschichte seines persönlichen Werdens in allen wesentlichen Zügen für uns erkennbar sind, so daß dieses Bild durch neue Quellen später wohl ergänzt und bereichert, aber nicht wesentlich umgestaltet werden wird. Daß dem so ist, verdanken wir T. selber. Es ist ein ganz einzigartiger Fall in der Weltliteratur, daß ein großer epischer Dichter nicht hinter seinem Werke verschwindet, sondern mit seinem ganzen Wesen und Werden in ihm hervortritt. T.s ganzes Werk ist eine Autobiographie, in der sich jede Wandlung seines äußeren Daseins und seines inneren Wesens, jeder Gedanke, der ihn bewegt, darstellt. Darin kann eine Gefahr liegen: Konnte der Dichter sich selbst richtig sehen? An der Ehrlichkeit seiner Darstellung ist bei der rücksichtslosen Aufrichtigkeit, mit der T. sich in der „Beichte" darstellt, nicht zu zweifeln. Nur darf man in dem Kunstwerk nicht immer eine sachlich genaue Darstellung seines äußeren Lebens finden. Hier waltet oft die künstlerische Absicht, die den äußeren Rahmen frei gestaltet. Dagegen wird man sagen dürfen, daß T.s Werke in ihrem seelischen Gehalt sein inneres Erleben in voller Wirklichkeitstreue widerspiegeln. Schon in seinen berühmten Bildern aus Sebastopol spricht T. das künstlerische Programm seines ganzen Schaffens aus: „Der Held meiner Erzählung, den ich mit aller Kraft meiner Seele liebe, den ich in seiner ganzen Schönheit wiedergeben wollte, und der immer schön war, ist und bleiben wird, ist — die Wahrheit."

T. hebt sich in starker Gegensätzlichkeit aus der Kulturgemeinschaft heraus, in der er heimisch ist. Das war nicht nur die russische Gesellschaft, sondern die europäische Kultur. Aber vielfach lebt er doch aus ihrem Besitz. Damit steht er dem Betrachter von heute zu nahe. Es ist wohl ein größerer Abstand erforderlich, um T. richtig zu messen; vor allem muß der Betrachter zur Kultur unserer Zeit, deren Krankhaftigkeit T. so tief erkannt hat, ein freieres Verhältnis gewonnen haben. Sie muß in vielem überwunden sein, ehe das Bleibende in T.s Lehre sicher hervortritt.

Überhaupt ist T. eine Persönlichkeit, zu der sich nur schwer eine ganz objektive Stellung gewinnen läßt. Als einer der größten Dichter aller Zeiten hat er die Gabe, uns die Welt mit seinen Augen sehen zu lassen. Seine hinreißende künstlerische Kraft gewinnt nicht nur unsere volle Hingabe im ästhetischen Verhalten, sondern führt uns auch zu seiner ethischen Bewertung der Dinge und Ereignisse. In vielen seiner Werke erscheint T. als einer der genialsten Psychologen; wie wenige vermag er die menschliche Natur in ihrem Hohen und Niederen zu durchschauen. Aber er ist zugleich Prophet und Seher. Schärfer als der Blick des gewöhnlichen Menschen durchschaut sein Auge das verworrene Gefüge des Lebens, und mit dem vollen Einsatz seiner Persönlichkeit und seines Glaubens tritt er mit seinen Forderungen vor die Kinder dieser Welt. Eine solche prophetische Persönlichkeit fordert ein Ja oder ein Nein; mit den Maßen des Historischen ist sie niemals ganz zu ermessen. Wer an T. ohne tiefe innere Ergriffenheit — scheinbar objektiv — vorübergehen kann, dem fehlt die Möglichkeit, ihn ganz zu verstehen. Wer sich ihm aber unbedingt und in allem gefangen gibt, verliert die Möglichkeit des sachlichen Urteils für Gebiete, wo eine Prüfung berechtigt ist. T. fordert sehr viel: künstlerisches, soziales, ethisches und vor allem religiöses Verständnis, das auch in den Schranken T.s Kern und Wert seines Wesens erfaßt.

T.s Gesamtwerk ist so vielseitig, daß es an dieser Stelle nicht möglich ist, allen Seiten in gleicher Weise gerecht zu werden. Zumal T.s Stellung zur Wissenschaft darf zurücktreten. T. war kein Forscher, auch keine eigentliche Gelehrtennatur. Vor allem hat er trotz rastlosen Fleißes und umfassender Literaturkenntnis der wissenschaftlichen Theologie keine Förderung gebracht. Er trat an sie als ein Suchender heran mit Fragen seines persönlichen Lebens, auf die keine Wissenschaft, auch die Theologie nicht, eine Antwort zu geben vermag. Daß er es versuchte, in die Probleme und Lösungen wissenschaftlicher Arbeit

einzugreifen, war eine Schwäche, die sich aber aus der großen Bedeutung der wissenschaftlichen Forschung in der modernen Kultur erklärt. Weil T. diese Kultur an seinen Ideen maß, stieß er auch mit der Wissenschaft zusammen. Wo sie sich ihm nicht fügte, verwarf er sie oder gestaltete sie nach seinen Ideen.

2. Leben und Schriften. — Leo T. ist am 9. September (28. August alten Stils) 1828 in Jasnaja Poljana (südl. von Tula) geboren. Das Dorf, das als T.s Besitz Weltruhm gewann, und das schlichte Herrenhaus sind oft geschildert worden (z. B. Löwenfeld, Gespräche 47 f., Abbildungen bei Birukof Bd I). Schon mit 2 Jahren verlor Leo seine Mutter; als er 9 Jahre alt war, starb sein Vater (1837). Die Erziehung übernahm eine entfernte Verwandte, Tatjana Jorgolskaja, der T. eine dankbare Erinnerung bewahrt hat, und die Gräfin Osten-Sacken, eine Schwester des Vaters. Als diese 1840 starb, kamen die Kinder in die Obhut einer anderen Schwester des Vaters, der in Kasan verheirateten Pelagia Iljinischna Juschkowa, deren Haus ein Mittelpunkt der aristokratischen Gesellschaft war. Mit unverkennbarer Ironie hat T. diese seltsame Erzieherin geschildert. Das gesellschaftliche Ideal des „Comme il faut“, über das T. später (Lebensstufen III Kap. 31 S. 150—154) seinen geistreichen und zornigen Spott ausgegossen hat, war für sie Inhalt des Lebens. Ärger war es, daß sie für den eben Heranwachsenden zur Erreichung dieses Ideals nichts so sehr wünschte, wie ein Verhältnis mit einer verheirateten Frau: „rien ne forme un jeune homme, comme une liaison avec une femme comme il faut“! Auf solchem Boden ist Leo T. herangewachsen — nicht ohne Schaden. Er hat sich mit aller Anstrengung bemüht, ein Mensch des „comme il faut“ zu werden, und mit jugendlicher Eitelkeit schmerzlich empfunden, daß ihm dieses nicht in allem gelang.

Den Knaben T. lernen wir aus seinen eigenen Erinnerungen („Kindheit“) kennen. Er überraschte seine Umgebung durch eigenartige Handlungen. Ein weiches Herz und ein reger, scharf beobachtender Verstand treten früh hervor. Was er erlebt, hinterläßt in seinem Empfinden tiefe Eindrücke, und früh schon neigt er zum Grübeln. Als dem Elfjährigen ein Kamerad erzählt, es gebe keinen Gott, ist er lange mit diesem Gedanken beschäftigt.

Die Übersiedelung in die Stadt mißfiel dem Knaben sehr. Diese Abneigung gegen die Stadt und ihr Leben hat T. stets bewahrt und öfter ausgesprochen. Auf den Besuch der Universität wurde T. vorbereitet durch seinen deutschen Hauslehrer Rossel, von dem (Karl Iwanowitsch) er in der „Kindheit“ ein sehr sympathisches Bild entwirft, später durch den Franzosen Saint-Thomas, dessen Persönlichkeit (Saint-Jérome) mit starker Abneigung gezeichnet ist. Während sich die drei älteren Brüder in Kasan seit 1843 der mathematischen Fakultät zuwandten, bereitete sich Leo (1842—44) auf die orientalische Fakultät durch das Studium des Arabischen und Tatarischen vor. Wir wissen nicht, was ihn zu diesem Studium führte; vielleicht war es der wissenschaftliche Ruf des berühmten Castrén. Im Herbst 1844 bezog er die Universität; als er aber das erste Halbjahrsexamen nicht bestand, verließ er die Philologie und wandte sich dem juristischen Studium zu. Freilich war ihm auch hier kein Erfolg beschieden. Von der Universität hat T. nur eine starke Abneigung gegen den akademischen Arbeitsbetrieb mitgenommen.

Wenn die Universitätszeugnisse T.s bekunden, daß er „sehr träge“ war, daß er „die Vorlesungen nicht besuchte“, in der Prüfung nur geringen Erfolg hatte, sodaß er 1846 auf das Studium verzichtete, so ist daran zum Teil das anspruchsvolle gesellschaftliche Treiben schuld, dem sich der junge Aristokrat hingab. Vor allem aber trat das Zwiespältige seines Wesens schon jetzt hervor. Seine nächsten Bekannten nannten ihn einen Sonderling, Murrkopf, auch wohl einen Philosophen. In der Tat empfand er die geistige Leere der gesellschaftlichen Kreise, die Roheit der Studentenschaft und die Wertlosigkeit des akademischen Unterrichts sehr stark. Für seine seelischen Regungen und eigenartigen Gedanken fand er kein Verständnis, er zog sich „in stolze Einsamkeit“ zurück und beobachtete das Leben und Treiben seiner Umgebung mit dem Blick des in schweren inneren Kämpfen Reifenden. Der Widerspruch zwischen dem, was gut ist und was die große Welt dafür hielt, entging seinen scharfen Augen nicht. Dabei war er selbst von starkem Verlangen nach sittlicher Vervollkommnung erfüllt, er „wünschte mit allen Fasern der Seele gut zu sein“ (Beichte). Aber gerade dadurch vereinsamte er innerlich in seinem Kreise.

Enttäuscht und voller Abneigung gegen die große Gesellschaft verließ er im April 1847 die Stadt und kehrte nach Jasnaja Poljana, seinem Erbgute, zurück. Mit voller Energie wandte er sich hier praktisch und theoretisch der Landwirtschaft zu. Er fand das Gut wirtschaftlich zerrüttet, die Lage der Bauern bejammernswert. Für ihr Wohl zu sorgen fühlte er als seine Pflicht. Seine Umgebung betrachtete es als eine Narrheit, daß „ein junger Mann von guter Familie und Fähigkeiten unter dem Vorwand, Gutes zu tun, sich im Dorfe

vergräbt". Aber auch bei den Bauern fand er zunächst nur Mißtrauen und den Widerstand des Stumpfsinns. Welche Erfahrungen er bei seinen Versuchen, ihre Lage zu bessern, machte, schildert er im „Morgen eines Gutsbesitzers", wo sich T. in der Gestalt des jungen Idealisten Nechljudow darstellt. Als Ursache der schweren Schäden erkannte T. schon damals die alles Vertrauen zwischen Volk und Herrn zerstörende Leibeigenschaft. Die Enttäuschungen, die er in 4 jähriger Arbeit erlebte, führten ihn im Herbst 1848 wieder an die Universität. Er ging nach Petersburg, um die Rechte zu studieren. Aber auch jetzt fesselte ihn die Wissenschaft nicht; im Frühjahr 1849 kehrte er auf sein Gut zurück. Alle diese Enttäuschungen mögen ihn dazu geführt haben, in leidenschaftlicher Hingabe an den Genuß des Lebens, in Musik, Spiel und Jagd, Betäubung zu suchen. Vor allem kam die Spielleidenschaft, das Erbe seiner Vorfahren, in ihm zur Geltung. Sie sollte ihn auf neue Bahnen führen. Im Frühjahr 1851 erlitt er schwere Spielverluste. Er verließ sein Dorf und die Stadt, um den Verhältnissen zu entgehen, und ging in den Kaukasus, wo damals nicht wenige gescheiterte Existenzen der russischen Gesellschaft eine Zuflucht suchten. T. führte hier 2 Monate lang in dem Kosakendorfe Pjatigorsk ein äußerst bescheidenes Leben, wodurch er seine Schulden in Moskau tilgte.

Der Kaukasus war schon von der russischen Dichtung durch Lermontoff und Puschkin als ein Gebiet wilder, erhabener Schönheit entdeckt. Er hat auch in T. den Dichter geweckt. Sein neues Leben lieferte ihm reichen Stoff. Er hatte die Kosaken kennengelernt, sein Bruder Nikolai stand im Kaukasus als Offizier, und ein Onkel, der hier ein höheres Kommando hatte, bestimmte ihn zum Eintritt ins Heer. T. trat bei einer Batterie der 20. Artilleriebrigade ein, die am Terek die Grenze gegen die stets unruhigen Tscherkessen sicherte.

In dieser Welt entstand ihm mit der Erinnerung an sein geliebtes Jasnaja Poljana das Bild seiner glücklichen Kinderjahre. Ohne an literarischen Erfolg zu denken, begann er 1852 zu schreiben. So entstand zunächst die autobiographische Erzählung „Kindheit", die in der Darstellung des kindlichen Seelenlebens schon ein Meisterwerk ist und als solches sofort anerkannt wurde. Es folgte der „Morgen eines Gutsbesitzers", ebenfalls ein autobiographisches Stück. Aus dem Kriegsleben im Kaukasus erwuchs die Erzählung „Ein Überfall" (1852). Schon diese ersten Werke zeigen die völlige künstlerische Selbständigkeit T.s. Er ist von der herrschenden romantischen Zeitströmung als Dichter durchaus unabhängig. Mit außerordentlichem Blick für alle Tiefen des Seelenlebens begabt, ist er durch keine literarische Schule, durch keine Doktrin begrenzt. Die ganze Wirklichkeit des Lebens und der Welt kommt in der künstlerischen Objektivität seiner Werke zur Anschauung. Schon hier treten Gedanken hervor, die von T. später nur stärker betont werden. Einmal findet er im einfachen Volke die bessere Einsicht, die größere Ehrlichkeit für alle Fragen des Lebens. Daneben aber ertönt schon hier die Anklage gegen die Schrecken des Krieges, die Forderung der Überwindung des Bösen im Menschenherzen. In der Berührung mit der herrlichen Größe und Schönheit der Natur müßte doch alles Böse im Menschen überwunden werden.

Ein größeres geschichtliches Erleben sollte die ersten Klänge verstärken. Sebastopol hat den jungen Artillerieoffizier mit dem Ruhm des Kriegshelden und Dichters geschmückt. Nach der Kriegserklärung der Türkei (4. Oktober 1853) und der Westmächte an Rußland machte T. zunächst den Feldzug der Donauarmee und die erfolglose Belagerung von Silistria mit. Im November 1854 kam er nach Sebastopol, an dessen heldenhafter Verteidigung er in seiner an gefährlichster Stelle stehenden Batterie mit großer Auszeichnung teilnahm. Er war „die Seele der Batterie", durch Erzählungen und Lieder wußte er selbst in diesem furchtbaren Kampfe Mut und fröhliche Stimmung unter den Kameraden zu erhalten. Ein Spottgedicht T.s auf Gortschakoff und andere hohe Offiziere, die in der Schlacht an der Tschornaja ungeheure Truppenmassen sinnlos geopfert hatten, trifft aufs glücklichste den Ton des echten Volksliedes. In wenigen Tagen sang es das ganze Heer; für T., auf den sich der Verdacht der Urheberschaft lenkte, hatte es die Folge, daß seine Beförderung zum Flügeladjudanten eines Großfürsten, auf die er hoffte, nicht erfolgte (Text bei Löwenfeld, L. Tolstoi, I 78–80).

Der Kriegsdienst aber regte T. zu neuem Schaffen an. Er lernte in Sebastopol den gemeinen Soldaten in seinem schlichten Heldentum kennen. In der Erzählung „Der Holzschlag" (1854) schildert T. die Truppen des Kaukasus. Der später öfter behandelte Gedanke, daß der Wert eines Lebens sich im Angesicht des Todes offenbart, tritt schon hier in voller Klarheit hervor. Vor allem aber erregten die drei Skizzen aus dem belagerten Sebastopol, in denen T. die Stadt im Dezember 1854, im Mai und Dezember 1855 schildert, allgemeine Begeisterung. In der Tat hat in ihnen der gewaltige Kampf, „dessen Held das russische Volk war" (Tolstoi), eine epische Verherrlichung von höchstem Wert gefunden. Aber der Dichter, der

den Heldenkampf seines Volkes pries, erhob in derselben Dichtung die mächtige Anklage gegen den Krieg, die sich in Gedanken und Gründen völlig mit den Ausführungen des alten T. deckt.

Nach dem Falle der Festung ging T. als Kurier nach St. Petersburg, wo er als einer der Helden von Sebastopol und als gefeierter Dichter aufgenommen wurde. Zumal die führenden Schriftsteller Rußlands, deren Organ die belletristische Zeitschrift „Der Zeitgenosse“ war, zogen ihn an sich. Turgenjews große Gestalt überragte diesen Kreis; in seinem Hause wohnte T. Hier lernte er auch einen seiner treuesten Freunde, den lyrischen Dichter Fet († 1892) kennen. Aber zwischen T. und Turgenjew ist niemals ein nahes Freundschaftsverhältnis entstanden, vielmehr trat bald ein heftiges Zerwürfnis ein. Hinter den persönlichen Streitigkeiten stand ein tiefer prinzipieller Gegensatz. Turgenjews Verhältnis zu T. ist rein ästhetisch begründet, es ruht auf dem klaren und glänzenden Intellektualismus Turgenjews. T. aber war durchaus von ethischen Interessen bestimmt, und die Leidenschaftlichkeit, mit der er für seine Überzeugungen auftrat, führte manchen Bruch herbei. Ihm genügte weder die ästhetisierende Richtung der Petersburger Kreise noch die Verherrlichung einer Fortschrittsidee, mit der damals niemand klare Vorstellungen verband. Sein psychologischer Scharfblick durchschaute die Phrasen, in die sich die modische Freiheitsbegeisterung kleidete, und sein ethischer Realismus konnte an schönen Worten kein Genüge finden. Der Aufenthalt in Petersburg stellt ihm die sittlichen Probleme der großstädtischen Gesellschaft. In den „Aufzeichnungen eines Marqueurs“ und den Novellen „Zwei Husaren“ und „Der Schneesturm“ finden diese Tage ihren Anklang. Zugleich begann er die Niederschrift der „Jünglingszeit“. Wenn T. jemals daran gedacht hat, literarische Arbeit zu seiner Lebensaufgabe zu machen, so ist es in diesen Petersburger Tagen gewesen. Aber gerade sein enger Zusammenhang mit den literarisch führenden Persönlichkeiten hat dies verhindert.

T. verließ Petersburg und verbrachte das Jahr 1856 in Jasnaja Poljana und Moskau. Eine Wirkung der Kultureinflüsse, die ihm in Petersburg nahegetreten waren, war T.s Entschluß, die westeuropäische Kultur persönlich kennen zu lernen. Im Januar 1857 ging er nach Paris. Er blieb hier 6 Wochen und besuchte Vorlesungen an der Sorbonne. Aber der stärkste Eindruck, den er aus Paris mitnahm, war der einer Hinrichtung. Nicht mit dem Verstande, aber „mit dem ganzen Wesen“ begriff er in diesem Augenblick, daß keine Theorie die Todesstrafe rechtfertigen könnte. In der aus dem Revolutionsjahr stammenden Schrift „Ich kann nicht schweigen“ hat er seine damals gewonnene Stellung nur ausgeführt. Flüchtig berührte er Italien, besuchte auch Rom (Löwenfeld, Gespr. 161). Auf der Rückreise durch die Schweiz weilte er in Luzern. In einem kleinen Erlebnis stellte sich ihm eine für die Beurteilung der Zivilisation bedeutsame Tatsache dar. Ein Tiroler Sänger hatte vor den reichen Gästen eines Hotels einige Lieder vorgetragen, auf seine wiederholten bescheidenen Bitten aber nichts erhalten. T. eilte ihm nach, holte ihn in den Saal, trank zum Entsetzen der aristokratischen Gesellschaft mit ihm Champagner und entließ ihn reich beschenkt. T. hat diesen Vorfall in der Skizze „Luzern“ dargestellt. Sie ist eine Anklage wider eine Kultur, die das menschliche Gemeingefühl erstickt, die die Herzen verhärtet und als alleinigen Gott das Geld kennt. T. ist enttäuscht aus Westeuropa zurückgekehrt; was er hier suchte, hatte er nicht gefunden. Freilich war er auch nicht an die rechten Stellen gegangen; er hatte fast nur die ihrem Vergnügen lebende „Gesellschaft“, nicht das Volk in seiner Arbeit gesehen. Als T. im Winter 1857 wieder in Moskau war, trat wieder die bekannte Reaktion seiner starken und sinnlichen Natur ein. Mit Leidenschaft widmete er sich dem damals für vornehm geltenden Turnen, worin er Ausgezeichnetes leistete, und als ein musikalisch feingebildeter Kenner Bachs und Beethovens nahm er gern an den musikalischen Abendunterhaltungen bei seinem Freunde Fet teil. Aber derselbe Mann, der Sebastopol erlebt und „Luzern“ geschrieben hatte, liebte es, auf den Straßen Moskaus als vollendeter Modegeck zu flanieren, im Salon und auf Bällen zu glänzen. T. trug in der Tat „zwei Seelen in seiner Brust“. Es ist aber noch nicht ganz möglich, die Ausbrüche seiner elementaren Natürlichkeit mit dem, was ihn im Innersten bewegte, psychologisch auszugleichen. Eine kurze Reise nach Paris und Dijon (Ende 1857) brachte ihm das Erlebnis, das er in seiner Erzählung „Albert“ darstellt. T. hatte, freilich vergeblich, versucht, einem hochbegabten, aber durch Trunksucht heruntergekommenen Musiker ein neues Leben zu schaffen. In den drei Erzählungen „Aufzeichnungen eines Marqueurs“, „Begegnung mit einem Moskauer Bekannten“ (1856) und „Albert“ bereitet sich T.s kritische Stellung zur Kultur vor.

Die Jahre 1858 und 1859 verbrachte T. meist auf seinem Gut. Er widmete sich wieder der Landwirtschaft, indem er mit seinen Bauern gemeinsam arbeitete, wie er es bis in sein hohes Alter getan hat. Durch das Landleben lernte T. den Zusammenhang mit der Natur

und die Arbeit als Quelle des Glückes und erneuten Lebens verstehen. Die Stadt und ihr gesellschaftliches Treiben traten von jetzt an dazu in einen Gegensatz, den T. stets festgehalten hat. In einer seiner schönsten Dichtungen „Familienglück" (1859) stellt er diese Anschauung dar. Aus demselben Jahre stammt die Erzählung „Drei Tode". Hier tritt wieder das Problem des Todes als eines Urteils über das Leben hervor. Zugleich wird diese Frage mit dem Gegensatz von Natur und Kultur verbunden. Je enger der Mensch mit der Natur verbunden ist, desto leichter stirbt er. Der Tod ist „des Lebens größte Tat". Es war T. noch vorbehalten, eine psychologische Analyse des Sterbens zu geben, die aus einem persönlichen Erlebnis, dem Tode seines Bruders Nikolai, hervorgegangen ist. Im Juni 1860 war dieser als Schwindsüchtiger nach Soden am Taunus gegangen, wo damals auch Turgenjew weilte. Leo T. folgte ihm. Diese zweite Reise hat T. vielfach durch neue Eindrücke gefördert. Als T. in Soden eintraf (26. August), hatte sich das Leiden seines Bruders verschlimmert. T. brachte ihn nach Hyères bei Nizza. Dort ist Nikolai am 20. September gestorben. T. war aufs tiefste erschüttert; nichts hatte einen so gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht wie dieses Ereignis. In einem Briefe an Fet entwickelt T. Gedanken, die in der großen Krisis wiederkehren, die ihn um 1877 erschütterte.

Nach kurzer Zeit reiste er über Genf nach Italien bis Neapel, besuchte in Marseille die Arbeiterschulen. Über Paris, London und Brüssel ging er nach Gotha, Weimar und Jena, wo er die von Froebel geschaffenen Kindergärten besonders beachtenswert fand.

Aus diesen Eindrücken erwachsen die pädagogischen Bestrebungen T.s, der von Pestalozzi und Froebel das Beste gelernt hatte. Die Neigung zum einfachen Volke, zum Bauern, verband sich mit diesem pädagogischen Interesse. Auch die Zeitverhältnisse schienen diesen Bestrebungen entgegenzukommen: am 19. Februar 1861 war die Leibeigenschaft aufgehoben worden. So entstanden 1861 die interessanten Volksschulen in Jasnaja Poljana und benachbarten Orten, in denen T. selbst als Lehrer wirkte. Eine pädagogische Zeitschrift „Jasnaja Poljana" (seit Januar 1862) sollte seine Gedanken verbreiten. Die meisten theoretischen Aufsätze hat T. verfaßt. Daneben schrieb er Lehrbücher für seine Schulen, von denen ein „Lesebuch" bis jetzt immer wieder neu aufgelegt ist (27. Aufl.).

T. entwickelte eigenartige und vielfach bedeutende Gedanken. Er fordert, daß man dem Volke nichts aufdränge, was es nicht haben wolle, was ihm vielleicht nicht einmal nützlich sei. Man muß die Bedürfnisse der Volksseele verstehen und darauf sehen, was sie nach ihrer Eigenart verlangt. Deshalb soll die Schule nicht „erziehen", d. h. die Jugend aus ihrer Lebenssphäre herausreißen und in eine fremde hinein versetzen. Die Schule kann nur „bilden", d. h. die Stoffe nahebringen, an denen die Seelen je nach ihrer Eigenart erwachsen können. Deshalb war T.s Schule auf völlige Freiheit gegründet. Zwang, fester Lehrplan, Strafen waren ausgeschlossen. In der Form freien Gespräches zwischen Lehrer und Kindern wurden die Gegenstände des Unterrichts vermittelt. Die Unabhängigkeit der Betätigung des Kindes suchte T. durch freie Aufsätze zu fördern. Nicht selten glaubte er in solchen Leistungen die schöpferische Kraft des Volkes zu entdecken. Mehrere solcher Arbeiten sind in seiner Zeitschrift abgedruckt. Sie bestätigen eine seitdem auf anderen Gebieten wiederholte Erfahrung, daß solche Selbsttätigkeit oft überraschende Erfolge hat.

Und doch war seinem Unternehmen kein dauernder Bestand beschieden; nur 2 Jahre bestand seine Schule, die auf die dürftige Volksbildung Rußlands trotzdem ungemein anregend gewirkt hat. T.s Gedanken haben ein relatives Recht; ihre Schranke liegt in dem Individualismus T.s. Ihm ist die Seele des einzelnen allein wertvoll; er verkennt, daß alle Erziehung eine soziale Aufgabe hat, die Einfügung der einzelnen in eine Gemeinschaft, die nicht ohne feste Ordnungen bestehen kann. In die Jahre seiner pädagogischen Tätigkeit fallen die Erzählungen „Eheglück" (1859), „Polikuschka" (1860) und „Die Kosaken" (1861). „Polikuschka" ist eine durchaus düstere Erzählung aus dem Bauerntum, mit der T. zeigen will, daß das sittliche Gefühl auch im niedrigsten Menschen ebenso stark wirken kann wie im Vornehmen. Weit höher noch stehen die „Kosaken", in denen T. Erinnerungen an sein Leben im Kaukasus verarbeitet. Die Gestalt des Helden, Olenin, trägt seine eigenen Züge. Der Gegensatz zwischen Kultur und Natur wird hier in dem seelischen Erleben Olenins dargestellt. Die ganze Schrift ist ein Bekenntnis T.s und ein Kunstwerk von höchstem Wert.

Wie T. gegen sich selbst unbedingt ehrlich war, so konnte er seine Überzeugung auch vor anderen nicht verbergen, selbst wenn er damit zu ihnen in Gegensatz trat. Aus einem geringfügigen Anlaß brach zwischen T. und Turgenjew bei einer persönlichen Begegnung ein Streit aus, der zu einem Bruch führte. (Die Hergänge erzählt Löwenfeld, L. N. Tolstoi, I 156 ff.) Die beiden großen Dichter sind später gegenseitig die schärfsten Kritiker ihrer Werke geworden, ohne daß einer die Größe des anderen verkannte. Erst 1878 sind beide

einander wieder freundschaftlich nahegekommen, obgleich immer ein gewisser Abstand zwischen den beiden durchaus verschiedenen Naturen bestehen blieb.

Das Jahr 1862 brachte eine neue, von T. lange erstrebte Wendung seines Lebens: er verheiratete sich mit der 17 Jahre jüngeren Sophie Behrs, der jüngsten Tochter eines deutschen Arztes in Moskau. Eine der anmutigsten Stellen in T.s Werken (Anna Karenina IV Kap. 13, Bd II 249—254) berichtet T.s persönliches Erleben. Die Ehe ist durch das tiefe Verständnis, das die reichgebildete Frau ihrem Gatten entgegenbrachte, für T. zum Mittelpunkt seines Lebens geworden. Die nächsten 15 Jahre gingen für ihn in einem glücklichen Familienleben und in der Sorge für die Seinen hin. Dreizehn Kinder sind aus der Ehe erwachsen, von denen einige jung gestorben sind. Es leben noch neun. Eines mag hier voraufgenommen werden: Als sich in dem 50 jährigen T. die sein Wesen erschütternde religiöse Krisis vollzog und die bekannte Wandlung in T.s Lebenshaltung herbeiführte, haben seine Gattin und die meisten seiner Kinder sich seinen Ideen nicht angeschlossen. Im Sinne des Vaters lebt und wirkt seine Tochter Maria. Aber die persönliche Harmonie ist durch Verschiedenheit der Lebensanschauung nicht erschüttert worden. Die innere Freiheit seiner Angehörigen hat T. niemals beschränkt, und im Kreise der Seinen war er stets von allen gleich geliebt und verehrt.

Die glücklichsten Lebensjahre T.s sind zugleich die Zeit seines höchsten künstlerischen Schaffens. Es entstehen seine beiden größten Werke „Krieg und Frieden" (1864—69) und „Anna Karenina" (1873—76). „Krieg und Frieden" ist das Nationalepos des neuen Rußlands. Es ist eine ganz selbständige Schöpfung T.s, in der seine Geschichtsphilosophie ganz neue Ausblicke in das Geschehen eröffnet. Hier ist vor allem die Gestalt eines einfachen russischen Soldaten, Platon Karatajew, herauszuheben. In seiner einfachen Moral der Brüderlichkeit und Selbstverleugnung stellt T. seine eigene Anschauung dar. Dem großen Epos steht der Roman „Anna Karenina" gegenüber als die künstlerische Beleuchtung der Gesellschaft. In der Gestalt Levins enthüllt T. sein eigenes Leben. Als es T. schrieb, regte sich in ihm die innere Unruhe, das Fragen nach dem Sinn des Lebens. Nichts, was Wert haben kann, schien ihm versagt zu sein. Auf der Höhe seines Lebens und seines Glückes, als ihn schon der Ruhm eines der größten Dichter schmückte, als er in aller sozialen Arbeit schönste Erfolge sah, ergriff ihn aufs neue das Problem, das er schon so oft berührt hat. Es ist die Zeit der sog. Krisis in T.

Vielfach wird gesagt, daß T. mit seiner Bekehrung (1877) eine völlige Umwandlung seines Wesens erlebt habe, daß alle seine Äußerungen über sein früheres Leben deshalb nur eine beschränkte Gültigkeit haben könnten. Gewiß sah und beurteilte T. sein Leben vom Standpunkt seiner abgeschlossenen religiösen Überzeugung, und für ihn als religiösen Propheten mußte alles, was sein Leben und seine Umwelt erfüllte, sich an diesem einen Maße als gültig erweisen. Es wäre aber durchaus falsch, wollte man in T.s Entwicklung mit dem Jahre 1877 einen scharfen Bruch annehmen. Seine Entwicklung ist durchaus seiner innersten Natur entsprechend verlaufen; sie läßt nur immer schärfer den Kern seines Wesens heraustreten. Die Gedanken und Bestrebungen, die in dem Jüngling erwachen, ihm als Ziel des Lebens erschienen, sind noch im Greise wirksam gewesen. Seinem Leben den rechten Inhalt zu geben, ist für ihn schon in seiner Studienzeit ein ernstes Problem. Mochte das äußerliche Leben und Treiben seiner Kreise ihn oft in seinen Strudel hineinziehen, immer wieder steigen die Gedanken seiner Jugend empor. Den Gegensatz zwischen seinem Leben als Gutsherr und seinen sozialen Gedanken empfand er schon während seiner pädagogischen Tätigkeit (1861—62) scharf. Schon damals war die Wende in seinem Leben unmittelbar vorbereitet. „Ich wäre schon damals vielleicht zu der Krisis gekommen, zu der ich 15 Jahre später kam, wenn nicht eine neue Seite des Lebens mir Erlösung versprochen hätte, nämlich die Ehe." Die Aufgaben und Interessen des Familienlebens hielten ihn in der Arbeit fest, fesselten ihn auch wohl an die Anschauungen der besitzenden Klasse. Die Arbeit an „Krieg und Frieden" stellt ihm ein großes Problem: die Philosophie der Masse, in der er den geschichtlichen Helden sieht. Die Geschichtsauffassung, die in diesem Werke zur Geltung kommt, lenkte ihn wieder zu sozialen Problemen, die in „Anna Karenina" deutlicher hervortreten, wo T. das inhaltleere Treiben der vornehmen Müßiggänger dem arbeitsvollen Leben des Bauern gegenüberstellt. Als T. „Anna Karenina" beendete (1876) stand die Krisis unmittelbar bevor. Denn den Kern dieses Werkes bildet nicht das Geschick Annas, sondern die Hinwendung Levins zur christlichen Sittlichkeit. In diesen Teilen aber ist der große Roman eine Autobiographie; Levin ist T. Er steht in einem glücklichen Leben; aber in ihm erwacht die Reflexion über das ihn umgebende Leben und über dessen Zwecke. In „Anna Karenina" ist das große Drama in der Seele T.s schon deutlich erkennbar.

Hier werden die Töne vernehmbar, die in der „Beichte" mächtig erklingen. Als T. die Dichtung beendete, in den Jahren 1875—76, wurde ihm der innere Zwiespalt seines Lebens und eine Leere stark fühlbar. Äußerer Besitz, Familieninteressen, literarischer Ruhm hatten ihren Wert für ihn verloren. „Ich fühlte, daß etwas zerbrochen war, worauf ich gestanden hatte, daß nichts mehr für mich da war, worauf ich stehen konnte, daß nicht mehr vorhanden war, wovon ich lebte, und daß mir nichts Lebenswertes mehr geblieben war." Er fühlte, daß er kein Ziel, keinen Lebenszweck mehr hatte. Er kommt an die Grenze der Verzweiflung, wo die Selbstvernichtung als die willkommene Lösung erscheint. Aber er ist ein zu starker Mensch, um der Versuchung zum Selbstmord nachzugeben. Wie nahe sie ihm kam, schildert er in der „Beichte", er mußte Stricke und Gewehre entfernen, um nicht in einem dunklen Augenblick dem Leben ein Ende zu machen.

Noch andere Linien lassen sich in T. verfolgen, die auf die Krisis hinführen. Sie alle bezeichnen ein Gefühl des Widerspruchs zwischen seinem Innern und der Welt, in der er lebt. Schon in dem Erlebnis mit dem Sänger in Luzern kommt ein kommunistisches Gefühl zur Geltung und wird zur Anklage gegen die Besitzenden, im „Leinwandmesser" richtet sich seine Kritik gegen das Privateigentum, in seinen Aufsätzen über Erziehung spricht der Anarchismus, der den Staat und die herrschende Kultur verneint. Schon hier sind Gegensätze in T. sichtbar, die in ihm die schwersten Konflikte herbeiführten.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Wert seiner Güter, hatte T. aufs neue ergriffen. Er wandte sich an die Wissenschaft. Sie versagte; ihre Erkenntnisse bezogen sich auf die Dinge und Hergänge, die den Menschen umgeben, über sein innerstes Wesen wußte sie nichts zu sagen. In den geschichtlichen Religionen und in der Philosophie suchte er die Lösung. Hier erhält er von verschiedenen Seiten die gleiche Antwort: Alles ist eitel. Die Reflexion führte so T. zu derselben Erkenntnis, wie sie Buddha, der Qoheleth und Schopenhauer verkündet hatten: zum Pessimismus. Was ihn darüber hinausführte, ihm den Willen und die Kraft zum Leben wieder verlieh, war vor allem der Hinblick auf die Millionen des Volkes, die ihr ganzes Leben in harter Arbeit verbringen. Hier war die Lösung praktisch erreicht, die Möglichkeit des Lebens erwiesen. Das Leben der großen Massen mitzuleben war T.s Absicht, als er in einer bedingungslosen Hingabe an die Kirche seine Rettung suchte. Er hielt streng die Fasten, besuchte regelmäßig Messe und Abendmahl, unternahm Wallfahrten nach heiligen Stätten, nach Klöstern und Wunderbildern. Diese Zeit streng kirchlicher Haltung T.s währte nur zwei Jahre. Auf seine Frage fand er in Kultus und kirchlicher Lehre keine Antwort. Vergeblich suchte er auch bei kirchlichen Autoritäten Rat. Die alte Ungewißheit kehrte zurück, verschärft durch den Zweifel an der Kirche und ihrer Lehre. Jetzt tat T. den entscheidenden Schritt, indem er sich selbst an die Quelle wandte. In wenigen Monaten lernte er Griechisch und Hebräisch, las die Bibel im Urtext und studierte die Arbeiten der deutschen historisch-kritischen Exegese mit größter Energie. Das Ergebnis dieser Bibelstudien ist seine „Übersetzung der vier Evangelien", eine Art Evangelienharmonie. Überdies las er alle bedeutenden Kirchenväter, die Lebensgeschichten der Heiligen und das dogmatische Hauptwerk der russischen Theologie, sowie zahlreiche Werke der römisch-katholischen und der protestantischen Theologie. Vier Jahre angestrengtester Arbeit widmete er theologischen Studien. Aus ihnen gewann er die Überzeugung, daß die Kirche die Lehre Christi völlig entstellt hätte. Der Bruch mit der Kirche war erfolgt; in seiner „Kritik der dogmatischen Theologie" (1879—82) stellte T. seinen Gegensatz zur Lehre der Kirche und seine Auffassung der Lehre Christi dar. Ein Auszug aus diesem noch nicht vollständig gedruckten Werke ist die „Kurze Darlegung des Evangeliums".

Damit hatte T. den Standpunkt für sein weiteres Leben gefunden. Die Krisis bestand in einem Ausgleich seiner innersten Lebensbedürfnisse mit seiner unbedingten intellektuellen Ehrlichkeit. Ein Leben, dessen Sinn er nicht kannte, erschien ihm als „ein böser und dummer Spaß, den sich jemand mit ihm gemacht hatte". T. litt wie wenige unter dem Gefühl der Vergänglichkeit alles irdischen Lebens. Das war für ihn der Übergang zur Religion. Sein Pessimismus war nicht ein Erzeugnis seines Denkens, sondern Verzweiflung am Leben. Nur das dunkle Gefühl, daß es doch noch eine ihn befriedigende Lösung geben könnte, hielt ihn vom letzten Schritt zurück. Die Überwindung der Lebensverneinung durch einen religiösen Glauben ist der Mittelpunkt in T.s Leben. Im Grunde war es die Natürlichkeit T.s, sein kräftiger Lebensdrang, der ihn über den Pessimismus hinausführte. Und diese Fähigkeit zum Leben fand er nicht in der von Reflexionen zersetzten Überkultur der oberen Schicht, sondern in den breiten Massen des schlichten Volkes. Ihnen hatte schon die Sympathie des Künstlers gegolten, sie zeigten ihm nun die Möglichkeit des Lebens und in ihrem religiösen Glauben eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. T. erkennt, daß dem Leben in

der Religion eine Beziehung zum Ewigen gegeben ist, daß es damit eine Bedeutung gewinnt, die auf dem Wege wissenschaftlicher Erkenntnis nicht erreicht werden kann. Aber mit dieser Erkenntnis beginnt der schwerste Gedankenkampf in T. Seine innere Erfahrung lehrt ihm, daß er im Gedanken an einen Gott Ruhe und die Kraft eines neuen Lebens findet; aber er sucht nach der Gewißheit, daß dieser Gott nicht nur ein Gedanke, sondern Wirklichkeit ist. Erst als T. die Erkenntnis gewann, daß die Wirklichkeit Gottes sich als Kraft und Sicherheit des Lebens offenbart, hatte er die letzte Gewißheit erreicht. Glaube an Gott bedeutet nichts anderes, als der Kraft des Lebens, die in uns liegt, gewiß zu werden und durch sie eine neue Richtung des Lebens gewinnen. Die Hingabe an Gott als Kraft des Lebens ist der Ausgang der religiösen Krisis in T. Daß die spekulative Darstellung des Gottesgedankens bei T. zu einem immanenten Gottesbegriff führt, daß die Transzendenz, die Überweltlichkeit in ihm verschwindet, daß der Intellektualismus T.s vor allem in seinem Denken keinen Raum für die Mystik hat, ist klar. Aber T. ist als religiöser Mensch viel reicher, als wie er in seinem theologischen Denken sich darstellt. Er hat die Gottesgemeinschaft als eine Wirklichkeit erfahren, nicht nur an anderen psychologisch beobachtet. Er sagt, daß er in sich alle Lebenskräfte steigen fühlte, sobald er sich in seinen Gedanken Gott zuwandte, und daß die Quellen des Lebens in ihm verdorrten, wenn er den Zusammenhang mit Gott verlor und wieder in ein sinnloses Leben zurückgetrieben wurde. Das ist der innere Hergang seiner religiösen Krisis gewesen.

Wir wissen noch nicht, welche Eindrücke und Erlebnisse dazu führten, daß T. sein bisheriges Leben als unerträglich empfand. Wir können auch nur ahnen, wie groß für ihn die Schwierigkeiten waren, die Forderung seines Gewissens im Leben zu erfüllen. Aber die Kraft seiner Überzeugung war groß genug, um sein Leben umzugestalten. Wie er es geführt hat, ist durch zahlreiche Berichte und durch bedeutende Kunstwerke weltbekannt. In seinem primitiven Arbeitsraum zu Jasnaja Poljana stellt ihn das berühmte Bild Rjepins dar. Das Bild desselben Künstlers „Tolstoi hinter dem Pfluge“ ist sogar von der russischen Regierung als „gefährlich“ aus seiner Gemäldegalerie entfernt worden. Die körperliche Arbeit hat ihm bis in sein hohes Alter eine seltene körperliche Kraft und geistige Frische erhalten. Was er in dieser Zeit seines Lebens literarisch geschaffen hat, übertrifft an Umfang die ganze literarische Produktion seiner früheren Jahre bei weitem. In zahlreichen Schriften stellte er die sittlichen und religiösen Gründe seines Lebens dar, griff auch häufig mit Flugschriften in die Bewegungen der Zeit ein.

Seine religiöse Anschauung wird in den weiteren Schriften die beherrschende Macht. Auch in seinem künstlerischen Schaffen will er nur seine Lebensanschauung, seinen Glauben verkünden. Wenige Wochen vor seinem Tode (1883) hatte Turgenjew in einem ergreifenden Briefe T., den er hier als Rußlands „großen Dichter“ anredet, gebeten, zur Kunst zurückzukehren. T. ist religiöser Künstler geworden und hat als solcher mehrere Werke höchsten Ranges geschaffen. Sein psychologischer Realismus vereint sich nun mit einer sittlichen Tendenz. Je älter T. wurde, desto mehr gewann die Tendenz das Übergewicht. An der Spitze seiner religiösen Dichtung stehen die „Volkserzählungen“ (1881—86), in denen T. seine religiösen Ideen an volkstümlichen Stoffen veranschaulicht. Zum Problem des Todes kehrt T. zurück in dem ganz gewaltigen Werke „Der Tod des Iwan Iljitsch“ (1886). Das Verhalten des Kultur- und Gesellschaftsmenschen zu Tod und Leben bilden das Problem des Buches. Die psychologische Schilderung des inneren Zusammenbruches angesichts des Todes ist hier mit — so darf man wohl sagen — unvergleichlicher Kunst durchgeführt. Den Gegensatz des von Leiden und Enttäuschungen erfüllten Weltlebens und des christlichen Lebens stellt die in Trajans Zeit spielende Erzählung „Wandelt im Licht, da ihr das Licht habt“ (1887) dar. Es folgte die in ganz Europa ungeheures Aufsehen erregende und vielfach mißverstandene „Kreutzersonate“ (1889). Im „Nachwort“ hat T. selbst die Tendenz der Dichtung dargestellt. Er will auf Grund von Mt 5, 28 beweisen, daß das Ideal des Christen die Ehelosigkeit sei. T.s Stellung zur Ehe ist nicht immer dieselbe gewesen. Den Anschauungen, wie er sie in der „Kreutzersonate“ darstellt, sind seine ungleich tieferen Ausführungen in „Was sollen wir denn tun?“ (II 278) völlig entgegengesetzt. Die „Kreutzersonate“ verteidigt einen Trugschluß, daß nämlich die Ehe, weil ihr letzter Ursprung in der sinnlichen Liebe liegt, nur ein Dienst des eigenen Ich und damit ein Hindernis für den Dienst Gottes sei (S. 177).

T. ist als epischer Dichter allgemein anerkannt. Er hat auch die Kunstform des Dramas gewählt in seinen drei dramatischen Sittengemälden „Die Macht der Finsternis“ (1886), „Die Früchte der Bildung“ (1887) und „Der erste Branntweinbrenner“ (1889). Sie zeigen, daß T. weit davon entfernt war, das russische Bauerntum zu idealisieren. Aber in diese

Welt entsetzlicher, tierischer Roheit fällt das Licht der Welt und Sünde überwindenden Macht der Wahrheit. Wie bei jeder genialen Natur ist auch bei T. eine starke humoristische Begabung wirksam. Sie kommt in den „Früchten der Bildung“ zur Geltung, wo T. den spiritistischen Aberglauben in der gebildeten Schicht verspottet und ihm den gesunden Verstand der einfachen Menschen gegenüberstellt. Im „Ersten Branntweinbrenner“ trifft er wieder den Ton des Bußpredigers, mit vollem Grunde gegenüber dem Volkslaster der Trunksucht. Den Gedanken, daß die Hingabe selbst des Lebens im Dienste der Nächstenliebe die Überwindung des Todes bedeutet, stellt die Erzählung „Herr und Knecht“ (1895) dar. Im Schneesturm einer Winternacht rettet der reiche Kaufmann seinen Diener und lernt dadurch in seiner letzten Stunde den Sinn des Lebens kennen. Eine merkwürdige Erscheinung ist T.s letzte große Dichtung „Auferstehung“ (1899). Der große Dichter kann sich auch hier nicht verleugnen. Nicht wenige einzelne Szenen sind mit größter Kunst gestaltet, und der Eindruck des Werkes im ganzen ist ergreifend. Im wesentlichen aber ist das Werk eine Predigt, in der T. seine Lehren noch einmal darstellt.

T. wollte mit der Dichtung wie mit aller Kunst, vor allem auch mit der geliebten Musik, die ihm nur als Anregerin der Sinnlichkeit erschien, gänzlich brechen. Es ist ihm niemals gelungen; seine künstlerische Natur brach auch dann immer wieder durch, wenn er nur seine Lehren vortragen wollte. Der Dichter gewann auch hier oft den Sieg über den Denker.

Aus seinem Nachlaß sind noch mehrere Erzählungen und Dramen erschienen, die in frühere Jahre zurückgehen, aber z. T. erst in seinen letzten Jahren abgeschlossen worden sind. Unter ihnen ist die Erzählung „Chadschi Murat“ (vollendet 1903), mit der er in den Kaukasus zurückkehrt, ein Werk, das in vielem die alte Kunst T.s zeigt. Er tritt hier für die von der russischen Macht Unterdrückten ein. Das Drama „Der lebendige Leichnam“ behandelt, wie es heißt, ein wirkliches Ereignis aus dem Jahre 1900. Aus diesem Grunde hat es T. nicht veröffentlicht. Die Erzählung „Nach dem Balle“ gibt ein packendes Bild von der Grausamkeit militärischer Kreise. „Der gefälschte Coupon“ und „Der Teufel“ enthüllen die Macht des fortwirkenden und sich steigernden Bösen. In dramatischer Form schildert T. sich selbst und seinen nächsten Kreis in „Das Licht, das im Dunkeln leuchtet“. Es ist ein Stück ohne eigentliche Handlung. T. will hier völlig unparteiisch die Auffassung seiner Lehre und seines Wirkens im Kreise seiner Angehörigen und Freunde, von seiten der Kirche und des Staates darstellen. Es scheint, daß die hier geführten Gespräche der Wirklichkeit nachgebildet sind. Die Szene, in der die Hauptgestalt auf seinen Besitz verzichtet, mag den wirklichen Erfahrungen T.s entsprechen.

Neben der Dichtung der letzten Jahre stehen die religiös-ethischen Schriften, in denen T. seine Lehre entwickelt. Den Ausgangspunkt bildeten die Eindrücke, die T. bei einer Volkszählung in den ärmsten Stadtteilen Moskaus gewann. Nachdem er in der „Beichte“ die Geschichte seines inneren Lebens dargestellt und seine kritische Auseinandersetzung mit der Kirche in seinen theologischen Schriften vollzogen hatte, legte er in „Mein Glaube“ (1882—84) seine religiösen Anschauungen ausführlich dar. Darauf folgte die sozialethisch besonders wertvolle Schrift „Was sollen wir denn tun?“ (1884—86), die religiös-philosophischen Arbeiten „Das Leben“ (1887) und „Das Reich Gottes ist von euch“ (1893). Großes Aufsehen erregte das viel mißverstandene und deutsch zunächst in ganz entstellter Gestalt bekannt gewordene „Was ist Kunst?“ Eine Anzahl kleinerer Flugschriften begleiteten die Ereignisse des öffentlichen Lebens, namentlich die Revolution („Ich kann nicht schweigen“). T.s größte Tat war die von ihm organisierte Hilfsleistung in der furchtbaren Hungersnot 1891—92. Er besuchte selbst im strengsten Winter die Bauerndörfer, richtete mit eigenen und fremden Mitteln Volksküchen ein und hat so Tausende vor dem Hungertode gerettet. Daß Geld ein Übel sei, hat T. zwar gelehrt; aber er hat es im Dienste der Liebe zum Segen werden lassen. Rußland besaß in T. eine sittliche Macht, und als ein geistiger Berater und Seelenlenker hat er durch die ganze Kulturwelt gewirkt. Da traf ihn 1901 die Exkommunikation durch die Bischöfe der russischen Kirche. Er antwortete mit dem Mute des Bekenners in einer kleinen Schrift, die seinen Gegensatz zur Kirche in keinem Zuge verhehlt. Praktische Folgen hat diese Exkommunikation nicht gehabt. Eine Rückkehr zur Kirche war für T. ausgeschlossen; er ist als Gebannter gestorben.

Auch aus seiner Stellung zum Eigentum, aus seinem Kommunismus, hat T. die erreichbaren praktischen Folgerungen gezogen. Für seine Werke nahm er keine Honorare außer — wie es heißt — für die „Auferstehung“, das er aber den nach Kanada auswandernden Duchoborzen gab. Für seine Person verzichtete er auf Eigentum; seine Familie hinderte die Verteilung seines Besitzes an die Armen. Aus seiner Lage im Kreise seiner Familie erwuchs ihm eine Gewissensfrage. T. hat schon 1887 in einem Brief an seine Gattin die Gründe dar-

gelegt, die ihn zu einer Trennung von der Familie bestimmen konnten. Ein Leben in Armut auch äußerlich herbeizuführen, glaubte er erst dann verpflichtet zu sein, wenn die innere Notwendigkeit es forderte. Diese Richtung muß in dem Greise eine immer stärkere Macht gewonnen haben. Im November 1910 verließ er plötzlich und ohne jede Andeutung seines Planes seine Familie, um sein Leben in Einsamkeit zu beschließen. Unterwegs erkrankte er an einer Lungenentzündung und blieb auf der kleinen Bahnstation Astapowo liegen. Hier wurde der Pilger erkannt. Als er am 20. November dort starb, war die Teilnahme der ganzen Kulturwelt ihm zugewandt.

3. Religiöse und ethische Anschauungen. Religion bedeutet für T. Kraft zum Leben, Gotthaben und Lebenkönnen sind dasselbe. Denn die Kraft des Lebens ist Gott; an Gott glauben heißt, sein ganzes Sein an diese Kraft des Lebens knüpfen und eine neue Lebensrichtung gewinnen. Das ist das Ergebnis persönlicher Erfahrung; mit diesem Glauben schließt die Krisis seines Lebens ab. Von hier aus entwickelt nun T. seine Theologie, indem er die Übereinstimmung seiner Lehre mit der Lehre Jesu, zumal mit der Bergpredigt, darzulegen sucht. Aber eine Begründung seines Standpunktes ist ihm die Verkündigung Jesu nicht; die Gewißheit seines Glaubens ist ihm durch das eigene Erleben gegeben.

Das Evangelium T.s ist Selbstbehauptung des Lebens durch den Glauben an gottgewollte Zwecke. Die Voraussetzung, die zu diesem Glauben hinführt, ist das Unvermögen, im menschlichen Leben, in der gesamten Kultur irgendeinen Sinn und Wert zu erkennen, und die Verzweiflung, die solche Einsicht für jeden Menschen zur Folge haben muß. Welchen Zweck unser Leben, unsere Arbeit haben soll, erkennen wir erst, wenn sich uns der Wille Gottes als Gesetz des Lebens erschließt. Seine Erfüllung fügt uns in den ewigen Weltzweck ein.

T. hat das Evangelium gelesen in der Spannung einer von einem Gedanken beherrschten, religiös stark erregten Seele. Er sucht in ihnen nur das, was seinem Leben entspricht, oder deutet es oft gewaltsam um. Die „Kurze Darlegung des Evangeliums" ist ein Buch, das überhaupt nicht vom Standpunkt der geschichtlichen Wissenschaft aus beurteilt werden kann; es ist ein Dokument zur Psychologie der Religion.

Die Auffassung der Person Jesu ist bei T. durch das Interesse bestimmt, in der Lehre Jesu die selbsterrungene Lösung der großen Lebensfragen zu finden. Nicht das äußere Leben Jesu ist für ihn von Bedeutung — es war ein Geschick, das auch viele andere traf — sondern was Jesus gesagt hatte, erwies sich als die wirksame Kraft. Daß Jesus ein neues Ideal aufgestellt hat, wie der Mensch leben soll, ist das Wesentliche. Wir sehen hier, daß T. lediglich ein ethisches Verhältnis zu Jesus kennt, das seine Person von Geschichte und dogmatischer Wertung loslöst. In Jesus war „die Erkenntnis des Lebens, die in uns ist, Person geworden". Von seinem Standpunkt aus sagt T. damit das Höchste, was er überhaupt sagen konnte. Aber er begrenzt damit die Person Jesu ganz auf seinen Gedankenkreis. Es ist merkwürdig, daß der große Schöpfer lebensvoller Gestalten Jesus so wenig mit lebendiger Anschaulichkeit erfaßt hat. Sein Jesusbild bleibt abstrakt, es ist ein Gebilde der Reflexion, wie auch in seinen letzten literarischen Werken („Auferstehung") manche Gestalten begriffliche Konstruktionen sind.

Sehr schwierig und vielfach schwankend ist der Gottesbegriff T.s. Der Gottesglaube ergibt sich ihm nicht als spekulative, sondern als praktische Notwendigkeit. Wir können uns im Getriebe der Welt, in Leben und Arbeit nur behaupten, weil es ein Gesetz unseres Handelns gibt, das in uns wirkt. Erst damit gewinnt unser Dasein und alle menschliche Betätigung einen Sinn. Ein solcher Zweck deutet auf Gott als seinen Ursprung hin. Die Erfüllung des Gesetzes, das alles Weltgeschehen bestimmt, d. h. des Willens Gottes, ist unsere Aufgabe. An Gott glauben heißt nichts anderes als die Unterordnung unter das Ganze der Weltordnung. Es genügt für uns, diese Weltordnung als unser Lebensgesetz zu kennen, wenngleich uns ihr Sinn verborgen ist. Um aber das Gesetz unseres Lebens, das diesem an sich innewohnt, nach dem die unverdorbene Natur des Menschen von selbst richtig handelt, zu erkennen, brauchen wir nur auf die natürlichen Regungen, auf Vernunft und Gewissen zu achten. Sie zeigen, daß das Gesetz der Liebe unserem Leben die Erfüllung seiner Aufgaben weist. Das Wesen dieses Gesetzes ist, daß es die Unterschiede und Gegensätze, die im Bereich der Kultur durch das „Gesetz der Gewalt" (d. h. das Recht) gebildet werden, aufhebt, daß es im einzelnen nicht die „soziale Kategorie", sondern den Menschen würdigt. Gerade in diesem Punkte macht T. seine Übereinstimmung mit der Lehre Jesu geltend. Aber dieser Gedanke ist bei T. älter als seine religiöse Entscheidung. Den Gegensatz zwischen Kultur und persönlicher Sittlichkeit, zwischen dem Gesetz der Gewalt und dem Gesetz der Liebe tritt schon in der Dichtung seiner jüngeren Jahre hervor. Diesen Gegensatz erfaßt

T. als Gegensatz von Kultur und Religion. Seine ganze Kritik an der Kultur geht auf diesen Gedanken zurück.

T. hebt oft hervor, daß es eine Gotteserkenntnis nur als religiöses Erleben Gottes gibt. Ein Begreifen in der Weise des Verstandes ist ausgeschlossen. Alle Aussagen über Gott können ihn uns nicht nahebringen, schon das Wort „er" zieht ihn in die Grenzen menschlichen Seins herab, macht ihn kleiner. Wir erkennen Gott nur „durch das Gefühl vollkommener Abhängigkeit von ihm", ein Satz T.s, der nicht auf Bekanntschaft mit Schleiermacher zurückgeht. Alle Aussagen, in denen sich T.s Gottesvorstellung darstellt, gehen darauf zurück, daß Religion die Erkenntnis vom Sinn des Lebens ist. So erscheint ihm Gott als das Leben des Alls, als allerkennende Vernunft, als geistiger, unendlicher Ursprung des Lebens, als die Liebe, sofern sie Streben nach allgemeiner Wohlfahrt ist.

T. ist kein strenger Denker; zu einer begrifflich geschlossenen Anschauung fügen sich seine Aussagungen über das Wesen Gottes nicht zusammen. Aber sie sind ein merkwürdiges Zeugnis für das Wesen T.s selber, für die Vereinigung eines tiefen und zarten Gemütes mit starkem Wollen und intellektueller Redlichkeit. So kommt ein Schwanken zwischen theistischen und pantheistischen Vorstellungen zustande. T. konnte sagen: „Gott ist das unendliche All, als dessen Teil ich mich fühle", und daneben vom „Willen Gottes" reden. Aber der „äußere Gott", den er in der Kirchenlehre fand, genügte seinem religiösen Bedürfnis nicht, das eine innere Verbindung mit Gott forderte. Aus diesem Gefühl stammen die pantheistischen Aussagen. Trotzdem wird man T. nicht als Pantheisten bezeichnen dürfen. Die Formen, die seine Aussagen gelegentlich annehmen, sind wohl enger als der Inhalt seines religiösen Lebens. Wo er Gottesgemeinschaft erlebt, da erkennt er „nur seinen unendlichen Wert". Dieser Wert ist es vielleicht, den manche den lebendigen Gott nennen. Die Hauptsache an diesem Gefühl ist ihm das Bewußtsein der vollen Sicherheit. „Aus diesem Leben kann ich nirgendshin fallen als nur zu ihm, und in ihm ist völlige Freude, ist völliges Heil". Von dieser religiösen Erfahrung aus sucht T. auch das Problem des Bösen zu bewältigen. Das Böse erscheint uns so, „weil ich mir und nicht ihm glaube". Das ist freilich keine Lösung des Problems, aber seine religiöse Überwindung. Trotz solcher Aussagen braucht T. nicht den Begriff der Persönlichkeit von Gott. Für menschliche Erfahrung ist „Persönlichkeit" nur in der begrenzten Erscheinung des Individuums zugänglich. Wir müssen diesen Erfahrungsbereich überschreiten, um zur Idee der Persönlichkeit zu gelangen. Sie aber ist das Höchste, was wir kennen, und sie allein kann uns als Sinnbild für die Gottesvorstellung dienen.

Ein ganz anderes Bild erhalten wir, wo T. nicht als Theologe spricht, sondern die Fülle seiner religiösen Erfahrung unmittelbar äußert. „Im Gebete zu Gott wurde mir klar, daß Gott einem wirklichen Wesen ähnlich ist, daß er nämlich Liebe ist, welche das All darstellt." „Wenn ich ohne Gott bin, ist mir schrecklich zumute; nur dann bin ich ruhig, wenn ich mit ihm bin." „Gott offenbart sich dir von neuer Seite dann, wenn du ihn mit ganzer Seele suchst." Solche Worte aus T.s „Gedanken über Gott" zeigen, daß der religiöse Lebensinhalt T.s Gottesnähe war.

T.s religiöse Lehre vereinigt in sich sehr verschiedenartige Bestandteile, so daß sie nicht mit einem systematischen Begriff zu bestimmen ist. In seiner Religion erscheinen eine pantheistische Emanationslehre, ein optimistischer Sozialismus, eine altruistische Ethik nebeneinander. Das alles aber ist beherrscht von dem praktischen Gedanken der Selbstvervollkommnung und der Bruderliebe, die sich dem Dienste der ganzen Menschheit hingibt.

Man hat oft in T.s Lehre ein kulturfeindliches Asketentum gesehen; der christliche Asket hätte in seinen späteren Bekundungen sein Weltleben verdammt. Aber auch nach dieser Richtung hin ist die Einheitlichkeit im Wesen T.s größer und tiefer, als man gewöhnlich annimmt. Er kennt Kultur nur im Zusammenhang mit der christlichen Bruderliebe, die auch den Geringsten Anteil an ihren Gütern gewährt. Was der sozialen Ethik nicht dient, betrachtet er als schädlich. Diese sozialethische Richtung ist schon früh in T. lebendig, und auch seine spätere Kunstkritik (1902) hat er in klaren Worten schon 1862 mit der gleichen Begründung ausgesprochen.

Erhält die Stellung T.s zur Kultur ihre Erklärung aus seiner Ethik, so ist die Behauptung, T. vertrete ein asketisches Ideal, als völlig verfehlt zu bezeichnen. Seine Dichtung wie sein Leben sind erfüllt von natürlicher Daseinsfreude. Und diese Liebe zum Leben äußert sich gerade da, wo er Entsagung fordert. Das ist nicht die Natur leugnende Askese, sondern eine Versittlichung des Sinnlichen. Er verwirft solche Genüsse, die Körper und Geist schädigen (Alkohol, Nikotin). Er verkündet ein von der Kultur nicht verderbtes, freudiges Leben, an dem alle teilhaben können, nicht nur die oberen Zehntausend. Sein soziales Gefühl

verwirft groben und feinen Luxus, vor allem aber ein Leben ohne Arbeit, das nur seiner Bequemlichkeit dienen will. T. ist mit alledem sicher nicht der Asket, der sein Heil in der Flucht vor den Dingen sucht, sondern im Gegenteil eine naturfrohe, lebensfreudige Kraftnatur, dessen ganze Stimmung dem Pantheismus nahekommt.

T.s Stellung zum Christentum ist reich an Negationen; in der Antwort an den Hl. Synod vom 4. April 1901 lehnt T. alle wesentlichen dogmatischen Lehren der Kirche (Trinität, Sündenfall, Jungfrauengeburt, Hölle, ewige Seligkeit, Sakramente) ab und stellt dem seinen religiösen Glauben entgegen: „Ich glaube an Gott, der mir der Geist, die Liebe, der Urquell aller Dinge ist. Ich glaube, daß der Wille Gottes nirgends klarer und deutlicher ausgedrückt ist als in der Lehre des Menschen Christus. Wer diesen als Gott auffaßt und zu ihm betet, begeht nach meiner Meinung die größte Lästerung."

In der Mahnung „Widerstrebet nicht dem Übel" (Mt 5, 38 f.) findet T. den Mittelpunkt des Christentums, in den Geboten Mt 5, 21—48 den ganzen Inhalt des Evangeliums. Daß die Erfüllung der 5 Gebote mit unseren Kulturverhältnissen überall in Widerspruch gerät, daß Konflikte notwendig sind, gibt T. zu. Das Evangelium schafft Märtyrer.

Mit seiner Ablehnung des Staates als rechtlicher Ordnung, des Geldes, des Krieges hat T. insofern recht, als das Evangelium in Staat, Gesellschaft und Wirtschaft fremde Gebiete sieht, die Kultur ist kein Stück des Evangeliums, sondern steht neben ihm. T. möchte zu der Sittlichkeit zurückgelangen, die den einfachen Verhältnissen der urchristlichen Gemeinde entspricht. Der modernen Welt, ihrer Vielfältigkeit und Zerfahrenheit, steht die innere Geschlossenheit seiner Persönlichkeit wirkungsvoll gegenüber, er gehört zu den prophetischen Geistern der neuen Zeit und wird als solcher neben Carlyle, Lagarde und Kierkegaard eine in die Tiefe reichende Wirkung in den Seelen üben. Aber der Genialität T.s ist etwas Hemmendes, Begrenzendes in seinem Wesen beigefügt. Der Prophet wird immer zugleich Dichter sein; T. aber versuchte zugleich Denker und Theologe zu sein. Das stört das Unmittelbare seiner prophetischen Kraft; T. ist zugleich moderner Mensch, und damit steht die Reflexion in Zusammenhang, in der er sein eigenes religiöses Erleben erfaßt und zu gestalten sucht. So groß T. als Dichter und Prophet ist, so ist doch seine „Theologie" — wenn man diesen Begriff im Sinne wissenschaftlicher Darstellung der geschichtlichen und persönlichen religiösen Erfahrung faßt — wenig klar. Wir dürfen dabei absehen von den kühnen Willkürlichkeiten, mit denen T. die geschichtliche Überlieferung und den Text des NT.s behandelt. Unklar aber ist die Darstellung der religiösen Anschauungen T.s selber: sein Gottesbegriff ist unbestimmt und schwankend; Jesus ist einerseits religiöses Vorbild, andererseits fehlt eine Verbindung zwischen Jesus und Gott, die sein Wesen verständlich macht. Die Beziehung Gottes zur Welt und zum Menschen ist nicht einmal als Problem scharf erfaßt. T. macht eine Reihe metaphysischer Voraussetzungen, ohne ihre Tragfähigkeit zu prüfen. Vor allem fehlt der religiösen Gewißheit T.s eigentlich das religiöse Fundament, sie bleibt ihm ein Postulat des Sittlichen und der praktischen Lebenshaltung. Nur weil T. das Leben mit der ganzen Kraft seines Willens und Gefühls bejaht, erfaßt er in Gott die Kraft und den Urquell des Lebens.

4. Zur Würdigung Tolstois. — T.s Lehren umschließen eine Kritik des ganzen Kulturlebens, an dem wir teilhaben, von dem wir uns niemals völlig loslösen können. Es ist deshalb noch nicht möglich, seine Gedanken rein historisch zu betrachten, sie nötigen zur Auseinandersetzung mit ihm. Die Frage nach dem Rechte der Lehren T.s läßt sich schon deshalb nicht völlig beantworten, weil man damit das Recht seiner Persönlichkeit, wie sie ist, in Frage zieht. Denn was T. als Lehre vorträgt, ist das sittliche Pathos seiner Persönlichkeit.

Wir können nur an das Problem, wie es T. gestellt hat, an die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion herantreten und den herrschenden Glauben an den Wert der Kultur aufs neue prüfen. T. sieht in einer Kultur, für die Staat, Recht, Wissenschaft und Kunst Selbstzwecke sind, ein Hemmnis der sittlichen Vollendung, der Nächstenliebe und damit der Religion. Das Berechtigte in T.s Anschauung liegt darin, daß die Kultur an sich kein sittlicher Wert ist, sobald sie eine Reihe von äußeren Ordnungen, Sitten und Gesetzen an die Stelle der persönlichen Sittlichkeit setzt. Sobald die Lebensformen, in denen sich die Kultur darstellt, den Zusammenhang mit dem persönlichen Leben verloren haben, sobald sie Lehren, Gesetze oder Gewohnheiten geworden sind, gewinnen sie als verselbständigte Gebilde eine vom Sittlichen losgelöste Entwicklung. Staat, Recht und Sitte, Kunst, Wissenschaft und Technik gestalten sich nach besonderen Gesetzen. Die sachliche Logik der Kulturerscheinungen aber unterwirft sich die Persönlichkeit, die durch den Beruf gezwungen ist, sich den sachlichen Zwecken unterzuordnen. T. hat richtig erkannt, welche Gefahr hierin liegt. Die Sachlichkeit der Kultur drängt die sittliche Selbständigkeit der

Persönlichkeit zurück; und gerade durch die Verarmung an persönlich-sittlicher Kraft droht der Kultur selbst der Zusammenbruch. Eine Kultur, die nur noch in dem Besitz von Kenntnissen und Technik, von Gesetzen und Sitten bestände, würde im Innern ohne Lebenskraft sein. Hohe Kulturen können sich lange durch den festgefügten Bau ihrer äußeren Organisation halten, aber sie haben die Kraft des Wachsens, der stetigen inneren Erneuerung verloren. T. hat in einer Zeit, die bisweilen die Kultur an die Stelle des lebendigen Gottes setzen möchte, die innere Leere einer unpersönlichen, entsittlichten Kultur dargetan. Damit steht er für unsere Zeit als Prophet da, der in manchem Zuge an alttestamentliche Propheten erinnert. Als solcher konnte er nicht Historiker oder Philosoph sein; er konnte der Vergötterung der Kultur nur ein anderes Ideal entgegenstellen, die von aller Kultur befreite Religion.

Hierin liegt nun die Schwäche in T.s Lehre. Gewiß sind Sitte und Recht an sich noch keine Sittlichkeit. Aber ihr Dasein ist nicht ohne die sittliche Arbeit der Vergangenheit möglich. In der Kultur sind die persönlich-sittlichen Kräfte der Menschheit aufgenommen worden, in ihr haben sie feste, zu dauerndem Bestande geeignete Formen gefunden. Für die Verwirklichung des Sittlichen kennen wir keinen anderen Weg als das Leben der geschichtlichen Gemeinschaft, dessen Arbeitsertrag die Kultur bildet. Und in der Fortbildung zu höheren Formen in Sitte, Gesetz, Religion, Wissenschaft und Kunst dürfen wir zugleich die anwachsende Wirkung sittlicher Kräfte erkennen. Der Wert aller Kulturformen besteht in der Überwindung des primitiven Egoismus, in der Erziehung des einzelnen für die Aufgaben der Gemeinschaft. Damit dient auch die Kultur dem Sittlichen.

Sobald T. sein Ideal praktisch durchzuführen sucht, ergibt sich auch ihm die Notwendigkeit äußerer Mittel und fester Formen. Die Fürsorge für seine Bauern, die großartige Hilfeleistung, die er in der Hungersnot organisierte, zeigen, daß das „Gesetz der Liebe" nicht ohne die Mittel der Kultur (Geld, Recht, Dienst) durchführbar ist. Auch T. konnte nicht an die Stelle der Kultur die Natur setzen; im Grunde konnte er nur an die Stelle der bestehenden Kultur eine andere setzen, in der das Sittliche unmittelbar und allein herrschen sollte. Aber indem er für diese Gemeinschaft der Liebe in der Bergpredigt die grundlegenden Gesetze ihres Lebens suchte, stellt er sofort eine neue Rechtsordnung auf, die vor allem das religiöse Verhalten des Menschen wieder in ein rechtliches umbiegt. Weil T. eine Verwirklichung seines Ideales nicht im einzelnen, sondern in der Gemeinschaft suchte, konnte er doch die geordneten, festen Formen nicht entbehren; denn alles menschliche Gemeinschaftsleben ist in irgendwelchem Grade Kultur. Denn die Kultur hat ihre Wurzeln im inneren Wesen des Menschen. Wir schaffen unseren Lebensbesitz nicht neu, sondern wachsen in einen geschichtlich überlieferten Besitz hinein. Auch in unserem sittlichen Handeln sind wir an Geschichte und Umgebung gebunden. Jede Gemeinschaft bedingt eine gewisse Übereinstimmung der Anschauungen und des praktischen Verhaltens: Sitte und Recht sind nicht eine willkürliche Erfindung, sondern stellen ein Ergebnis des lebendigen Zusammenhangs der Gemeinschaft dar. So können auch Sittlichkeit und Religion nur in den Formen geschichtlicher Kultur bestehen. Gerade die reichere Entfaltung des inneren Lebens führt zu stärkerer Festigung der äußeren Formen. Daraus kann sich eine Verselbständigung der Kulturformen ergeben, durch die sie ein eigenes Gewicht gewinnen, so daß sie um ihrer selbst willen gepflegt werden, auch wenn sie ihren sittlichen Inhalt verloren haben.

T. hat die Kultur bekämpft, weil er in ihr nur die leere Form fand, an denen sein sittlicher Wille kein Genügen fand. Er hat damit weiten Kreisen der russischen — und der europäischen — Gesellschaft gegenüber vielfach recht. Er hat nur die Erfahrungen seines Lebenskreises in unberechtigter Weise verallgemeinert. Aber die bleibende Wahrheit hat er betont, daß kein äußerer Kulturbesitz der Menschenseele genügen kann, daß alle Kultur ihren Wert durch die in ihr wirkende sittliche Lebenskraft gewinnt. Die letzte Quelle dieser Kraft aber erfuhr T. im Zusammenhang des persönlichen Lebens mit Gott. Sofern dieser Zusammenhang in der geschichtlichen Form der Religion erscheint, konnte T. im religiösen Glauben den Ursprung aller Werte des Lebens sehen. T. hat sein Leben mit voller innerer Konsequenz zu Ende geführt. Seine religiöse Bedeutung liegt wohl weniger in seiner Lehre als in seiner Persönlichkeit. Er ist als Ankläger der Gesellschaft, der Kultur und der Kirche aufgetreten, und als solcher wird er wirken. Daß es sich in der Religion um die Hingabe der ganzen Persönlichkeit, um die Wahrheit der Innerlichkeit handelt, hat er gezeigt. Wir dürfen ihn trotz seiner Schranken als ein religiöses Genie bezeichnen, dessen Aufgabe darin bestand, Grundfragen des sittlichen Daseins neu zu prüfen. Das Begrenzte in T. als Menschen und als Denker machte sich in dem Lebenden stark fühlbar; das Prophetische seines Wesens wird als bleibende Mahnung wirken. **R. Stübe.**

Tonsur. — Über die Tonsur in der jetzigen orientalischen Kirche s. N. Milasch, D. Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. von A. v. Pessić, 2. Aufl. Mostar 1905, S. 270: Das sichtbare Zeichen des Eintritts in den Klerus ist die vom Bischof vorgenommene Tonsur, can. 33 der 6., can. 14. der 7. allg. Synode. Über die Mönchstonsur S. 663. **Hauck.**

Totemismus s. die Art. Animismus 23. Bd S. 57 ff. u. Religionsgeschichte oben S. 407, 35 ff.

Toussain, Daniel. — S. 4 Z. 47 und 57 l. Ludwig VI. st. IV.

Trajan, Kaiser. — S. 16 Z. 6 l. das st. des.

Traktarianismus. — Buddensieg hat die englische Literatur über die traktar. Bewegung nur bis ungefähr 1880 verfolgt. Ich ergänze, indem ich die neueren Werke nach der englischen Bearbeitung dieser Encyklopädie nachtrage. Sie sind mir sämtlich unzugänglich. T. Mozley, Reminiscences chiefly of Oriel College and the Oxford Movement. 2 Bde. Boston 1882. R. W. Church, The Oxford Movement 1843—55. Neue Ausgabe, London u. Neu York 1892. W. Ward, W. G. Ward and the Oxford Movement. 2. Aufl. London 1890; ders., W. G. Ward and the Catholic Revival, London 1893. G. Worley, The Catholic Revival of the 19th Century, London 1895. G. Wakeling, Oxford Church Movement. London u. Neu York 1895. G. H. F. Nye, Story of the Oxford Movement. London 1899. J. H. Rigg, Oxford High Anglicanisme and its chief Leaders. London 1899. W. Walsh, History of the Romeward Movement in the Church of England. London 1900. S. Hall, Short History of the Oxford Movement. London 1906. A. B. Dolnaldson, Five Great Oxford Leaders. London 1908. **Hauck.**

S. 26 Z. 14 füge nach verstand ein: zu Leibe.
S. 33 Z. 8 l. mehr st. weniger.

Transsubstantiation. — In dem A. über sie (Bd XX S. 55—79) wurde es berührt, daß ein unter dem Namen eines „Haimo" existierender, von d'Achery dem Haimo von Halberstadt vindizierter Traktat de corpore et sanguine Christi bereits Wendungen enthalte, die es als möglich erscheinen ließen, daß der Ausdruck transsubstantiatio schon im 9. Jahrhundert (H. von Halberstadt starb 853) vorhanden gewesen sei: vgl. S. 58, 57—59, 10. Die komplizierte, vielfach verworrene Haimo-Frage, wobei es darauf ankommt, einen sehr einflußreichen und nicht uninteressanten Kommentator besonders der Paulusbriefe (inkl. Hebräerbrief), zu identifizieren (einzelne haben im Anschluß an handschriftliche Angaben geglaubt, es handele sich vielleicht um einen Remigius, vielleicht den von Reims, gest. 533), ist inzwischen von E. Riggenbach mit großer Gelehrsamkeit untersucht worden in der Schrift „Historische Studien zum Hebräerbrief", („Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur", herausgegeben von Th. Zahn, VIII, 1907). Riggenbach zeigt, daß nach aller Wahrscheinlichkeit der in Betracht kommende Autor der Kommentare wirklich ein Haimo ist, nämlich Haimo von Auxerre, der Lehrer Heirics, welch letzterer in Versen, die als zwischen 871 und 884 verfaßt von L. Traube ermittelt sind, von ihm redet, da auf ihn alle sachlichen Merkmale der Kommentare (verfaßt wahrscheinlich in Frankreich und zwar zwischen 840 und 860) zutreffen. Daß dieser Haimo, der bereits den Paschasius Radbert kennt und benutzt, an seinem Teile sachlich auch dazu beigetragen hat, den Begriff der transsubstantiatio vorzubereiten, ist kein Zweifel, siehe besonders die Stellen Riggenbach S. 141 ff., S. 147. (er redet von einem „transire" des Brotes „in corpus Christi" und denkt das völlig realistisch). Aber die Sätze, in denen gerade das Wort als solches nicht zwar schon selbst vorkommt, doch aber auch schon anklingt, und um derenwillen ich a. a. O. Haimo erwähnte (Haimo von Auxerre wäre kaum minder interessant als Haimo von Halberstadt), sind damit doch nicht in der in Frage stehenden Weise benutzbar geworden. Denn R. zeigt, daß der genannte Traktat de corp. et sang. Chr. nicht dem Autor der Kommentare zuzuschreiben ist, S. 148 ff. Die Abendmahlslehre in ihm sei „viel entwickelter" als die des Haimo. Es handele sich um eine Interpolation in ein Werk, das, zur Vorlesung im Chorgottesdienst bestimmte, Stücke aus Haimos Kommentaren enthalten habe (diese liturgische Verwendung seiner Schriften, speziell der Ausführungen über das Abendmahl, macht Haimo eigentümlich wichtig!), und wohl um einen Zusatz zu den Haimoschen Stücken, der bei „fortgeschrittener Lehrentwicklung", wo ein Vertreter der Transsubstantation die Ausführungen desselben nicht mehr genügend fand, vorgenommen sein möchte. „Ob der Inter-

polator selbst den Zusatz als tractatus Aimonis bezeichnete, etwa um ein eingelegtes Blatt als Fortsetzung der vorhergehenden Schriftauslegung erscheinen zu lassen, oder ob erst eine spätere Hand die Überschrift beigefügt hatte, könnte nur eine Untersuchung des Manuskripts (scl. d'Acherys) dartun". Das Manuskript selbst wird von seinem Herausgeber als ca. 1100 geschriebenes charakterisiert. Das würde zu Haimo von Hirschau, den ich a. a. O. S. 58, 58, in Bezugnahme auf Hauck, mit heranzog, als Autor des Traktats passen (er starb 1091). Aber es ist vorerst noch keinerlei bestimmter Grund vorhanden, wirklich an ihn zu denken.
Kattenbusch.

Trappisten. — S. 80 Z. 27 l. Talent st. Tallent.
S. 81 Z. 50 l. gerügt st. genügt.

Trauer. — Klein, S., Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten. Berlin 1907. — Engelkempner, W., Blut und Haare in der Totentrauer bei den Hebräern. Bibl. Z. VII 2, 123—128. **R. Zehnpfund.**

Tremellius, Immanuel. — Zu seiner Tätigkeit in Hornbach vgl. noch A. Neubauer, Die Schule zu Hornbach. Zweibrücken 1909 S. 31 ff. — Unter seinen Schriften verdient noch besondere Erwähnung seine 1550 erschienene und 1554 neu aufgelegte hebräische Übersetzung des Genfer Katechismus, mit der er seinen jüdischen Volksgenossen dienen wollte.
S. 95 Z. 32 l. Johann st. Jakob. **Ney.**

Trienter Konzil. — Von der von Tschackert S. 99, 23 ff. erwähnten neuen Sammlung der Konzilsakten sind 1911 der 2. u. 5. Bd erschienen. Der erstere bringt die Fortsetzung der Diaria, der letztere die Acta bis zur Verlegung des Konzils nach Bologna. Jenen bearbeitete S. Merkle, diesen St. Ehses. — St. Ehses, Berichte vom Konzil von Trient aus d. J. 1546, RQS 19. Bd 1905 S. 178. S. Merkle, Quellenkrit. Studien z. Geschichte des Konzils v. Trient HJG 31. Bd 1910 S. 304. — Von J. Susta, Die römische Kurie u. das Konzil von Trient unter Pius IV. (S. 99,40) sind der 2. u. 3. Bd erschienen. — Th. V. Kassowitz, Die Reformvorschläge K. Ferdinands I. auf dem Konzil v. Trient. Wien 1906. G. Eder, Die Reformvorschläge usw. 1. T. Münster 1911. Ph. Helle, Die Konferenzen Morones mit Kaiser Ferdinand I. u. ihre Einwirkung auf den Gang des Trienter Konzils. Bonner Dissert. 1911. — J. G. Mayer, Das Konzil v. Trient u. die Gegenreformation in der Schweiz. 2 Bde. Stans 1901 u. 03. — J. Hefner, Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekrets. Paderborn 1909. St. Ehses, Der Anteil des Augustinergenerals Seripando an d. Trient. Dekret über die Rechtfertigung. RQS 23. Bd 1909 S. 3 ff. A. Prumbs, Die Stellung des Trienter Konzils z. Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Paderb. 1909. — W. Friedensburg, Eine Streitschrift des Vergerio gegen das Trienter Konzil v. 1551. Arch. f. Ref.-Gesch. 31. Heft. Lpz. 1911. — R. Mumm, Die Polemik des Mart. Chemnitz gegen d. Konzil v. Trient. Mit einem Verzeichnis der gegen d. Konzil gerichteten Schriften. Leipz. 1905. **Hauck.**

Trier, Erzbistum. — K. Martini, Die Trierer Bischofswahlen v. Beginn des 10. bis z. Ausgang des 12. Jahrh. Berlin 1909. K. Löhnert, Personal- und Amtsdaten der Trierer EB. des 10.—14. Jahrh. Greifsw. Diss. 1908. Zu den Wahlstreitigkeiten nach dem Tode Dietrichs v. Wied 1242 ist zu vgl. H. Bastgen, Eine Beschwerdeschrift des Trierer Domkapitels an die Gräfin Ermesinde v. Luxemburg. Trier. Arch. 15. Heft 1909 S. 75 ff. J. Kremer, Studien z. Geschichte der Trierer Wahlkapitulationen. Wstd. Ztschr. Erg.-Heft 16. Trier 1911. A. Lennarz, D. Territorialstaat des Erzbist. Trier um 1220. Bonner Dissert. 1900. P. Richter, Die Kurtrierische Kanzlei im späteren MA. Mt d. preuß. Archivverwaltung 17. Bd Lpz. 1911. G. Parisius, EB. Kuno II. v. Trier, 1376—88. Hall. Dissert. 1910. E. Ruthe, Werner III. v. Falkenstein, 1388—1148. Hall. Dissert. 1911. H. Bastgen, Gesch. d. Trierer Domkapitels im MA. Paderb. 1910. Ders., Entstehungsgesch. der Trierer Archidiakonate. Trier. Arch. 10. Heft 1907. F. Arens, Zur Datierung einer Trierer Synode des 13. Jhrh. ZKG 33. Bd 1912 S. 84. Es handelt sich um die angeblich 1227 abgehaltene Synode. Ich habe diesen Ansatz KG D.s 4. Bd S. 8 Anm. 4 bestritten u. die Zeit nach 1274 angenommen. Arens hält d. J. 1277 für wahrscheinlich. Ein Subsidienregister der Trierer Geistlichkeit aus der ersten Hälfte des 14. Jahrh.s ist von W. Fabricius im Trier. Arch. 8. Heft 1905 S. 1 ff. bekannt gemacht worden. **Hauck.**

Trinität. — S. 113 Z. 41 l. 2 Ko 3 st. Ko 3.

Trinitarierorden. — Nach Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen 2. Bd 1907 haben die unbeschuhten Trinitarier (s. S. 125, 38 ff.) der römischen Provinz gegenwärtig 10 Klöster, die der spanischen 12, dazu 1 auf Cuba u. 3 in Chile; in Österreich-Ungarn bestehen 2 Häuser. Die Gesamtzahl der Mitglieder gibt Heimbucher auf 450 an, S. 75 f.

Pius IX. beschränkte die Tätigkeit des Ordens auf den Loskauf von Negerkindern, Dekret v. 21. März 1855; durch ein Dekret der Propaganda v. 1. Fbr. 1904 erhielt er das italienische Somaliland zur Missionierung, S. 76 f. **Hauck.**

Trithemius, Johannes. — P. Lehmann, Nachrichten von der Sponheimer Bibliothek des Abtes J. Trithemius. Festgabe für Grauert. München 1910 S. 205 ff. Th. Henner, Das Grabdenkmal des Joh. Trithemius, ein Werk Tilm. Riemenschneiders. Arch. d. hist. V. f. UFranken 46. Bd 1904 S. 225 ff. **Hauck.**

Trotzendorf, Valentin Friedland, gest. 1556. — Quellen und Literatur: Joh. Claii Libellus de origine et consuetudine scholae Goldbergensis, Gorlicii 1563 (Variorum carminum libri quinque, Gorl. 1568, lib. V). — Oratio de Valent. Friedlando Trocedorfio instauratore et rectore scholae Goltbergensis, recitata Vitebergae a Decano collegii philos. M. Baldasaro Rhauu Naumburgensi Silesio 18. Cal. Sept. 1564 (Rosarium . . a Val. Troced. 1565 nach der Praef.; Orat. postr. Phil. Mel. 1565, S. 886 ff.; Orationum, quas Phil. Mel. prox. annis ante ob. scripsit, tom. V S. 817 ff.; Verfasser wahrscheinlich Kaspar Peucer, Melanchthons Schwiegersohn, vgl. Schmid II 2 S. 278). — Mich. Neander, Orbis terrae partium succincta Explicatio, Lipsiae 1586, Bl. E 4 ff. — G. Pinzger, Val. Friedland Trotzendorff, Hirschberg 1825. — K. F. Löschke, Leben und Wirken des Val. Friedland, genannt Trotzendorf, Neiße u. Leipz. 1842. — K. v. Raumer, Gesch. der Pädagogik I 2. Aufl. S. 213 ff. — C. Hirzel in: Schmids Enzyklopädie IX, 1. Aufl. S. 491 ff., 2. Aufl. S. 495 ff. — F. Meister in: Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik, II. Abt. 1880 (CXXII) S. 425 ff. 473 ff. — L. Sturm, Val. Trotzendorf und d. Latein. Schule zu Goldberg, Goldberg 1888. — Meister in: AdB 38 S. 661 ff. — K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung II 2, Stuttgart 1889, S. 277 ff. („Die vier großen protestantischen Rektoren des 16. Jahrh. u. ihre Schulen": Trotzendorf, Joh. Sturm in Straßburg, Mich. Neander (s. d. A.) und Hier. Wolf in Augsburg). — Schorn, Gesch. der Pädagogik, 23. Aufl. hrsg. v. Fr. von Werder, Leipzig 1905, S. 119 ff. — G. Mertz, Das Schulwesen der deutschen Reformation im 16. Jahrh., Heidelberg 1902. — R. Vormbaum, Die evangelischen Schulordnungen I, Gütersloh 1860, S. 53 ff., 55 ff. — H. Walsemann, Pädagogische Quellenschriften 3. Teil, Hannover 1910, S. 132 ff. — F. M. Reu, Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts in d. evang. Kirche Deutschlands zwischen 1530 u. 1600. I. Teil 2. Bd: Mitteldeutsche Katechismen, Gütersloh 1911, 1. Abt. S. 349 ff., 2. Abt. S. 773 ff.; II. Teil: Quellen zur Gesch. d. bibl. Unterrichts, Gütersloh 1906, S. 394 ff.

Mag die Charakteristik, die Neander im „Opus aureum" (I 489) von Trotzendorf gibt: „Trotzendorphius, exemplum virtutum omnium, natus ad scholas regendas ut Scipio ad gubernandam rempublicam", wie die Tradition sagt (vgl. Schmid II 2 S. 282, Anm.) auf Melanchthon zurückgehen oder nicht, jedenfalls gibt sie die Eigenart dieses zeitlich ersten der „vier großen protestantischen Rektoren des 16. Jahrhunderts" vortrefflich an. Tr. ist wie die übrigen ein treuer Schüler Melanchthons, in der Unterrichtsmethode wie die anderen ein Kind seiner Zeit, in der zentralen Stellung, die er dem Religionsunterricht gibt, Neander vergleichbar; Bücher hat er nicht geschrieben, wie die anderen hat er vor allem durch seine Persönlichkeit Schüler bildend gewirkt, aber als Schulregent hat er eine besondere Stellung eingenommen und hat zu wirken gesucht durch Regeln und Gesetze, die gerade heute wieder Nachahmung finden.

Valentin Friedland — die Benennung Tr. nach seiner Heimat wird zuerst durch seine Immatrikulation in Wittenberg belegt — ist am 14. Februar 1490 in dem Dorfe Trotzendorf (heute Troitschendorf) bei Görlitz geboren. Seine Eltern waren fromme Bauersleute. Sein Vater nahm ihn oft mit ins Franziskanerkloster in Görlitz. Sein Lerneifer und seine Freude an den Büchern der Klosterbibliothek veranlaßten seine Aufnahme ins „Studium" (1506). Doch scheint den Vater bald sein Entschluß, den Sohn studieren zu lassen, gereut zu sein; kaum hatte Valentin buchstabieren gelernt (Cum vix literas nosse et iungere didicisset), so nahm er ihn nach Haus zurück, doch setzte er auf Betreiben der Mutter, quae tum demum se fore beatam putabat, si vel sacerdotem vel monachum genuisset, beim Pastor und Küster des Orts die begonnenen Übungen fort und schrieb mit dem Gänsekiel mühsam mit Tinte aus Kienruß auf Birkenrinde, bis er 1508 wieder in die Klosterschule zurückkehrte; unter M. Alexander Cuspinianus' Leitung hatte er hier bald alle überflügelt, angefeuert noch durch seiner Mutter Wort, das sie ihm zum Abschied mitgegeben: „Lieber Sohn, bleibe ja bei der Schulen!" Bald starben seine Eltern, sein Vater 1513, seine Mutter

schon vorher an der Pest, er verkaufte sein Anwesen und ging nach Leipzig; im Sommersemester 1514 wurde er hier als „Valentinus Fridlandt de Gorlitz“ unter den Meißnern eingetragen. Unter Petrus Mosellanus lernte er klassisches Latein, vor allem aber erwarb er sich unter dem Engländer Richard Crocus, der 1515 als erster Lehrer des Griechischen nach Leipzig kam, die vielbegehrte Kenntnis dieser seltenen Sprache. 1516 wurde er Bakkalaureus und trug nun, nach Görlitz als Lehrer berufen und bald die erste Stelle unter den Kollegen einnehmend, die in Leipzig gewonnenen Kenntnisse in die Heimat; durch ganz Schlesien verbreitete sich sein Ruhm als Gelehrter und Schulmann. Da drang die Kunde von Luthers Auftreten an sein Ohr; er verließ sein Amt und begab sich noch einmal zum Studium nach Wittenberg; am 31. Mai 1519 wurde er hier inskribiert. Bei dem getauften spanischen Juden Matthäus Adrianus (vgl. L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland, Breslau 1870, S. 41 ff.) Hebräisch lernend, erwarb er sich den Namen eines Drei-Sprachen-Mannes; daß aber vor allem die reformatorische Bewegung ihn nach Wittenberg gezogen hatte, ist daraus zu erkennen, daß er sogleich Karlstadt und Luther zur Leipziger Disputation begleitete und am 24. Juni mit ihnen in Leipzig einzog. Er war eifriger Hörer Luthers und Melanchthons, wurde aber vor allem von letzterem als gleichgestimmter Geist angezogen. Selbst Worte des Meisters bewahrte er sorgsam bis ins Alter, „wie ein unmündiges Kind das Kleid behaltend, das ihm die ursprüngliche Gewohnheit wie eine Amme umgelegt hatte“. Schon hatte Tr. begonnen, in Wittenberg Vorlesungen über Cicero und über die paulinischen Briefe zu halten, über letztere in theologischem Interesse, da veranlaßte sein Gönner Georg Helmrich, ein Goldberger, der mit ihm noch in Wittenberg studiert hatte, aber inzwischen, vom Herzog Friedrich II. von Liegnitz berufen, Rektor der Schule in Goldberg geworden war, seine Berufung an seiner Stelle an die Goldberger Schule (1524); er wollte sich den Doktorhut aus Italien holen. Es waren aber damals bewegte Zeiten in Schlesien, die dem Schulbetrieb nicht günstig waren. Gleich am 23. April 1524 mußte Tr. als gelehrter Kenner des hebräischen Textes der Disputation zwischen dem Breslauer Reformator Johann Heß und dem Anhänger der alten Lehre Doktor Sporn beiwohnen; dann nahm er als eifriger Lutheraner gegen Kaspar von Schwenckfeld und seine Anhänger Partei. 1526 beschloß der Herzog zur Bewahrung der reinen Lehre in Liegnitz eine Akademie zu gründen und berief für sie neben Bernhard Ziegler, dem Hebraisten, und Konrad Cordatus auch Val. Tr. Es war mit des letzteren Einfluß zuzuschreiben, daß Schwenckfeld 1529 aus Liegnitz weichen mußte. Die Akademie aber, die überhaupt noch nicht ins Leben getreten war, hatte nun gar keine Aussicht mehr auf Existenz. So kehrte Tr. mit den sechs Schülern, die er aus Goldberg nach Liegnitz mitgenommen, nach Wittenberg zurück und durfte an der Wiege der Reformation die bedeutsamen Zeiten von Marburg und Augsburg mit erleben. Inzwischen war Georg Helmrich nach Goldberg zurückgekehrt und dort Bürgermeister geworden. Er veranlaßte, daß Tr. 1531 abermals an die dortige Schule berufen wurde, der er nun bis an sein Lebensende vorstehen und die er zu hohem Ruhm bringen sollte. Im schönsten Einvernehmen mit Helmrich, der freilich dann schon am 29. Dezember 1536, erst 36 Jahre alt, starb, begründete er sie aufs neue; 1540 wurde sie ins ehemalige Franziskanerkloster verlegt und zu einer fürstlichen Schule erhoben. Wiederholt wurde Tr. fortgerufen, mehrfach nach Görlitz, 1535 in die besonders ehrenvolle Leitung des Gymnasiums in Nürnberg, aber er blieb an der Stelle, an die ihn nach seiner Überzeugung Gott selbst gestellt hatte; 25 Jahre hat er in Goldberg gewirkt und unterrichtend ist er gestorben.

Nachweislich von ihm selbst besitzen wir, über die Prinzipien und Ziele seines Unterrichts uns zu orientieren, nur eine kurze Schulordnung von 1548, die er auf Verlangen des Herzogs damals niedergeschrieben (Vormbaum I S. 53 ff.). Ergänzt wird sie durch Schulgesetze, die erst 1564 in Form einer herzoglichen Verfügung erlassen worden sind, die möglicherweise aber Tr. auch selbst aufgezeichnet, die vielleicht aber auch nur in mündlicher Tradition unter ihm in der Schule gelebt haben (a. a. O. S. 55 ff.); ferner durch die wichtigen Nachrichten über die Einrichtung der Schule, die wir des Rhavus Rede verdanken, und durch die Schulbücher, die dankbare Schüler nach dem Tode des Meisters nach seinen Diktaten und ihren Notizen herausgegeben. Es sind das eine lateinische Grammatik: „Compendium Praeceptionum Grammaticarum Philippi Melanchthonis“ (Vorr. datiert v. 1565) und vier Hilfsbücher für den religiösen Unterricht: „Catechesis scholae Goltpergensis scripta a V. Trocedorfio, cuius eximia fuit eruditio et pietas. Cum praefatione Phil. Melanthonis, Viteb. 1558“ (Reu I 2, 1. Abt. S. 350* f., 2. Abt. S. 773 ff. vgl. Corp. Ref. IX 636 ff.); „Methodi doctrinae catecheticae scholae Goldb. propositae a Val. Troc., Viteb. 1565“ (Reu I 2, 1. Abt. S. 351* f., 2. Abt. S. 794 ff.); „Precationes Reverendi Viri Val. Trocedorfii, recitatae in schola Goltbergensi, anno proximo ante mortem ex eius ore exceptae

et editae opera L. Ludovici Leobergensis, Vit. 1564“ (Vorr. v. Nov. 1563; Reu I 2, 1. Abt. S. 355* f.); „Rosarium contextum ex rosis decerptis ex Paradiso Domini, propositum pueris catechumenis in schola Goldb. a Val. Trocedorfio, Vit. 1565“ (Reu II S. LXXIX ff. 394 ff.); die „Catechesis“ von Matthias Vollandt, alle übrigen Bücher von Laur. Ludovicus, z. T. nach Nachschriften des Marcus Rullus, zusammengestellt.

Hinsichtlich der Auswahl der Unterrichtsfächer nimmt darnach die Goldberger Schule keine besondere Stellung ein. „Erstlich die Grammatica, heißt es in der Ordnung von 1548, als die Mutter und Ernährerin der anderen Künste, daneben nützliche Lectiones aus guten Autoribus, als aus Terentius, Plautus, Cicero; beineben auch Lectiones aus Poeten, als Vergilius, Ovidius, daß die Knaben auch die Metrica begreifen und Verse machen lernen. Item griechische Grammatik und Lectiones aus griechischen Autoribus. Es ist auch nötig, daß gelesen werde Arithmetica, Sphaera und Musica, item Dialectica und Rhetorica.“ Hebräisch ist also unter die Disziplinen nicht aufgenommen, ebensowenig finden sich Anfänge eines geschichtlichen und erdkundlichen Unterrichts, wie er uns z. B. unter Neander (s. o. S. 238, 6) in Ilfeld begegnet. Besonderer Ton wird aber auf den religiösen Unterricht gelegt: „Der Katechismus muß in der Schule stets mit besonderem Fleiß getrieben werden, damit die Knaben einen gewissen Unterricht in den vornehmsten Hauptstücken der christlichen Lehre begreifen mögen. Vorzüglich muß der kleinen Knaben, als der Fibelisten, fleißig abgewartet werden, daß dieselben lernen reinlich lesen und schreiben, sonderlich aber den Katechismum Lutheri laut, langsam, deutlich und unterschiedlich aufzusagen“. Der religiöse Unterricht ist also von Anfang an Selbstzweck; „der reißt die Sonne vom Himmel und nimmt dem Jahr den Frühling, der den Religionsunterricht aus der Schule verbannen wollte“. Die Grundlage ist der Katechismusunterricht. Die „Methodi“ zeigen uns, wie er durch drei Klassen hin vertieft und weitergeführt wird, z. T. freilich im Geiste des 16. Jahrhunderts nur insofern, als die Sprache schwieriger sich gestaltet: in der 3. Klasse lernen die Schüler die Hauptpunkte des Katechismus deutsch; in der 2. Klasse mit gewissen Erweiterungen lateinisch; in der 1. Klasse ist der Stoff namentlich viel systematischer gestaltet. Wahrscheinlich bietet die „Catechesis“ Lehrproben nur aus der 1. Klasse dar, und trotz der didaktischen Grundregel Tr.s: „Eadem semper per eadem!“ haben wir in der „Catechesis“ und der „Methodi“ nebeneinander die Beweise, daß er in den einzelnen Jahrgängen den Stoff doch auch verschieden gestaltete; Luthers „Euchiridion“, das immer zugrunde lag, war dennoch immer ein Einheitsband. Neben dem Katechismusunterricht liefen aber noch biblischer (Spruch-)Unterricht und ein reges Gebetsleben her. Von letzterem geben Zeugnis die „Precationes“, von ersterem das „Rosarium“; beide schließen sich eng an das Kirchenjahr, meist an die Perikopen an und zeigen, wie die Schüler, denen wöchentlich dreimaliger Kirchenbesuch vorgeschrieben war, mit dem gottesdienstlichen Leben verwachsen mußten. Sprachliches und religiöses Interesse verbanden sich auch hier unmittelbar; die Sprüche im „Rosarium“ erscheinen in deutscher und lateinischer, bzw. auch in griechischer Sprache. Daß das religiöse Interesse aber im Vordergrund stand, das bezeugen die ausführlichen Auslegungen der Sprüche, die in einigen Ausgaben des „Rosarium“ ihnen hinzugefügt sind (vgl. die Probe bei Löschke, Die rel. Bildung der Jugend und der sittl. Zustand der Schulen im 16. Jahrh., Breslau 1846, S. 92 ff.).

Das Charakteristischste an Tr. ist aber seine Schulorganisation. Vielleicht haben klösterliche Organisationen ihn dabei bestimmt, die er frei nach klassischen Mustern umgestaltet hat. Seine Schule sollte ein Staat im kleinen sein. Er teilte sie in sechs Klassen, Aufsichtsklassen, die mit den Unterrichtsklassen nichts zu tun hatten, jede Klasse wieder in Tribus. In jeder Tribus führten ein Quästor, ein Ephorus und ein Ökonom die Aufsicht; die Ökonomen sorgten für die Ordnung im Hause, daß alle zu rechter Zeit zu Bett gingen und aufstanden, daß Stuben und Kleider in reinlicher Ordnung waren; die Ephoren beaufsichtigten die Ordnung bei Tische; die Quästoren endlich wachten über den fleißigen Besuch der Lektionen, zeigten die Faulen an und stellten Themata, die während der halben Stunde nach dem Essen lateinisch besprochen wurden. Sie wurden wöchentlich gewählt; über sie war ein Oberquästor gesetzt, der monatlich gewählt wurde; beim Abtreten vom Amt hielten sie feierlich lateinische Reden. Und bis in den Schulunterricht setzte Tr. diese Selbstverwaltung fort, indem er ältere Schüler als Lehrer der jüngeren verwandte. Namentlich aber ließ er die Schüler einander selbst bestrafen. Dazu war ein Gerichtshof eingesetzt, dessen Mitglieder monatlich wechselten; er bestand aus einem Konsul, zwölf Senatoren und zwei Censoren. Letztere hatten die Aufsicht über die Sitten und die Zucht auf der Straße und erhoben gegebenenfalls die Anklage. Acht Tage hatte der Angeklagte Frist, auf seine Verteidigung sich vorzubereiten. Dann fand die Verhandlung mit allem Ernst und aller Strenge

statt; die Senatoren saßen in einem abgegrenzten Raum, den niemand betreten durfte; auch der Angeklagte hatte einen besonderen Platz; ringsherum stand die übrige Schuljugend, aufmerksam folgend und mit der der Wichtigkeit der Sache zukommenden Ehrerbietung. Die Seele aber der ganzen Organisation war Tr. selbst, der als Dictator perpetuus an der Spitze des Organismus stand; er genoß eine solche Autorität, daß „allein sein Anblick oder die Erinnerung an ihn, wenn er nicht da war, selbst bei trotzigeren und weniger gebändigten Naturen erreichte, was anderswo kaum die Furcht vor Gesetz und Strafe vermag. Diese ihm wie von oben beigelegte Autorität wahrte und vermehrte er durch den Eifer in seinen Amtspflichten und die Reinheit und Heiligkeit eines schuldlosen Lebenswandels. Seine Strenge war ohne finsteres und mürrisches Wesen, gemildert durch wunderbare, dem Alter der Schüler angemessene Freundlichkeit. Während diese ihn also als Lehrer fürchteten, achteten, verehrten und liebten sie ihn doch auch wieder wie einen Vater" (Or. de Val. Friedlando Trocedorfio). Groß war deshalb zeitweise die Schar der Schüler, die in Goldberg zusammenströmten, nach Neanders Zeugnis „nicht nur aus Schlesien, sondern auch aus den benachbarten Ländern, Ungarn, Österreicher aus Steiermark, Kärnten und Polen in großer Zahl"; in Schlesien habe man geglaubt, wenn einer auch anderwärts die Wissenschaften mit Glück gelernt hätte, so sei er doch nicht leicht den Gelehrten zuzuzählen, wenn er nicht Tr.s fleißiger Arbeit und glücklicher Unterweisung eine Zeitlang sich erfreut hätte (vgl. auch Schüler von Tr. unter den Geistlichen in: G. Buchwald, Wittenberger Ordiniertenbuch II, Leipzig 1895, im Pers.-Register unter Tr.).

Zuweilen muß aber auch dieser mächtigen Persönlichkeit Menschliches geschehen sein. Seltsam muß es erscheinen, daß er 1549 Krakauer Studenten roher Sitten in seine Schule aufnahm; sie bekamen Händel mit dem Wächter, und einer von ihnen warf diesem das Quart an den Kopf; sie wurden gefänglich eingezogen, und Herzog Friedrich III. ließ „als ein jachzorniger Mann" zwei enthaupten, freilich, wie es scheint, gerade die weniger schuldigen, da für den Schuldigsten sein Vetter, der Bischof von Promnitz, Fürsprache einlegte. Rhavus setzt solche Mißerfolge auf das Konto von „des Satans Hinterlist und Antrieb"; „durch sie war er am Ausgang unglücklich, die Disziplin wurde erschüttert, die Frechheit und Bosheit der Geister nahm zu, und die edlen Künste und Wissenschaften stürzten zusammen". Dazu kam schweres äußeres Mißgeschick. Im Jahre 1552 wütete eine Hungersnot, 1553 die Pest; sie soll 2700 Menschen dahingerafft haben und zerstreute die Schüler. Melanchthon lud Tr. ein, nach Wittenberg zu kommen und im Zusammensein mit ihm sich zu trösten (Corp. Ref. VIII 188). Im folgenden Jahre (15. Juli 1554) legte eine Feuersbrunst die ganze Stadt samt den Schulgebäuden in Asche; Tr. verlor fast seine ganzen Ersparnisse, seine Habe, seine Bücher; zum Glück war er nicht verheiratet, so daß der Schlag ihn allein traf. Die Schule wurde einstweilen nach Liegnitz verlegt; von da aus betrieb der Unermüdliche den Wiederaufbau der Gebäude, bat um Gaben und erhielt ansehnliche Schenkungen. Aber er sollte an den Ort seiner langjährigen Wirksamkeit nicht zurückkehren; mitten im Unterricht, während er den 4. Vers des 23. Psalms erklärte, traf ihn ein Schlaganfall, dem er nach sechs Tagen erlag: er starb am 26. April 1556. Michael Neander in Ilfeld hatte gerade seine „Aristologia Pindarica" dem Rat und Bürgermeister von Liegnitz gewidmet und in der Widmung, einer Ode in 45 sapphischen Strophen (datiert v. Osterfest 1556) seiner Verehrung für Tr. Ausdruck gegeben; Tr. hat das Gedicht nicht mehr gelesen; die 42. Strophe aber lautet:

Σὲ κλεΐσει ἡ νεότης ἅπασα
εἰκότως, ἐκκλησία, καὶ σχολεῖα
ἔν τε νῦν ζωῇ, ποτε ἀγγέλων τε
εἰνὶ ὁμίλῳ.

Ferdinand Cohrs.

Trygophorus, Johannes. — Aus dem waldeckischen Landesarchiv hat Grotefend ZKG 1907 S. 58—70 mehrere nach Waldeck gerichtete Melanchthonbriefe mitgeteilt, die auf die waldeckische Reformationsgeschichte und auch auf Trygophorus Bezug nehmen. Die Hauptquelle seines Lebens, die Denkwürdigkeiten seines Sohnes Jonas, gelangen demnächst in den Schriften der „Historischen Kommission für Hessen und Waldeck" (Marburg) vollständig zur Veröffentlichung.

Victor Schultze.

Tschackert, Paul, gest. 7. Juli 1911. — Literatur: Ein Nachruf im „Reichsboten". Past. Dr. Regula in Z. d. Ges. f. niedersächs. KG 1912. Briefliche Mt M. Kählers.

Paul Tschackert wurde am 10. Januar 1848 zu Freistadt in Schlesien geboren. Sein Vater, aus schlichtem Bürgerstande, war, wie P. Tsch. im Eingang seiner Schrift Modus

vivendi (s. u.) selbst erzählt, Katholik, seine Mutter evangelisch; die Kinder wurden evangelisch getauft. Als sich infolge der Rongeschen Bewegung (s. Bd 4, 583 ff.) auch in Freistadt eine „christkatholische" Gemeinde bildete, schloß sich sein Vater ihr an, trat später aber zur evangelischen Kirche über; ein entschiedener und eifriger Bibelchrist, hat er doch den schönen Kirchensitten und der Kirchenmusik in der katholischen Kirche ein liebevolles Gedenken bewahrt. Leider starb der Vater schon früh und hinterließ die Familie in sehr bedrängten Verhältnissen. In größter Dürftigkeit aufgewachsen, war P. Tsch. auch beim Besuch des Gymnasiums zu Sagan ganz auf fremde Unterstützung angewiesen. Nur mit schmerzlichem Erinnern gedachte er später der unholden Zeit seiner Jugend. Das Lehrerkollegium des Gymnasiums, mit Ausnahme des evangelischen Religionslehrers, war katholisch; so ward er von früh an vertraut mit der römischen Kirche, der Auseinandersetzung mit welcher ein Teil seiner wissenschaftlichen Arbeit gelten sollte. Zwanzig Jahre alt bezog er als Theologe die Universität Breslau und gewann schon während des ersten Studienjahres das lebhafteste Interesse von Herm. Reuter. Dessen Einfluß leitete ihn wohl von Anfang an in die positive theologische Richtung. Mit Reuters warmer Empfehlung kam er im Herbst 1869 in das Schlesische Konvikt zu Halle. Die zwei Jahre seines dortigen Aufenthaltes nutzte er mit fast leidenschaftlichem Eifer aus zu theologischem Studium wie zu allgemeiner wissenschaftlicher Ausbildung. Eines Tages fanden ihn die Studiengenossen über seinen Büchern ohnmächtig; man mußte ihn mahnen, sich zu schonen. Bei seiner „bewundernswerten Leichtigkeit wissenschaftlicher Auffassung" (Kähler) war der Erfolg seiner Arbeit, daß er im 8. Semester das Examen — zugleich mit Herrmann-Marburg — mit No. 1 bestand und von der theologischen Fakultät aufgefordert wurde zu promovieren. In Kählers Familie war er Hausfreund und befand sich mit diesem seit seinem Eintritt ins Konvikt in ungetrübter Harmonie der Grundanschauung. Für etwa anderthalb Jahre ward er Hauslehrer beim Grafen Finkenstein-Trossin (bei Frankfurt a. O.) und erwarb sich das ganze Vertrauen der bald verwitweten Gräfin. Dann ging er mit dem Lutherstipendium nach Göttingen in das historische Seminar von Waitz. Das Thema zu seiner Schrift gab ihm Wagenmann (vgl. Tsch.s A. über diesen in der AdB), der sie auch in die JdTh 1875 aufnahm: „Der Kardinal Peter von Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften ‚De difficultate reformationis in concilio universali' und ‚Monita de necessitate reformationis in capite et membris'". Durch die Dissertation „Die Unechtheit der angeblich Aillischen Dialoge De quaerelis Franciae et Angliae und De iure successionis utrorumque regum in regno Franciae (aus d. J. 1413—1415)" erwarb er die philosophische Doktorwürde in Leipzig (ZKG 1876 S. 149 ff.; ebendort S. 450 ff. sein Aufsatz „Pseudo-Zabarellas Capita agendorum und ihr wahrer Verfasser"). Den Ertrag seiner Studien über Peter von Ailli faßte er zusammen in seiner Schrift „Peter von Ailli" (Petrus de Alliaco). Zur Geschichte des großen abendländischen Schismas und der Reformkonzilien von Pisa und Konstanz, Gotha 1877 (vgl. auch noch: „Die angeblich Aillische Schrift ‚Determinatio pro quietatione conscientiae simplicium' — ein Werk Gersons", ZKG 1897). Nach Tsch. ist Ailli nicht in erster Stelle französischer Politiker, sondern Theolog, Philosoph und Kirchenmann; H. Finke urteilt, daß Tsch.s Werk für lange Zeit als das maßgebende werde angesehen werden (vgl. Bd 1 S. 274). — Schon 1875 hatte Tsch. sich unter Reuters Auspizien in Breslau für Kirchengeschichte habilitiert. 1877 wurde er außerordentlicher Professor in Halle; Michaelis 1879 übernahm er als Nachfolger Kählers auch das Inspektorat am Schlesischen Konvikt. Jetzt (1880) verheiratete er sich auch mit Helene Beckurts aus Braunschweig. — Sein Hauptwerk in dieser Halleschen Zeit (aus ihr auch die Vorträge: Die Päpste der Renaissance, 1879. Über evangelischen Kirchenbaustil, 1881) ist seine „Evangelische Polemik gegen die römische Kirche", Gotha 1885 (2. Aufl. 1888). Ihre Entstehung einer buchhändlerischen Anregung verdankend, ist sie doch wohl „diejenige Leistung, die Tsch.s Individualität am bezeichnendsten an sich trägt" (Kähler). Seine Absicht war, dem Katholizismus in seiner „Polemik" eine positiv evangelische Glaubensrichtung und Weltanschauung gegenüberzustellen, und er konnte von ihr sagen: „Sie hat vielen Deutschen das protestantische Bewußtsein stärken helfen, hat auch auswärts ihre Dienste getan" (Modus vivendi S. 9). — Als Auseinandersetzung mit dem Katholizismus stand die „Polemik" in naher Beziehung zu dem Forschungsgebiet, das Tsch. fortan beschäftigen sollte, der Reformationsgeschichte.

Die Berufung zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte nach Königsberg 1884 öffnete ihm den Zugang zum dortigen Archiv mit seinen reichen urkundlichen Schätzen für die Geschichte der Reformation Preußens. Mit welchem Fleiß Tsch. dies ausgenutzt hat, davon gibt Zeugnis sein „Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preußen", 3 Bde, Leipzig 1890 (Publik. aus d. Preuß. Staatsarch. Bd 43—45); der erste

Bd bietet die Darstellung, Bd 2 u. 3 das urkundliche Material. Zum erstenmal wird hier auf Grund umfassender Durchforschung der Akten die Geschichte der Reformation dieses Landes geschildert. Kleinere Arbeiten ergaben sich dabei nebenher. So „(Johannes Brießmanns) Flosculi, die erste grundlegende Reformationsschrift im Ordenslande Preußen", Gotha 1887; „Georg von Polenz, Bisch. von Samland, Charakterbild" in den „Kirchengeschichtlichen Studien, Herm. Reuter gewidmet" 1888. „Unbekannte handschriftliche Predigten und Scholien Luthers", Berlin 1888; „Zur Correspondenz M. Luthers" ZKG 1890; „Paul Speratus von Rötlen, ev. Bischof von Pomesanien in Marienwerder", Halle 1891; „Christl. Ermahnung an Herrn Walt. v. Plettenberg von Friedrich, Herrn zu Heideck", Königsberg 1892; und „Herzog Albrecht von Preußen als reformatorische Persönlichkeit", Halle 1894 (beide in den Schriften d. Ver. f. Ref.-Gesch.); in späterer Zeit „Nachträge zur preußischen Reformationsgeschichte", ZKG 1897. Über e. Sammelband Paul Speratus-Scripta ThStK 1911.

Der Erforschung der Reformationsgeschichte Niedersachsens führte ihn die Versetzung nach Göttingen zu. Er hielt hier Vorlesungen über niedersächsische Kirchengeschichte und ward 1896 Mitbegründer der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. Ihr Jahrbuch leitete er ein mit einer Charakterisierung der „Epochen der niedersächsischen Kirchengeschichte": sie ist eine Geschichte erst der Bistümer, dann der Landeskirchen Niedersachsens. In diesem Jahrbuch erschien 1897 seine Abhandlung „Mag. Johann Sutel (1504—1573), Reformator von Göttingen, Schweinfurt und Northeim, erster evangelischer Prediger an der heutigen Universitätskirche und erster Superintendent in Göttingen"; 1904 (8) „Johannes Amandus, der erste Superintendent der freien Reichsstadt Goslar" (gest. 1530); 1904 (9) „Autor Sander, der ‚große Freund des Evangeliums', ein Mitarbeiter an der Reformation zu Braunschweig, Hildesheim und Hannover". Ferner Miscellen in verschiedenen Jahrgängen dieser Zeitschrift. Im Mittelpunkt der Arbeit Tsch.s an der Reformationsgeschichte Niedersachsens aber stand die Persönlichkeit des niedersächsischen Kirchenorganisators und Landessuperintendenten von Braunschweig-Grubenhagen-Göttingen Antonius Corvinus. Nach einigen vorausgeschickten Mitteilungen in der Z. d. Ges. f. niedersächs. KG 1897 und 1898 und in ZKG 1899 („Ein neuer Beitrag z. Lebensgesch. des Reformators M. Ant. Corv.") veröffentlichte Tsch. im Gedächtnisjahr des Corvinus „Antonius Corvinus' Leben und Schriften" und „Briefwechsel des Antonius Corvinus", Hann. 1900. Es folgten noch „Pasquilli de concilio Mantuano iudicium" (NKZ 1901), „Ant. Corvinus' ungedruckter Bericht vom Colloquium zu Regensburg 1541", im Archiv für Reformationsgeschichte 1903, und zuletzt (in den „Quellen u. Darstellungen aus der Gesch. des Reformationszeitalters") seine „Analecta Corviniana, Quellen z. Gesch. des niedersächsischen Reformators Ant. Corv.", Leipzig 1910. In engem Zusammenhang mit diesen Studien standen die der fürstlichen Helferin des Corvinus gewidmeten Schriften „Herzogin Elisabeth von Münden (gest. 1558), geb. Markgräfin von Brandenburg, die erste Schriftstellerin aus dem Hause Brandenburg und aus dem braunschweigischen Hause, ihr Lebensgang und ihre Werke" (Hohenzollernjahrbuch, Berlin u. Leipzig 1899) und „Die Kastenordnung der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg für das Fürstentum Göttingen-Kalenberg, Einleitung und Text" (Z. d. Ges. f. niedersächs. KG 1900). Noch in seinen letzten Lebenstagen hat Tsch. einen Artikel über Elisabeth von Münden für diese Encyklopädie fertiggestellt. — Aus seinen Forschungen zur Göttinger Reformationsgeschichte sind auch erwachsen seine Veröffentlichungen „Ungedruckte Melanchthonhandschriften des Göttinger Stadtarchivs"; „Erläuterungen zu Luthers Briefwechsel mit der Stadt Göttingen, nebst einem ungedruckten Briefe des Lic. Basilius Schumann, Pfarrers zu Rogäsen in Sachsen vom 5. Jan. 1531"; „Die Vorarbeiten zur Göttinger Kirchenordnung und der erste Entwurf eines lutherischen Ordinationsgelübdes aus d. J. 1529"; „Die Rechnungsbücher des erzbischöfl. mainzischen Commissars Johann Bruns aus d. J. 1519—1531", alle ZKG 1898—1901. ((Hier auch 1899, „Jesuitische Miscellen", „Das Oraculum pontificium über Luther u. Loyola"). Handschriftliche Briefe Joachim Mörlins v. Jahre 1543 bis 1550", Z. d. Ges. f. niedersächs. KG 1905; „Mosheims Gutachten über den Doctorat an d. Georgia Aug. 1749" in der Festschrift für Kähler, Leipzig 1905.

Der Geschichte der deutschen Reformation überhaupt gelten — neben den „Unbek. handschr. Pred. u. Schol. Luthers" (s. oben Z. 6), den „Ungedruckten Briefen zur allgemeinen Reformationsgeschichte" (AGG 1894) und kleineren Aufsätzen und Mitteilungen („Zur Correspondenz Luthers" ZKG 1890. „Das echte Lutherbild", Flugschr. d. evang. Bundes 1904) — vornehmlich Tsch.s Bemühungen um Herstellung des ursprünglichen Textes der Augsburgischen Konfession. Da ja die dem Kaiser überreichten Exemplare

verloren sind, suchte er ihn zu entnehmen den Abschriften für die Unterzeichner der Augustana, unter Beschränkung auf die, welche den vollständigen Text enthalten. Über solche Abschriften berichtete er Z. d. Ges. f. niedersächs. KG 1896, NkZ 1902, ThStK 1902. Den Ertrag seiner mühevollen Vergleichung der Handschriften legte er vor in seiner Edition: „Die Augsburgische Konfession, deutsch u. lat., nach den besten Handschriften aus dem Besitze der Unterzeichner. Krit. Ausgabe, mit den wichtigsten Varianten der Handschriften u. dem Textus receptus", Leipzig 1901 (dazu eine bloße Textausgabe, Leipzig 1901). — Einen gewissen Abschluß seiner reformationsgeschichtlichen Forschungen bildet sein Werk „Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen", Göttingen 1910, die Frucht vieljähriger Arbeit. Als die nächste Absicht dieser seiner Dogmengeschichte der Reformationszeit bezeichnete er, Plancks „Geschichte der Entstehung unseres protestant. Lehrbegriffs" durch eine der gegenwärtigen Kenntnis der Reformationsgeschichte entsprechende Darstellung zu ersetzen, getragen, im Gegensatz zu Plancks Indifferentismus, von ernstem Interesse an der dogmatischen Arbeit der Reformatoren. Er will zeigen, wie aus ihr die lutherische und die reformierte Kirchenlehre erwachsen ist. Charakteristisch ist dabei seine Verwertung auch der reformatorischen Kirchenordnungen als Dokumente der zu rechtlicher Geltung gelangten Lehre. (Gegen O. Ritschl, DG d. Protest. I 212 ff. vertritt er S. 374 ff. die Geschichtlichkeit des Wittenberger Doktoreides von 1533; vgl. auch Tsch.s „Neue Beiträge z. Gesch. der Symbolverpflichtung" NkZ 1897 S. 806 ff.).

Als an mich die Aufforderung zur ferneren Bearbeitung des Lehrbuchs der Kirchengeschichte von J. H. Kurtz herantrat, schlug ich Tsch. vor, sich in sie mit mir zu teilen. Er hat die 13. u. 14. Auflage des 2. Bandes jenes Lehrbuchs (1898 u. 1906) bearbeitet, die Abschnitte über die neueste Kirchengeschichte meist neu geschrieben; bis zuletzt ist er an diesem Lehrbuch emsig tätig gewesen.

Aus seinen Vorlesungen über theologische Encyklopädie ist sein „Kurzgefaßter Studiengang für Theologen", Göttingen 1911, hervorgegangen. Regelmäßig galten seine Vorlesungen auch der Geschichte der protestantischen Missionen. Zu Warnecks Missionszeitschrift hat er Beiträge geliefert, die Mission als Sache der Kirche, nicht bloße Vereinssache vertreten (NkZ 1897). — Am Gedächtnistage Melanchthons hielt er im Namen seiner Fakultät die Festrede über Melanchthons Bildungsideale (Mel. hat den Ertrag der humanist. Arbeit dem Protestantismus zugeführt); bei der Zweijahrhundertfeier des hohenzollernschen Königtums hat er 1901 im Namen der Universität über „Staat und Kirche im Königtum Preußen" geredet. — An dieser Realencyklopädie hat er in der 2. und 3. Auflage mitgearbeitet (in der 3. Aufl. 25 selbständige u. 34 überarbeitete Artikel), ebenso an der Allg. deutschen Biographie. Er arbeitete sehr schnell. Nicht minder stand ihm das mündliche Wort stets zu Gebote; sein reicher Humor verlieh seinen Reden noch einen besonderen Reiz und war auch im Kolleg bei den Zuhörern sehr beliebt. Er hing zusammen mit einem unversiegbaren Optimismus, der ihn auch in schwerer Zeit nicht verzagen ließ.

Diese seine freudige Zuversicht zu bewähren hatte er in langer Krankheitszeit reiche Gelegenheit. Nachdem ihn schon einmal eine ernste Blinddarmentzündung genötigt hatte, seine Vorlesung vor der Zeit abzubrechen, erkrankte er im Anfang 1907 an einer schweren Lungenentzündung, deren Folgen ihm jahrelange Zurückgezogenheit auferlegte. Bei seiner geselligen Natur empfand er dies doppelt, er ertrug es aber mit großer Willigkeit. In die Stille geführt, konnte er hier ausreifen. Seine Vorlesungen hat er nur vorübergehend ausgesetzt; auch die, welche er seit anderthalb Jahrzehnten in den Lehrerinnenkursen gehalten, hat er zuletzt wieder aufgenommen. Auch seinen wissenschaftlichen Arbeiten hat er sich nun, soweit seine Gesundheit es erlaubte, nur umso ausschließlicher hingegeben. Als er im Winter 1907 auf 1908 in Davos und Meran von kirchenhistorischer Forschung absehen mußte, hat er in seiner Schrift Modus vivendi (München 1908) noch einmal das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus behandelt; während einst seine „Polemik" ihn den Gegensatz beider Konfessionskirchen hatte beleuchten lassen (vgl. auch „Zur Jesuitenfrage. Die Unvereinbarkeit des Jesuitenordens mit dem Deutschen Reich", Berl. 1891), so will er hier unter Hervorhebung des Gemeinsamen zeigen, auf welche Weise ihnen ein Zusammenleben und -wirken auf deutschem Boden möglich sein kann. — Als eben der letzte Bogen seiner Schrift „Dr. Eberhard Weidensee († 1547), Leben und Schriften" (in den Neuen Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche 12), Berlin 1911 (über Weidensee s. d. A. in d. Nachträgen) in letzter Korrektur zu lesen war, entschlief er sanft ohne Todeskampf am 7. Juli 1911. Seinem Wunsch entsprechend wurde er in schlichter, vorherrschend liturgischer Feier, mit nur kurzer Ansprache seines Seelsorgers D. Steinmetz, bestattet.

Bonwetsch.

Tübinger Schule, ältere. — S. 150 Z. 55 l. 1750 u. 1753 st. 1730 u. 1733.

Türkei. — Literatur (außer der im Text genannten): Albrecht, Dr. jur., Grundriß des osmanischen Staatsrechts. Berlin 1905, Fr. Vahlen. — Graf v. Mülinen, Dr., Die lateinische Kirche im Türkischen Reiche. 2. Aufl. Berlin 1903, Hoffmann. — Silbernagl, Prof. Dr., Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients. Eine kanonistisch-statistische Abhandlung. 2. Aufl. Regensburg 1904, Manz. — R. Huber, Major, Empire ottoman: Carte statistique des cultes chrétiens (2 Teile). Kairo o. J. — Trietsch, Levantehandbuch. Berlin 1910, Gea-Verlag (unterrichtet gut über die wirtschaftlichen Verhältnisse). — Palästina, Monatsschrift für die kulturelle Erschließung des Landes, herausg. von der Zionistischen Kommission, Jahrgang 1903—1912 (der Verlag hat öfter gewechselt). — Eberhard, Die neuen Lehrpläne in den türkischen Regierungsschulen in Mt. u. Nachr. d. d. Pal.-Ver. 1907 H. 2. — Christ, Die türkische Revolution und die evangelische Mission in Evang. Miss. Mag. 1912 H. 1—4. — Richter, D. Jul., Mission und Evangelisation im Orient. Gütersloh 1908, Bertelsmann.

I. Verfassung und Staatsrecht. — II. Staat und Kirche im türkischen Reiche. — III. Der Islam. — IV. Die nichtmuhammedanischen Religionsgemeinschaften. — V. Die Rechtslage der nichtmuhammedanischen Bevölkerung. — VI. Das Unterrichtswesen. — VII. Neuere Entwickelungen auf wirtschaftlichem Gebiet. — VIII. Die Arbeit der westlichen Kirchen auf türkischem Boden.

I. Das türkische Reich, ein Großsultanat, ist durch das Irade vom 24. Juli 1908 in die Reihe der konstitutionellen Staaten eingetreten. Die neue Verfassung ist im wesentlichen, abgesehen von der Ergänzung durch einige Wahlgesetze (und Bestimmungen über Freizügigkeit, Preßfreiheit, Briefgeheimnis, Lehrfreiheit) eine Erneuerung derjenigen Konstitution, die im Jahre 1876 durch eine Kommission Beamter und Ulemas abgefaßt und am 23. Dezember 1876 von dem Sultan Abdul Hamid II. auf Veranlassung seines jungtürkischen Großvezirs Midhat Pascha dem Volke oktroyiert wurde. Diese Verfassungsurkunde verdankt ihre Entstehung der energischen Forderung der europäischen Großmächte, die Lage der christlichen Untertanen derart zu verbessern, daß Verwickelungen und Ruhestörungen verhütet würden, sowie dem Drängen der jungen „jungtürkischen" Partei, die in einem Aufruf an die Mächte die Forderung einer Konstitution klar herausstellte. „Wenn die Türkei", so hieß es in diesem Aufruf, „an Stelle eines Despoten einen weisen Monarchen besäße, der sich auf eine aus Repräsentanten aller Rassen und Religionen zusammengesetzte Beratungskammer stützte, wäre sie gerettet." Die auf dem Balkan sich überstürzenden Ereignisse veranlaßten die Mächte unter Vorantritt Rußlands sehr bald, ein Reformprogramm abzufassen, das dem Sultan aufgezwungen werden sollte. Abdul Hamid vermied diese Einmischung der fremden Mächte in die inneren Reichsangelegenheiten durch den Erlaß der Konstitution, und er übergab dadurch gleichzeitig den unruhigen Elementen innerhalb seines Reiches ein ernstes Pfand seines rechtschaffenen Willens.

Das am 25. März 1877 eröffnete Parlament hat aber nur die kurze Lebensdauer einer zweimaligen Sitzungsperiode zu verzeichnen. Wahrscheinlich hatte sich der Sultan zuvor von den durch gewählte Vertreter in seine Allgewalt erfolgenden Eingriffen keine Rechenschaft abgelegt; auch erwies sich das Land, dessen bisherige gesellschaftliche Verhältnisse vielmehr die Verneinung eines Staatswesens darstellten, für eine Konstitution noch nicht reif. Das persönliche Regiment wurde in seiner ganzen absolutistischen Strenge wieder hergestellt, und erst nach mehr als dreißig Jahren erlangte die inzwischen Jahr für Jahr im türkischen Staatskalender als Staatsgrundgesetz abgedruckte Verfassung aufs neue praktische Bedeutung. Wieder war es, wie 1876, eine Doppelgefahr, die die Hohe Pforte zur Gewährung liberaler Reformen veranlaßte: von den Großmächten drohte die Einmischung in die Angelegenheiten des Reichs, und im Innern, namentlich in Mazedonien, war durch die Partei der Jungtürken eine starke Bewegung organisiert. Diese doppelte Gefahr verlangte ein heroisches Heilmittel: Abdul Hamid setzte aufs neue die alte Konstitution in Kraft, ohne freilich dadurch für sich den Thron zu retten. Als Großsultan regiert seit dem 27. April 1909 der älteste Bruder des Entsetzten, Muhammed V. (geb. 1845); Thronfolger ist das jeweilig älteste männliche Glied des Hauses Osman, gegenwärtig der Prinz Jussuf Izzedin (geb. 9. Oktober 1857), ein Sohn des Sultans Abdul Aziz.

Die türkische Verfassungsurkunde ist, gleich der preußischen, nach dem Muster der belgischen Konstitution verfaßt worden. Sie zerfällt in zwölf Abschnitte:

1. Vom Osmanischen Reich (Osman. Verf.-Urk. Art. 1—7).
2. Vom öffentlichen Recht der Osmanen (Art. 8—26).
3. Von den Ministern (Art. 27—38).

4. Von den Beamten (Art. 39—41).
5. Von dem Parlament (Art. 42—59).
6. Von dem Senat (Art. 60—64).
7. Von dem Hause der Abgeordneten (Art. 65—80).
8. Vom Justizwesen (Art. 81—91).
9. Von dem hohen Gerichtshofe (Art. 92—95).
10. Von den Finanzen (Art. 96—107).
11. Von der Provinzialverwaltung (Art. 108—112).
12. Besondere Bestimmungen (Art. 113—119).

Unter Absehung von Einzelheiten soll hier nur betont werden, daß die türkische Verfassung keiner modernen Verfassung monarchischer Staaten an freiheitlichem Geiste nachsteht. Das Staatsgebiet erstreckt sich über drei Erdteile; das osmanische Staatsrecht unterscheidet deshalb die europäische, die asiatische und die afrikanische Türkei; der Gesamtbesitz beträgt 4 100 000 qkm mit fast 40 Millionen Einwohnern. Je nach dem Umfang der Staatsgewalt in den einzelnen Gebietsteilen unterscheidet man „kaiserliche Provinzen" oder die „eigentliche Türkei", in der der Sultan unumschränkter souveräner Herrscher ist, und „halbsouveräne (bzw. autonome) Provinzen", die zu dem Sultan in einem — in jedem einzelnen Fall anders gestalteten — losen Abhängigkeitsverhältnis stehen; ihre rechtliche Stellung ist durch den Berliner Kongreß oder durch Sonderverträge mit den interessierten Staaten geregelt.

Als Organe der Staatsgewalt kommen im Osmanischen Reich der Sultan und das Parlament in Frage. Die Souveränität des Sultans wird durch europäische Staaten beschränkt, und zwar räumlich in den halbsouveränen Ländern und sachlich hinsichtlich der Rechtsverhältnisse der Ausländer (vgl. u. V). Ferner ist den Mächten Spanien, Österreich und Frankreich durch Staatsverträge das sog. Protektoratrecht über die in der Türkei wohnenden Christen eingeräumt worden. Endlich haben einige der Großmächte in den großen Städten des türkischen Reiches eigene Post- und Telegraphenanstalten (vgl. u. VII). Das Parlament besteht, wie in der Mehrzahl der übrigen größeren konstitutionellen Staaten, aus zwei Häusern, dem Senat und dem Abgeordnetenhause. Beide Häuser stehen gleichberechtigt nebeneinander und beraten gesondert. Ein Gesetz kommt zustande, wenn Mehrheitsbeschlüsse der beiden Kammern vorliegen und der Sultan seine Zustimmung erteilt; für Verfassungsänderungen ist Zweidrittelmehrheit erforderlich. Die Mitglieder des Senats müssen mindestens 40 Jahre alt sein und werden aus der Zahl der würdigen oder um das Vaterland besonders verdienten Männer vom Sultan auf Lebenszeit ernannt. Ihre Zahl darf ein Drittel der Zahl der Abgeordneten nicht überschreiten, sie erhalten eine monatliche Besoldung von je 10 000 Piastern. Die Abgeordneten gehen aus geheimer Wahl hervor; auf je 50 000 männliche Osmanen kommt ein Abgeordneter. Sie dürfen nicht Beamte sein und müssen ein Alter von mindestens 30 Jahren haben; für jede Sitzungsperiode erhalten sie eine Entschädigung von 20 000 Piastern. Die Legislaturperiode währt drei Jahre. Die Sitzungen sind öffentlich, die Strafverfolgung von Abgeordneten während der Sitzungsperiode ist nur mit Genehmigung des Hauses zulässig. — Die Funktionen des Staates sind 1. die Gesetzgebung (s. o.), 2. die Justiz (vgl. u. V), 3. die Verwaltung. An der Spitze der Verwaltung steht der Sultan, der seinen Willen durch die Beamten ausführen läßt. Direkt unter ihm stehen als die höchsten Beamten und seine ständigen Berater der Großvezir und der Scheich ul-Islâm. Jener ist der höchste weltliche Beamte des Reichs; von ihm ressortieren die Minister, unter denen wieder die Vâlî (Oberpräsidenten der Provinzen) usw. stehen. Der Scheich ul-Islâm (Alte des Islams) ist der höchste geistliche Justizbeamte und gleichzeitig auch Minister des muhammedanischen Kultus („Der Papst des osmanischen Reiches", v. Hammer, Staatsverfassung usw.) und des geistlichen Unterrichts, sowie Obervormund und Verwalter des Vermögens aller Waisen. Ihm untersteht die Gesamtheit der Religions-, Unterrichts- und geistlichen Gerichtsbeamten.

II. Nach Art. 3 und 4 der Osman. Verf.-Urk. ist „mit der Person des Souveräns das oberste Kalifat des Islam vereinigt", und „der Sultan ist, in seiner Eigenschaft als oberster Kalif, der Beschützer der muselmännischen Religion". Der Islam ist eben nicht nur eine Religion, sondern zugleich ein politisches und bürgerliches Gesetz, so daß für den Muhammedaner Staat und (muhammedanische) Kirche begrifflich zusammenfallen. Der Moslem kennt wie die islamische Staatsreligion so das islamische Staatsrecht. Dasselbe teilt die bewohnte Erde in ein Haus des Islam und ein Haus des Krieges, und diesem gegenüber ist nach dem Wort des Propheten zu verfahren: „Bekämpfet, die nicht glauben an Gott

und den jüngsten Tag, und die nicht heiligen, was Gott geheiligt hat und sein Gesandter, und dienen nicht dem Gottesdienst der Wahrheit; die unter denen, die das Buch empfingen, bis sie aus ihrer Hand Kopfsteuer zahlen und unterwürfig sind" (Koran Sure IX V. 29). Die Ungläubigen zerfallen demnach in „Götzendiener", denen man nach der Unterwerfung die Wahl zwischen dem Tode und der Bekehrung zum Islam läßt, und in „Zimmis" oder „Kitābīs", d. h. Anhänger derjenigen Religionen, die eine geschriebene Offenbarung (Kitāb) besitzen, die durch Zahlung einer Steuer dem Tode entgehen können und ihrer Lehre treu bleiben dürfen.

Der unterworfene Kitābī wurde, ob Christ oder Jude, zum Untertan zweiter Ordnung; d. h. er genoß den Schutz des Staates (Zimmi), aber der Staat kümmerte sich um ihn nur, sofern er als Steuerzahler in Betracht kam. Im übrigen wurde die Regelung der Angelegenheiten dieser Rʿajās (= Herde), wie die offizielle Gesetzessprache sie nennt, den geistlichen Vorstehern der Rʿājas überlassen. Auf diese Weise entstanden innerhalb des Staates mit den nichtislamischen Religionsgemeinschaften zugleich neue staatliche Gebilde, der sog. Milel, denen fast vollständig eigene Gerichtsbarkeit und Verwaltung eignen; in letzterer Beziehung vergleicht Albrecht (s. Lit.) ihre Stellung zum Osmanischen Reich den Kommunalverbänden der preußischen Monarchie. Die Zuständigkeit dieser Vorgesetzten gründet nach dem osmanischen Staatsrecht in der dem Staat eigenen theoretischen Verfassung, nach der Staat und Kirche in ein und demselben Rechtsbegriff zusammenfließen; auch ist es der religiösen Auffassung des Muhammedaners widersprechend, daß der Rʿājā die Benutzung der staatlichen Einrichtungen mit ihm teilt. So hat sich für die christlichen und jüdischen Untertanen des Großsultans ein nach seinem rechtlichen Charakter einzig bestehendes Kirchenrecht herausgebildet. Der Kitābī findet in dem Geistlichen seines Sprengels gleichzeitig seinen kirchlichen und weltlichen Oberen; die Kirchensprengel vereinigen sich zur Diözese, an deren Spitze der Bischof steht; die Gesamtheit der Diözesen bildet das „Millet", dem der von der Religionsgemeinschaft zu wählende und vom Sultan zu ernennende Patriarch vorsteht, der der Pforte für alles, was in seinem Millet vorgeht, verantwortlich ist. Durch ihn hält also der Staat die Masse der nichtislamischen Bevölkerung in Ordnung.

Diese Masse hat nämlich Jahrhunderte hindurch zu der Regierung in einem Verhältnis gestanden, das eher dem des Sklaven zum Herrn als dem des Untertanen zum Herrscher glich, obwohl gemäß Koran Sure IX V. 29 (s. o. Z. 2 f.) gefangene Christen und Juden, falls sie sich zur Zahlung der Kopfsteuer bereit erklärten, nicht zu Sklaven gemacht werden sollten. Bis zum Jahre 1856 war gut 1200 Jahre hindurch das mit den Rechtsanschauungen der Muhammedaner eng verwachsene Gesetz des Kalifen Omar, wenn auch im Lauf des 19. Jahrhunderts in abgeminderter Form, maßgebend gewesen. Nach ihm durfte der Nichtmuhammedaner (Christ oder Jude) kein gesatteltes Pferd besteigen, keine Waffen tragen, keine neuen Kirchen und Klöster bauen, sein Gotteshaus nicht ausbessern, bei der Ausübung des Gottesdienstes kein Gepränge veranstalten. Er hatte sich in seiner Kleidung und seinem Gruß von dem „Gläubigen" zu unterscheiden, er mußte bei einem zufälligen Zusammentreffen sich erheben und und diesem den Platz überlassen, er durfte keine Sklaven halten und die Sprache des Islams nicht erlernen u. a. m.

Erst die Reformen des Jahres 1856, die nach Beendigung des Krimkrieges die Westmächte, namentlich England und Frankreich, bei der Pforte durchsetzten, brachten eine durchgreifende Änderung: die tiefe Kluft zwischen der durch Religion und Nationalcharakter so scharf geschiedenen Bevölkerung wurde zu überbrücken versucht, indem man durch das Xatt-i-humajun vom 18. Februar 1856 die christliche und jüdische Bevölkerung des Landes gesellschaftlich und rechtlich der muhammedanischen gleichstellte. Freilich suchte der Fanatismus der Bevölkerung, zunächst (1860) durch den Drusen-Aufstand in Syrien, später (1894—96) durch die armenischen Blutbäder, die Nachgiebigkeit der Regierung, die in ihren Augen eine Verletzung des Islams bedeutete, in blutigen Christenverfolgungen wieder auszugleichen. Nach jenem auch dem Pariser Frieden beigefügten Erlaß von 1856 galt der Kitābī als ein dem geborenen Osmanen politisch und religiös gleichgestellter Staatsbürger, dem man als Entgelt für die Kopfsteuer Militärfreiheit gewährte. Die nichtmuhammedanische Geistlichkeit erhielt, mit alleiniger Ausnahme der Protestanten, in den bei den Provinzialbehörden neu begründeten Verwaltungskörpern Sitz und Stimme; andererseits wurde die Rechtsbefugnis der nichtmuhammedanischen geistlichen Gerichte, die am Sitz eines jeden höheren Geistlichen (Bischofs, Erzbischofs, Rabbiners) unter dem Vorsitz desselben und unter der Oberaufsicht der betreffenden Patriarchen bestanden, auf personenstandsrechtliche Fragen, wie Erbschafts- und Eherecht eingeschränkt, so daß von nun an alle Rechtsstreitigkeiten zwischen

Muhammedanern und Nichtmuhammedanern von den türkischen Gerichten, jedoch unter Mitwirkung des zuständigen Konsuls bzw. Dragomans des betreffenden Staates, entschieden wurden (vgl. u. V). Nach der neuen Verfassung heißen alle Untertanen des Reichs Osmanen und genießen persönliche Freiheit (Art. 8 u. 9 der Osman. Verf.-Urk.). Der Islam ist die Staatsreligion, aber der Staat beschützt die freie Ausübung der von ihm anerkannten Kulte (Art. 11). Gewährleistet sind: Preßfreiheit (Art. 12), Petitionsfreiheit (Art. 14), Freiheit des Unterrichts (Art. 15) und Gleichheit aller Osmanen vor dem Gesetz (Art. 17). Alle Osmanen können je nach ihren Fähigkeiten, soweit der Bewerber der türkischen Sprache mächtig ist, öffentliche Ämter bekleiden (Art. 18 u. 19). Dahingegen sind die Staatsbürger der Gehorsamspflicht gegenüber dem Sultan und der Regierung unterworfen, und die allgemeine Wehrpflicht wird auch auf die nichtmuhammedanische Bevölkerung ausgedehnt. Für die Angelegenheiten des geistlichen Rechts bleiben die geistlichen Gerichtshöfe zuständig, deren Verfassung noch ganz auf der Lehre Muhammeds beruht. Eine gewisse politische Einflußsphäre hatten inzwischen die Milel (Religionsgemeinschaften) durch den starken Rückhalt gewonnen, den sie an den Großmächten fanden. Dieselben waren aufs eifrigste bemüht, ihren Einfluß bei der Pforte zugunsten der einzelnen Religionsgemeinschaften geltend zu machen.

III. Die Gesamt-Türkei bildet mit ihrem in drei Erdteilen gelegenen Besitz unfraglich die Vormacht der islamischen Welt, obwohl zahlenmäßig z. B. Großbritannien mit seinen Kolonien zweieinhalbmal soviel Moslems als die Türkei einschließlich ihrer Vasallenstaaten aufweist und die niederländischen Kolonien allein mehr islamische Untertanen haben als der Sultan (vgl. Trietsch, Deutschland und der Islam, 1912). Aber keines der islamischen Kernländer, die zusammengenommen den breiten, von Marokko bis nach Persien und Indien reichenden Ländergürtel islamischer Macht und Kultur bilden, kann sich nach seiner Einflußsphäre mit der Türkei messen. So gewiß heute innerhalb der islamischen Welt der panislamische Gedanke lebendig ist — das ist noch jüngst in dem türkisch-italienischen Kriege deutlich zutage getreten —, so gewiß kommt die Führung in dieser Bewegung in politischer und in kultureller Beziehung unbestritten dem türkischen Reich zu. Der Sultan gilt als Kalif, d. h. als Nachfolger des Propheten auf Erden; die heiligen Stätten des Islams, Mekka, Medina und Jerusalem, befinden sich in dem türkischen Herrschaftsgebiet, und die jährlichen Pilgerfahrten („Hadsch"), die seit der Erbauung der Hedschazbahn von Jahr zu Jahr einen größeren Umfang annehmen, festigen fortgesetzt das Band, das die Bekenner des Islams umschlingt. Dazu prädestinieren sowohl die alte Kultur der Araber und ihre „heilige" Sprache als auch die militärische Stoßkraft der Türkei, die sich beide in dem Ottomanischen Reiche verschlingen, die natürliche Vormachtstellung der Türkei in der islamischen Welt. Und wenn es in den politischen Entwickelungen des verflossenen Jahrhunderts auch wiederholt so schien, als würde dem „kranken Mann" ein Glied nach dem andern dahinschwinden, und es würde bald der ganze Staatskörper in der Auflösung begriffen sein, so ist diese rückläufige Bewegung doch bereits unter Abdul Hamid II. ziemlich zum Stillstand gekommen — man denke nur an die Hebung der wirtschaftlichen Lage und des Heerwesens — und jedenfalls müssen — so scheint es — die außerordentlichen Ereignisse des Jahres 1908/09 als ein Beweis der Genesung und eine Äußerung der Lebenskraft begriffen werden. Ob aber diese inneren Wandlungen nicht ihre Wirkung bis hin zu den äußersten Pionieren islamischer Propaganda entfalten werden, das entzieht sich zurzeit noch der Beurteilung; mancherlei Symptome deuten darauf hin, daß sich innerhalb der islamischen Welt ein neuer, engerer Zusammenschluß aller Muhammedaner unter türkischer Führung anbahnt.

IV. Als selbständige „Milel" bestehen im Osmanischen Reich:

a) Das griechische Millet.
b) Das Millet der gregorianischen Armenier.
c) Das Millet der jüdischen R'ājā.
d) Das Millet der protestantischen R'ājā.
e) Die mit Rom unierten orientalischen Kirchen.
f) Die lateinische Kirche des Orients, d. h. die Gemeinschaft aller ausländischen Katholiken, die türkische Untertanen geworden sind.

Zu den folgenden Zahlenangaben ist zu bemerken: eine zuverlässige Statistik kann für keine der aufgeführten Gruppen gegeben werden. Zwar war nach der politischen Umwälzung von 1908 von der geplanten Veranstaltung einer Volkszählung die Rede, die ja nicht bloß für die Ermittelung der Wahlfähigen usw. von Bedeutung sein müßte, aber Ergebnisse der Zählung liegen noch nicht vor, und ob dieselbe überhaupt zur Ausführung gekommen ist,

entzieht sich unserer Kenntnis. Wir sind daher auf frühere statistische Angaben angewiesen, deren mehr oder minder starke Schwankungen in der Regel den Grad der Zuverlässigkeit angeben dürften. Man muß sich begnügen, sie untereinander zu stellen und das Mittel zu ziehen.

a) Das griechische Millet (Rūm milletī = Religionsgemeinschaft der (Ost)-Römer, Romäer) ist unter allen nichtmuhammedanischen Religionsgemeinschaften im türkischen Reich nach Seelenzahl, Macht und politischer Bedeutung das hervorragendste. Sein Ursprung fällt mit der Eroberung Konstantinopels von 1453 zusammen. Muhammed II., der Eroberer, sagte gleich nach Einnahme der byzantinischen Hauptstadt allen orthodoxen Griechen, die aus der Stadt geflohen waren, unter Forderung unverzüglicher Rückkehr Wahrung ihres Eigentums und freie Religionsübung zu. Muhammed mußte sich das Vertrauen der Zurückgekehrten zu erwerben, indem er den neuen Untertanen ein weitgehendes Recht der Selbstverwaltung verlieh und zur Wahrung ihrer Rechte einen Patriarchen im Vezirsrang als „Verwalter der Regierung aller orthodoxen Untertanen des türkischen Reiches" einsetzte. Mit dem Anfang des 18. Jahrhunderts ist Rußland für die Interessen der griechisch-katholischen Untertanen eingetreten und hat seinen Einfluß bei der Pforte für die Erhaltung der Rechte und Vorrechte der griechischen Kirche geltend gemacht.

Das Rūm milletī zerfällt heute in die Patriarchate von Konstantinopel, Antiochien (mit Sitz des Patriarchen in Damaskus), Jerusalem und Alexandrien und in das selbständige Erzbistum Cypern. An der Spitze des gesamten Millet steht der Patriarch von Konstantinopel, dem die Vertretung der orthodoxen Kirche bei der osmanischen Regierung obliegt. Neben ihm als dem „ökumenischen" Patriarchen haben die drei alten Patriarchate heute keine große Bedeutung mehr; ihm unterstehen 74 Metropoliten. Unter seinem Vorsitz tritt die aus den zwölf Erzbischöfen bestehende Heilige Synode zusammen, der die Leitung der dem Millet gewährten Selbstverwaltung, die Disziplinar- und Jurisdiktionsgewalt sowie die Sorge für die Ausbildung des Klerus und die Erhaltung des orthodoxen Glaubens obliegt. Neben der Synode besteht als Beratungskörper ein Konseil, der für die Finanzverwaltung und die Beaufsichtigung der Wohlfahrtseinrichtungen zuständig ist; er besteht aus vier Mitgliedern der Synode und acht von der orthodoxen Gemeinde Konstantinopels gewählten Laien. Das weltliche Organ des Patriarchats ist der von Patriarch und Synode auf Lebenszeit erwählte, von der Pforte zu bestätigende Großlogothet, der direkt mit der Pforte verhandelt und bei den Synoden als Kanzler fungiert. Der Patriarch selbst nimmt aktiv keinen Anteil an der Regierungsgewalt, doch haben die ihm untergebenen Bischöfe und Geistlichen seit etwa fünfzig Jahren Sitz und Stimme in den für die innere Landesverwaltung begründeten Provinzialberatungskörpern; in diesen Konseils gebührt den Vertretern der orthodoxen Kirche, gemäß dem alten Vorrang des ökumenischen Patriarchen vor denen der übrigen Millets, der Vortritt vor den ranggleichen Würdenträgern der übrigen Kirchen. Im Fall einer Sedisvakanz bringt die Synode in Gegenwart eines kaiserlichen Kommissars drei Kandidaten für den erledigten Stuhl durch Abstimmung zum Vorschlag. Diese drei Kandidaten werden bestimmten Mitgliedern des Laienelements, der sog. Nation, und den Delegierten des Diözesansprengels bekanntgegeben, und von dieser wird durch Akklamation derjenige Kandidat bezeichnet, der den Patriarchenstuhl bekleiden soll. Die Bestätigung der Wahl erfolgt durch kaiserliches Diplom (berat), wodurch der Gewählte auf Lebenszeit als Patriarch eingesetzt wird. Die Zahl der mit dem Patriarchat Konstantinopel verbundenen Gemeinden wird auf etwa 2½ Millionen Seelen geschätzt. Dem Patriarchen von Antiochien unterstehen etwa 250 000 Syrer (Silbernagl a. a. O. S. 25: 28 836 Familien), meist arabischer Sprache. Zum Patriarchat Jerusalem gehören höchstens 50—51 000 Seelen (Silbernagl: gut 15 000 Seelen), gleichfalls überwiegend arabischer Sprache, in 86 Ortschaften des Heiligen Landes; die größten Gemeinden bestehen in Jerusalem, Jaffa und Nazareth, Bethlehem, Betdschala und Betsahur, Lydda, Gaza und Ramle. Der Stuhl von Alexandrien gebietet nur noch über etwa 10 000 Eingeborene, zu denen sich allerdings gegen 40 000 eingewanderte Orthodoxe gesellen (Silbernagl: ca. 37 000 Seelen).

Anhangsweise seien hier die Reste der alten orientalischen Kirchen aufgeführt, denen nur eine geringe Bedeutung zukommt. Die nestorianische Kirche, die sich schon im fünften Jahrhundert von der großen byzantinischen Reichskirche trennte, hat sich nur in einem Rest von etwa 100 000 (die Angaben schwanken zwischen 70 000 [Smith u. Dwight] und 150 000 [Oussani]) erhalten, von dem vielleicht dreiviertel auf dem türkischen Gebiete von Mosul im Südwesten und dem Vansee im Nordwesten längs der Linie Mosul-Urmia wohnen. Der Patriarch führt erblich den Namen Simeon und residiert als kirchliches und politisches Oberhaupt in Kotschannes in den Bergen nördlich von Mosul (im Bezirke Dschulamark). Bis ca. 1865 war er von der Pforte nicht anerkannt. Nach Silbernagl

(a. a. O. S. 249) ist das auch heute noch nicht der Fall. Das Syrische hat sich nicht nur als Kirchen- sondern auch als Volkssprache erhalten.

Die Jakobiten, der kümmerliche Rest der monophysitisch-syrischen Volkskirche, zählen heute wahrscheinlich nicht mehr als ca. 80 000 Seelen. Ihr kirchliches Oberhaupt, der „Patriarch von Antiochien", hat seinen Sitz in dem Kloster es Sarafan (Zaferan) bei Mardin und wird bei der Pforte durch einen Vekîl in Konstantinopel vertreten, der ihm auch die Zustellungsurkunde erwirkt; nach Silbernagl (a. a. O. S. 308) sind die Jakobiten 1882 durch englischen Einfluß als selbständiges Millet von der Pforte anerkannt worden, und der Patriarch residiert jetzt in Mardin oder Diarbekr. Größere Gemeinden finden sich in Mardin, Diarbekr, Mosul und Sadad.

Die monophysitischen Kopten Ägyptens, die der Muhammedanisierung zäh widerstanden haben, belaufen sich auf ca. 600 000 (Silbernagl: 500 000) Seelen. Ihr Patriarch wird immer noch als Patriarch von Alexandrien bezeichnet, obwohl er schon im 11. Jahrhundert seinen Sitz nach Kairo verlegt hat; seine Wahl bedarf der Bestätigung der ägyptischen Regierung.

Die Tochterkirche der koptischen ist die abessinische, der Zahl nach mit $3^1/_2$ (Silbernagl: 3) Millionen die größte der auf unsere Tage erhaltenen orientalischen Kirchen; der abessinische Bischof (Abuna) wird von dem Patriarchen von Alexandrien ernannt und residiert zu Adewa. Die seit dem 11. Jahrhundert in Jerusalem vorhandene Gemeinde, die früher nur an den Rechten der Kopten teilnahm, hat, durch die Munifizenz des Negus Negest erstarkt, vor ca. 30 Jahren eine eigene Verwaltung erhalten.

b) Das Millet der gregorianischen Armenier (Ermeni milleti). Die Armenier, die älteste christliche Volkskirche, lebten nach der endgültigen Lossagung von Rom (596) zunächst in kleine Fürstentümer gespalten, dann dem Reich des großen Kalifats einverleibt; darauf bildeten sie ein eigenes Königreich und nach der Zerstörung dieses Reichs durch die Mongolen einen kleinen Staatskörper, bis sie schließlich von dem aufblühenden Osmanischen Reich seinem Organismus einverleibt wurden. Als Kitâbî durften die Armenier ihren Glauben behalten. Muhammed II. ernannte nach der Eroberung von Konstantinopel 1461 den Erzbischof von Brussa, Joachim, zum Patriarchen über alle im Osmanenreich wohnenden Armenier („Haupt aller Christen des Orients", d. h. aller nicht griechisch-orthodoxen Christen). Neben diesem von der Regierung eingesetzten, späterhin nach Konstantinopel verlegten Patriarchate blieb das bereits von Gregor dem Erleuchter, dem ersten „Katholikos" um 300 n. Chr. errichtete Patriarchat zu Etschmiadzin am Fuße des Ararat bestehen; ferner gab es noch Patriarchate zu Aghtamar, einer Insel im See von Van (1113 gegründet) und zu Sis in Cilicin (1394 gegründet). Um 1650 erhielt endlich noch der im St. Jakobuskloster zu Jerusalem residierende Bischof den Patriarchentitel, so daß das Millet heute über fünf Patriarchen verfügt. Der Schwerpunkt ruht jedoch bei dem Patriarchen von Konstantinopel, der als Vertreter der Kirchengemeinschaft bei der Regierung das politische Oberhaupt des Millet bildet und nach dem Katholikos den ersten Rang einnimmt. Ihm untersteht fast die ganze armenische Bevölkerung von Kleinasien und der europäischen Türkei mit 44 Bischöfen und Erzbischöfen. Die Gesamtzahl der Armenier innerhalb der Türkei schätzt man auf 1 144 000 (Silbernagl: a. a. O.: $1^1/_2$ Millionen), in Konstantinopel wohnen allein 97 000 (Silbernagl a. a. O.: 40 000), nach anderen Angaben sogar 200 000 (Christl. Orient 1897) oder 215 000 (Kathol. Miss. 1896). Für die Wahl, die Ernennung und die Stellung des Patriarchen sind die für das griechisch-orthodoxe Millet geltenden Regeln bestimmend. Dem Patriarchen zur Seite steht ein Beratungskörper von 140 Gliedern, der sog. große Konseil der Nation, der alle zwei Jahre zusammentritt und namentlich die Finanzverwaltung beaufsichtigt. Zur ständigen Beratung des Patriarchen dienen ein geistlicher und ein Laienkonseil; jener besteht aus 14 Mitgliedern und wacht über die Dogmen und Riten der Kirche; dieser zählt 20 Mitglieder. Das Interesse, das die russische Regierung wie den Griechen so auch den gregorianischen Armeniern innerhalb des türkischen Reichs entgegenbringt, erklärt sich aus dem politischen Streben nach der Herrscherstellung in Vorderasien, sowie daraus, daß von den 106 Eparchien der gregorianischen Kirchengemeinschaft mehr als ein Drittteil sich in Rußland befindet; es steht in einem seltsamen Gegensatz zu der Bedrückung der armenischen Kirche innerhalb des Zarenreiches, die schon aus der Mitte der Armenier heraus zu der Forderung der Übersiedelung des Katholikos von Etschmiadzin auf türkisches Gebiet geführt hat.

c) Das Millet der jüdischen R'âjâ (Yahudi milleti) besteht in dem Grundstock aus spanischen Juden (Sephardim), die infolge der 1415 und 1422 stattgehabten Judenhetzen Spanien und Portugal verlassen haben und als Kitâbî dem osmanischen Staatenverbande

einverleibt wurden. Allerdings bildeten die Juden schon zu Muhammeds Zeit in Arabien und Spanien eine separate Gemeinde und wurden als Zimmis beschützt; neuerdings sind auch aus Polen, Rußland und Westeuropa viele Aschkenazim dort eingewandert. An der Spitze steht ein Groß- oder Oberrabbiner (Chächäm-Baschi), der seine Glaubensgenossen bei der Pforte vertritt. Ihm zur Seite steht ein geistlicher und ein Laien-Beratungskörper. Jener besteht aus 7 Rabbinern und überwacht den Kultus, dieser wird aus 9 Laien gebildet und regelt die weltlichen Angelegenheiten des Millet, namentlich die Finanzverwaltung. Daneben besteht noch ein aus 60 Laien und 20 Rabbinern zusammengesetzter großer Volkskonseil, dem die Wahl des Oberrabbiners und der beiden Beratungskörper obliegt; beide Wahlen erfordern die Bestätigung der Pforte. Zwei weitere Oberrabbiner, die jedoch dem Chächäm-Baschi untergeordnet sind und als dessen Vertreter angesehen werden können, haben ihren Sitz in Saloniki und Adrianopel; auch Jerusalem hat seinen offiziellen Chächäm-Baschi. Die jüdische Sekte der Karaiten erlangte für ihr Oberhaupt durch ein Irade vom 25. August 1900 die ausdrückliche Anerkennung Abdul Hamids.

Über die jüdische Bevölkerung innerhalb des türkischen Reiches liegt eine Reihe von Statistiken vor, deren Nebeneinanderstellung lehrreich ist, weil sie an einem Musterbeispiel die auf statistischem Gebiet noch herrschende Unsicherheit herausstellt. Die „Jüdische Statistik" (cf. „Palästina" Jahrgang II 1903 S. 14) trägt von verschiedenen Seiten über die Bevölkerungszahl folgende Angaben zusammen, denen ich in der fünften Spalte die Zahlen D. Jul. Richters (s. Lit.) hinzufüge:

	nach Meyers Lexikon	nach Barnett	nach Harris	nach Zeller	nach Richter (1908)
1. Europäische Türkei					
a) ohne Ostrumelien		350 000	82 277	650 000	110 000
b) mit " . . .	279 472				
2. Asiatische u. afrikan. Türkei .	262 500		162 729		247—265 000
3. Insgesamt	541 972	350 000	245 006	650 000	357—375 000

Die Monatsschrift „Palästina" fügt a. a. O. berichtigend folgende Notizen von B. S. Souhami hinzu:

1. Europäische Türkei.

Konstantinopel	65 000	
Saloniki	65 000	(80 000)
Adrianopel	15 000	(17 000)
Sonstige	5 000	
	ca. 150 000	(190 000)

2. Asiatische und afrikanische Türkei.

Brussa . . . . / Schwarze-Meer-Region	10 000		
Smyrna (Stadt)	35 000		
Smyrna (Distrikt)	15 000		
Rhodos, Adalia usw.	2 000		
Kleinasien . . . . ca.			62 000
Damaskus	12 000		
Aleppo	12 000		
Beirut	5 000	(3 500)	
Mossul	500		
Bagdad	15 000	(40 000)	
Sonstige	15 000		
Syrien- und Mesopotamien			60 000

Jerusalem	35 000	(53 000)	(65 000)
Jaffa	7 500	(8 500)	(10 000)
Safed	13 000	(8 000)	(18 000)
Tiberias	3 200	(7 000)	(8 000)
Akka	1 500		(50)
Haifa	1 800	(1 600)	(2 000)
Saida	1 000		(800)
Jüdische Kolonien	5 200		(9 500)
Palästina		70 200	(113 350)
Arabien mit Yemen		50 000	
Tripolis und Bengasi		20 000	
		262 000	(320 000)

3. Insgesamt ca. 150 000 + 262 000 = 412 000 (500 000).

Die eingeklammerten Zahlen entstammen neueren Angaben von D. Trietsch a. a. O. 6. Jahrg. (1909 S. 6 f.); die zweite Klammerreihe unter „Palästina" ist dem Palästinahandbuch von D. Trietsch (3. Aufl. 1912) entnommen; ein Vergleich mit den Zahlen von 1903 und 1909 ergibt das durch den ständig fließenden Einwanderungsstrom hervorgerufene Wachstum der palästinischen Judenheit.

Der belgische Ministerresident in Konstantinopel, Graf F. van den Steen de Jehai hat 1906 in seinem Werk „De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans" (Brüssel 1906) folgende, angeblich „aus bester Quelle" gesammelten Zahlen veröffentlicht:

1. Europäische Türkei	145 000	Juden
2. Asiatische Türkei	220 000	„
Tripolis	12 000	„
3. Insgesamt	377 000	Juden

Diese Zahlen stimmen ungefähr mit denen überein, die für die europäische Türkei Major R. Huber („Carte statistique des cultes chrétiens"), für die asiatische Türkei Vital Cuinet („La Turquie d'Asie" 1892—1900) gegeben hat. Nach ihnen stellt sich das Verhältnis so:

1. Europäische Türkei	160 947	Juden
2. Asiatische Türkei	201 998	„
Tripolis	?	„
3. Insgesamt	362 945	Juden

Die Alliance Israélite Universelle hat 1906, zum Teil auf Grund direkter Erhebungen, eine große Statistik aufgestellt, der wir folgendes entnehmen:

1. Europäische Türkei	188 896	Juden
2. Asiatische Türkei	246 130	„
Tripolis	18 660	„
3. Insgesamt	453 686	Juden

Man sieht, die Ziffern gehen im einzelnen erheblich auseinander, gewähren aber dennoch mit der Schätzung, daß von den 25 Millionen der Gesamteinwohnerzahl des türkischen Reiche allerhöchstens eine halbe Million auf die Juden entfällt, ein annäherndes Bild von den Verhältnissen. Die vorhandenen Differenzen lassen sich, rein intern angesehen, auf verschiedene Gründe zurückzuführen: 1. Viele Juden widerstreben aus religiösen Gründen einer Volkszählung; 2. andere befürchten, daß daraus eine Vermehrung der Lasten und Steuern entstehe; 3. viele nehmen es endlich mit derartigen Angaben nicht so genau. Ähnliche Beweggründe waren auch bei Muhammedanern und eingeborenen Christen der Anlaß, die genauen Zahlen hintanzuhalten: jene suchten dadurch der Konskription zu entgehen, diese versuchten, die Militärsteuer zu umgehen.

d) Das Millet der protestantischen Rʿājā setzte sich bis in das 19. Jahrhundert hinein ausschließlich aus den an den größeren Handelsplätzen ansässigen Europäern zusammen. Erst vom Jahre 1831 ab begann der Protestantismus infolge der Bekehrungsversuche der englischen und amerikanischen Missionen auch bei den gregorianischen Armeniern auf frucht-

baren Boden zu fallen; indes ist die Zahl der Protestanten in der Türkei bisher so gering geblieben, daß ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaft nur auf die unermüdlichen Vorstellungen Englands zurückzuführen ist, das bereits seit 1845 für die Besserung der Lage der Protestanten und ihren Schutz gegen die Verfolgungen des armenischen Patriarchats tätig gewesen ist. Dennoch steht die Organisation der Vereinigung der protestantischen R'ajä insofern der der übrigen Millet nach, als die einzelnen Gemeinden, trotzdem sie bei der Pforte durch einen vom Sultan ernannten Vekil (= Vertreter) vertreten werden und also obrigkeitliche Anerkennung genießen, dennoch den Lokalbehörden in der Provinz unterstehen und auch keinen Vertreter in den staatlichen Selbstverwaltungskörpern der Provinzen besitzen. Eine eigentliche, gesetzliche Millet-Organisation ist ihnen also nicht bewilligt worden, und die englische Botschaft forderte 1880 vergeblich unter Vorlegung eines Entwurfs die alsbaldige Aufstellung einer den Wünschen der „Nation" entsprechenden Verfassung.

e) Die mit Rom unierten orientalischen Nationalkirchen. Die Politik der römischen Kurie, die seit dem 11. Jahrhundert bemüht war, die kirchlich unabhängigen schismatischen Kirchen und Kirchlein des Orients an sich zu ziehen, indem sie unter Anerkennung des römischen Primats, des filioque und der Lehre vom Fegefeuer den Religionsgemeinschaften Freiheit im Ritus und in der Selbstverwaltung und ihren Priestern gewisse lokale Privilegien (Priesterehe, Laienkelch), Liturgie, nationale Kirchensprache usw.) bewilligte, hat bisher zum Anschluß folgender Milel geführt:

1. Die armenisch-katholische Kirchengemeinschaft, an deren Spitze ein Patriarch mit dem Namen Petrus und dem Titel eines Katholikos von Cilicien steht, dessen Zuständigkeit 1879 gleich der des orthodoxen und des gregorianischen Patriarchen geregelt wurde. In der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten stehen ihm ein „Conseil patriarcal ecclésiastique" und ein „Conseil ecclésiastique canonicoliturgique" zur Seite, während die Mitwirkung in weltlichen Angelegenheiten den zwölf Laien des „Conseil administratif laïque" vorbehalten ist. In der Hand dieses zu Konstantinopel residierenden Patriarchen ruht auch die Vertretung der übrigen mit Rom unierten Kirchenkörper. Die Zahl der unierten Armenier beläuft sich mit 125 000 auf fast ein Zehntel der armenischen Gesamtbevölkerung innerhalb der Türkei.

2. Das gesamte Millet der Maroniten vereinigte sich letzthin um 1600 unter Beibehaltung gewisser Eigentümlichkeiten im Ritus und der Liturgie (syrische Kirchensprache) mit Rom. An der Spitze steht der im Kloster Kanobin (Mülinen a. a. O.: Bkerki; Silbernagel [S. 369] im Winter im Kloster Bkerki und im Sommer zu Dimān; nach dem diplomatisch statistischen Jahrbuch des Gothaer Hofkalenders [1912] wechselt er zwischen Kanobin und Kesruan) im Libanon residierende Patriarch, dessen Bestätigung dem Papst obliegt; eine Ernennung durch die Pforte erfolgt nicht. Die Maroniten wohnen auf den südlichen Abhängen des Libanon von Tripoli im Norden bis nach Tyrus und gegen den See Genezareth im Süden auf einem Flächenraum von etwa 56 Quadratmeilen; ihre Zahl beträgt nach Angaben des maronitischen Erzbischofs Debs ca. 300 000; andere zählen 320 000, 314 000, 341 000, auch 278 000.

3. Die unierten Griechen Syriens, auch Melkiten genannt, sind seit 1686 von Rom als mit der katholischen Kirche uniert anerkannt. Ihre Zahl beläuft sich auf etwa 130 000 (Richter: 138 200) arabisch sprechende Griechen. Der Patriarch residiert in Damaskus (nach Silbernagl a. a. O. S. 336 weilt er zumeist in dem Priesterseminar Ain Teräz auf dem Libanon, und läßt gleichzeitig die nicht mehr besetzten Patriarchate von Alexandrien und Jerusalem durch Vikare verwalten). Er bedarf der Bestätigung durch den Papst und die Pforte.

4. Die Chaldäer, seit 1681 mit Rom uniert, stellen mit 70 000 (Richter: 64 000) Gliedern den Rest der Anhänger des Nestorius im türkischen Reich dar. Der syrisch-chaldäische Patriarch wurde 1843 von der Pforte durch Vermittelung des französischen Gesandten als Haupt einer besonderen Kirchengemeinschaft in der Türkei anerkannt; er hat seinen Sitz in Mosul (Bagdad?) und bedarf der Bestätigung des Papstes und der Pforte.

5. Die unierten Syrier oder Jakobiten sind seit 1781 unter dem zu Mardin residierenden römisch-syrischen Patriarchen vereinigt, dessen Bestätigung durch den Papst und den Sultan erfolgt, nachdem dieser 1830 die Kirche als eine selbständige im türkischen Reiche bestätigt hat; sie zählen etwa 20 000 Glieder (nach Trietsch, Levantehandbuch 120 000; wahrscheinlich muß man aber in diese Zahl die ca. 80 000 treugebliebenen Jakobiten einbeziehen. Doch zählt auch Silbernagl a. a. O. S. 360 25 000 Familien unierter Jakobiten).

6. Die unierten Kopten Ägyptens, für die 1895 in Alexandrien ein neues römisch-uniertes Patriarchat errichtet worden ist. Sie beliefen sich 1888 auf 1200—1300 Seelen

und sollen nach Silbernagl (a. a. O. S. 342) heute ca. 20 000 zählen. Neben ihnen gibt es heute mehrere Tausend unierter Abessinier.

f) Die lateinische Kirche des Orients. Unter dem Namen „Lateiner" faßt das osmanische Staatsrecht alle diejenigen katholischen Untertanen der Pforte zusammen, die der römischen Liturgie folgen und die geistliche Jurisdiktion einer von Rom ausgehenden Hierarchie anerkennen. Der wesentliche Unterschied zwischen den lateinischen und den mit Rom unierten Kirchen liegt demgemäß darin, daß der Klerus der lateinischen Kirche ganz unabhängig von der Pforte und von den seiner Jurisdiktionsgewalt unterworfenen Gemeinden direkt vom päpstlichen Stuhl ressortiert. Der Schutz der Kurie steht natürlich hinter den mit Rom Unierten so gut wie hinter den Lateinern. Zu der lateinischen Kirche gehören:

1. Die lateinischen Rʿājā von Konstantinopel, Smyrna, Adrianopel, Brussa und Chios, die man sozial auch unter dem Namen „Levantiner" zusammenfaßt. (Die katholische Statistik zählt für die lateinischen Diözesen Konstantinopel und Smyrna 46 000 bzw. 15 000 Katholiken; aber sie gibt nicht an, wie viele davon unierte Griechen sind).

2. Die Katholiken von Aleppo, meist kurz als „Aleppiner" bezeichnet. Sie zählen heute in Aleppo ca. 500 Seelen und stehen unter der Seelsorge der in Aleppo im 13. Jahrhundert begründeten Franziskanermission und unter der geistlichen Jurisdiktion des apostolischen Vikars für Syrien und Beirut. Es sind arabisch sprechende Eingeborene, deren Gemeindeurkunden bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts zurückreichen.

3. Die Katholiken Albaniens, die nach ihrer Unterwerfung im 14. Jahrhundert von der Türkei unter der Bezeichnung „Latin Milleti" ausdrücklich als Millet anerkannt wurden. Sie zählen heute mehr als 100 000 Seelen und bilden die drei Erzbistümer Scutari, Scopia (Üsküb), Durazzo, deren Vertreter direkt vom römischen Stuhl ernannt werden, während Österreich kraft seines Schutzrechtes das Bestallungs-Berät bei der Pforte erwirbt. Die Bischöfe üben die Zivilgerichtsbarkeit in Albanien; indirekt kommt ihnen auch eine Beeinflussung des Provinzial-Konseil zu, da sie bei der Wahl der in das Konseil als Vertreter zu entsendenden Gemeindeangehörigen mitwirken.

4. Die Katholiken in Palästina. Die Franziskaner der Terra Santa in Jerusalem und an den anderen heiligen Stätten, die seit den Kreuzzügen ihre verbrieften Privilegien haben und ihren Kultus dort üben, haben im Laufe der Zeit, namentlich in Jerusalem und Bethlehem, namhafte Gemeinden von Eingeborenen um sich gesammelt, die durch die Eroberung Palästinas im Anfang des 16. Jahrhunderts unter die Herrschaft der Pforte kamen. Diesem Umstande trägt das 1847 dort errichtete lateinische Patriarchat dadurch Rechnung, daß die Hälfte des weltlichen Patriarchatsklerus aus Einheimischen, d. h. Untertanen der Pforte, besteht, die ihrerseits Rom gegenüber eine gewisse Selbständigkeit einnehmen und ausschließlich dem Patriarchen unterstehen. In den administrativen Konseils wie in den Gerichts- und Verwaltungsbehörden nehmen eingeborene Vertreter des Patriarchats bzw. Vertreter der katholischen Rʿājā-Gemeinden neben den Orthodoxen und Armeniern ihren Sitz ein. Die Zahl der Katholiken Palästinas berechnet Schneller (Bote aus Zion 1905) auf ca. 13 500 Seelen, andere zählen 17 000; die dritten mögen mit ihrer Schätzung auf 15 000 der Wirklichkeit am nächsten kommen.

Zur Zeit der Kreuzzüge bestand die lateinische Kirche in der Levante aus den Patriarchaten Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem. Heute ernennt der Papst für die drei ersten an die Türken verlorengegangenen Diözesen noch Titularpatriarchen, die aber ihren Sitz in Rom haben und auch das Pallium nicht erhalten. Der höchste Würdenträger der lateinischen Kirche im Orient ist daher der Patriarch von Jerusalem, den ausschließlich die Kurie ernennt und abberuft. Räumlich ist seine Jurisdiktion auf das Sandschak Jerusalem und auf die Insel Cypern beschränkt, politisch ruht seine Bedeutung hauptsächlich auf der ihm übertragenen Hut der katholischen heiligen Stätten. Politisch kommt freilich dem apostolischen Patriarchatsvikar von Konstantinopel, der zugleich apostolischer Delegierter von Konstantinopel ist, eine noch größere Bedeutung zu. Faktisch laufen in seiner Hand, als der des Primas der lateinischen Kirche, alle Fäden der Bestrebungen zusammen, die der Katholizismus im Orient verfolgt. Für die Vertretung bei der Pforte und die Verwaltung der bürgerlichen Angelegenheiten steht ihm ein Vekil, der Chef der lateinischen Kanzlei, zur Seite, der sich selbst in Erinnerung vergangener glanzvollerer Zeiten „Consul des Latins" nennt; in Brussa, Chios und Smyrna unterhält er Repräsentanten.

Die eigentümliche Lage der katholischen Christen in der Türkei hat für die Mächte Spanien, Österreich, Frankreich zur Herausbildung des sog. Protektoratrechtes geführt, das für Rußland durch den Pariser Frieden eliminiert wurde, faktisch aber auch fernerhin von ihm für die Orthodoxen, wie von England für die Protestanten in Anspruch genommen

und ausgeübt wurde. Dies Recht ist juristisch ein auf dem Osmanischen Reiche lastendes Staatenservitut, das den Mächten ein durch Staatsverträge näher bestimmtes Schutzrecht über die in der Türkei wohnenden lateinischen Christen verleiht. Das spanische Protektorat betraf die Anstalten der Franziskaner im Heiligen Lande und wurde aus der Munifizenz der katholischen Majestäten für den Unterhalt der heiligen Stätten hergeleitet. Seit ca. 1850 ist aber die Frage dieses fast vier Jahrhunderte hindurch geübten Patronatsrechtes nicht mehr angeregt worden. Österreichs Einfluß wich allmählich dem konkurrierenden Schutzrecht des Königs von Frankreich, und in der Gegenwart wird das österreichische Protektorat nur noch in ganz bestimmten Beziehungen geübt. Frankreichs Protektorat erstreckt sich rechtlich über eine bestimmte Anzahl von Kirchen, Klöstern und ähnlichen Niederlassungen. In den faktischen Verhältnissen lag es begründet, daß Frankreich auch den Schutz der Gesamtkirche als sein wichtigstes und ausschließliches Recht in Anspruch nahm und ausübte. Dieses der rechtlichen Begründung entbehrende exklusive Schutzrecht wurde aber erschüttert, als nach dem deutsch-französischen Kriege sowohl Deutschland wie andere Mächte den berechtigten Anspruch erhoben, ihre eigenen Untertanen katholischer Konfession auch durch ihre eigenen Vertreter schützen zu lassen. Nach und nach brachten die Verhältnisse die erforderliche Klärung, und die neue Wendung wurde vor der ganzen Welt sanktioniert, als der deutsche Kaiser am 31. Oktober 1898 die Dormitio in Jerusalem in Besitz nahm und dem Palästinaverein der Katholiken Deutschlands überwies. Als Rechtstitel kommt für das französische Protektorat in erster Linie die Hut der heiligen Stätten und die Vertretung derselben bei der Pforte in den häufig sich erhebenden Besitzstreitigkeiten in Betracht. Die Pflege der Dormition ist freilich den deutschen Benediktinern anvertraut worden.

Folgende Übersicht kennzeichnet die Gesamtzahl der Christen, die sich in der Türkei unter der Herrschaft des Islams bis heute erhalten haben:

1. Die orientalischen Kirchen:

Die griechisch-orthodoxe	2 850 000	
Die armenische	1 144 000	
Nestorianer	100 000	
Jakobiten	80 000	
Kopten	600 000	
Abessinier	3 500 000	
Insgesamt		8 274 000

2. Die dem römischen Primat unterworfenen Kirchen:

Albanien	131 400	
Diözese Konstantinopel	46 000	
Smyrna	15 000	
Melkiten	130 000	
Maroniten	300 000	
Chaldäer	70 000	
Armenier	125 000	
Jakobiten	20 000	
Palästina	15 000	
Insgesamt		852 400
Gesamtzahl:		9 126 400

V. Die geschichtliche Entwicklung mit dem durch seine Reformen einschneidenden Jahr 1856 mußte bereits unter II berührt werden. Hier handelt es sich um die Darlegung des eigenartigen und verwickelten Fremdenrechts, das die rechtliche Stellung der Nichtmuhammedaner in der Türkei reguliert. Diesem Recht liegen die sog. Kapitulationen zugrunde, das sind Verträge und Privilegien, die sich die christlichen Regierungen infolge der Unvollkommenheit der osmanischen Gesetzgebung und der religiösen Vorurteile der türkischen Nation schon vom 15. Jahrhundert ab zugunsten ihrer in der Türkei ansässigen Staatsangehörigen errungen haben. Diese Kapitulationen haben ihren Vorgang in den Rechten und Vorrechten, die noch in dem alten byzantinischen Reich die Angehörigen der italienischen Handelsrepubliken genossen haben. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken wurde dieses byzantinische Kapitulationsrecht natürlich aufgehoben, und die Kapitulationen unserer Tage, wie sie die Türkei nach dem Muster des Vertrages zwischen Frankreich und

der Pforte mit fast allen europäischen Staaten abgeschlossen hat, stellen eine ganz selbständige Neubildung dar.

Nach dem heutigen Kapitulationsrecht nehmen die Angehörigen der fremden Staaten eine bevorzugte Stellung in der Türkei ein. Sie bilden mit ihrer Steuer- und Abgabenfreiheit, mit dem Recht der eigenen Jurisdiktion usw. gewissermaßen einen Staat im Staate, und dieser Zustand schafft der türkischen Diplomatie immer neue Quellen der Sorge und Verwickelung, weil die Privilegien der Fremden oder die auf ihnen beruhenden Reformpläne der Mächte leicht mit der Oberhoheit der Pforte oder mit der Würde des Kalifats in Konflikt geraten. Das Regiment der Kapitulationen wird daher noch in der jüngsten diesen Punkt betreffenden Abhandlung (Mandelstamm, La justice ottomane dans ses rapports avec les puissances étrangères, Paris 1911) nicht ohne Grund ein „régime des conflits“ genannt. Die Kapitulationsprivilegien der Mächte haben häufig genug die Staatsregierung gezwungen, ihre Zuflucht zu Zweideutigkeiten oder Ausflüchten zu nehmen, die geeignet waren, das Ansehen und die Politik der Pforte in den Augen der Großmächte herabzusetzen. Darum schreiben sich denn auch die Versuche der Regierung, diese auf den Kapitulationen beruhenden Vorrechte ganz oder wenigstens teilweise aufzuheben, nicht erst aus der jungtürkischen Ära her. Die türkischen Rechtsforscher rechtfertigen diese Versuche mit dem Hinweis, daß die Kapitulationen nicht zweiseitige Verträge darstellten, die nur mit Zustimmung beider vertragschließenden Parteien aufgehoben werden könnten — denn ungläubige Regierungen seien nicht, oder doch nur in Ausnahmefällen vertragsfähig —, sondern sie stellten vom Sultan oktroyierte Privilegienbriefe dar, die von ihm auch zurückgezogen werden könnten. Tatsächlich freilich sind die Kapitulationen, wenn auch der Form nach den sog. „lettres patentes“ von 1740 ähnlich, doch ihrem Wesen und Ursprung nach wirkliche zweiseitige Verträge, die nicht willkürlich von einem der Vertragschließenden aufgehoben oder verändert werden können. Wenn trotzdem in der „neuen“ Türkei dringlich und allgemein die völlige Aufhebung dieser Verträge angestrebt wird (selbst ein so gemäßigter Politiker wie Kiamil-Pascha erklärt „qu'il s'efforcera de supprimer, avec le consentement des Etats interessés, les formes exceptionelles dont les sujets de quelques Etats jouissent en Turquie“ cf. René Pinon: „L'Europe et la jeune Turquie“, Paris 1911), so bekundet sich darin das wach gewordene Nationalgefühl, das in dem Bestehen dieser Ausnahmerechte das traurige Erbe der Vergangenheit erblickt und sich mit der Verletzung der eigenen Hoheitsrechte zugunsten der Fremden nicht mehr zufrieden geben kann. Selbstverständlich wird aber von einer Zustimmung der Mächte zu der Aufhebung erst dann die Rede sein können, wenn durch gründliche Reformen der gesamten türkischen Rechtsordnung eine auf der Höhe stehende einheitliche Gesetzgebung geschaffen ist. Daß nur unter dieser Voraussetzung die fremden Staaten auf ihre Privilegien und die konsularische Kontrolle verzichten können, ist selbst von dem jungtürkischen Justizminister Nedjmeddin Bey 1910 im Parlament anerkannt und ausgesprochen worden.

Die Kapitulationen gewährleisten den Nichtmuhammedanern vor allem a) mit gewissen Ausnahmen eigene Gerichtsbarkeit. Dies Privilegium sicherten sich mit wachsendem Einfluß auf die türkische Politik die Großmächte aus dem Bestreben heraus, ihre Untertanen dem türkischen Despotismus zu entziehen. So entstand die Kategorie der ordentlichen Konsulargerichte, die den Gerichten älteren Stils, den muhammedanischen geistlichen Gerichten für Rechtsstreitigkeiten zwischen den Muhammedanern einerseits und zwischen Muhammedanern und Ungläubigen andererseits und den nichtmuhammedanischen geistlichen Gerichten für Streitigkeiten zwischen den Nichtmuhammedanern, zur Seite treten. Die Reformgesetzgebung des Jahres 1856 beschränkte die Zuständigkeit der beiderseitigen geistlichen Gerichte (vgl. II) und fügte den drei Gruppen zwei Kategorien neueren Stils hinzu, die beide dem Justizministerium unterstellt sind: die sog. ordentlichen Gerichte (Friedensgerichte und Kreis- bzw. Provinzialgerichte für Zivil- und Strafsachen) und die Handelsgerichte mit Berufsrichtern und Beisitzern aus dem Kaufmannsstande.

Für zivilrechtliche Streitigkeiten zwischen Ausländern derselben oder verschiedener Nationen, wie sie namentlich in den überwiegend von der christlichen Bevölkerung bewohnten Gebietsteilen vorkommen, sind die Konsulargerichte zuständig; es wird also nach europäischem, nicht nach türkischem Gesetz Recht gesprochen. Das Konsulargericht besteht aus einem Vorsitzenden, in der Regel dem Konsul, und einer Anzahl Beisitzer, die der Konsul aus den angesehenen Staatsangehörigen seines Bezirkes auswählt. Gehören die Streitenden demselben Staat an, so treten natürlich die Gesetze und Bestimmungen des Mutterlandes ein; sind die beiden Parteien verschiedener Nationalität, so ist gewohnheits- oder vertragrechtlich das Konsulatsgericht des Staates zuständig, dem der Beklagte bzw. Angeschuldigte angehört.

Die Berufung geht von dem Konsulatsgericht als der ersten Instanz in der Regel an das bei der zuständigen Gesandtschaft gebildete Berufungsgericht, eventuell auch an das durch die Landesgesetze bezeichnete Obergericht des Heimatstaates. Für Strafsachen, in denen der Angeschuldigte und der Verletzte gleicher Nationalität sind, ist das betreffende Konsulargericht, eventuell auch das entsprechende heimische Gericht nach Maßgabe der Landesgesetze zuständig. Die türkischen Behörden sind verpflichtet, die von dem Konsul erbetene Rechtshilfe ohne Prüfung des Tatbestandes zu leisten. — Die sog. gemischten Prozesse, die zwischen einem Ausländer und einem türkischen Landesuntertanen schweben, gehören vor das Forum der türkischen Gerichte (ordentlichen, Handels-, eventuell auch geistlichen Gerichte), auch wenn der Fremde Beklagter oder Angeschuldigter ist. Aber auch hier ist, den Kapitulationen zufolge, die Anwesenheit des Konsuls oder des Konsulatdragomans bei der Verhandlung erforderlich. In Strafsachen erhält der beklagte Ausländer den beim Konsulat seines Heimatstaates angestellten Dragoman als Beistand, in Zivilsachen besteht sogar die Hälfte der Beisitzer aus Angehörigen des Heimatstaates. Urteile, die ohne konsularische Assistenz gefällt werden, sind rechtsungültig und unvollstreckbar. Die Regel der Konsulargerichtsbarkeit wird nur von einer Ausnahme durchbrochen: die türkischen Gerichte (die ordentlichen oder Handelsgerichte) sind auch für Ausländer stets zuständig, wenn es sich um Mietstreitigkeiten, um das Immobilienrecht und die Zwangsvollstreckung in das unbewegliche Vermögen oder um Zivilstreitigkeiten handelt, deren Gegenstand einen Wert von höchstens 1000 Piastern (kaum 200 Mark) hat. Aber auch diese Gerichtsbarkeit bietet für eine unparteiische Rechtsprechung volle Bürgschaft, da der betreffende Dragoman den Verhandlungen beiwohnt und sich der Gerichtshof außer dem Präsidenten und zwei türkischen Richtern aus zwei von dem zuständigen Konsul ernannten fremden Beisitzern mit entscheidender Stimme zusammensetzt. Die Vollstreckung eines türkischen Gerichtsurteils gegen Fremde wird, obwohl virtuell der türkischen Behörde zukommend, aus Zweckmäßigkeitsgründen dem betreffenden Konsul überlassen, da die Unverletzlichkeit des Wohnsitzes des Fremden der türkischen Vollstreckungsbehörde die Ausübung erschwert.

Der Ausländer genießt nämlich vermöge des Kapitulationsrechtes weiter b) volle Freiheit der Niederlassung, des Handels und Verkehrs, der Religionsübung. Sein Wohnsitz ist so unverletzlich, daß selbst in dringenden Fällen die türkische Behörde nur im Beisein des zuständigen Konsuls oder seines Vertreters in die Wohnung eindringen oder eine Haussuchung vornehmen darf.

Im Prinzip besteht ferner c) Steuer- und Abgabenfreiheit mit Ausnahme der Ein- und Ausfuhrzölle und der Landwirtschaftssteuern. Neuerdings haben die Mächte eingewilligt, daß auch einige Munizipalsteuern und Stempelgebühren — zugunsten des Baues der Hadschezbahn wurde z. B. vor Jahren eine neue Stempelsteuer hinzugefügt — den Fremden in gleicher Weise wie den Landesuntertanen auferlegt werden; hingegen sind die wiederholten Versuche der Pforte, die Fremden auch zur Gewerbesteuer heranzuziehen, bisher an dem Widerstand der Mächte gescheitert.

Von Bedeutung ist noch d) die Frage nach dem Recht des Erwerbs von Grundbesitz in der Türkei. Als eine Folge der muhammedanischen Anschauung im allgemeinen und der Tatsache im besonderen, daß der Ausländer der Jurisdiktion der türkischen Gerichte entzogen war, ist es zu beurteilen, wenn bis zum Jahre 1867 die Fremden von dem Recht des Erwerbs auf Grund und Boden ausgeschlossen waren, da nach dem Prinzip der Territorialität der Grundbesitz der türkischen Gesetzgebung und Rechtsprechung zu unterliegen hat. Die Macht der Verhältnisse führte jedoch dazu, daß dies Verbot öfter unter Vorwänden oder durch Schliche umgangen wurde. Der Fremde erwarb Grundbesitzrechte, indem er bald den Boden auf den Namen eines ottomanischen Untertanen eintragen ließ, bald sich selber als solchen ausgab, in der Folge jedoch bei etwaigen Ungelegenheiten sich an seine Regierung um Schutz wandte. Darum entschloß sich die Pforte durch Gesetz vom 16. Juni 1867, und zwar in der Form einer „besonderen Konzession" an jede einzelne Macht für ihre Untertanen, den Ausländern den Erwerb von Bodenrechten in Stadt und Land in dem Umfang des ganzen Reichs mit Ausnahme der Provinz Hedschaz unter der Bedingung zuzugestehen, daß die Mächte ihrerseits auf jede Intervention verzichteten, wenn es sich um Streitigkeiten über Immobilienrechte ihrer Untertanen und Schutzbefohlenen handelte. Die Übereinkunft wurde am 29. Juli 1868 in Konstantinopel zwischen dem Großvezir und dem französischen Botschafter protokollarisch festgelegt, und der Beitritt blieb den anderen Mächten durch Mitfertigung vorbehalten. Fast gleichzeitig unterzeichneten Österreich, Großbritannien, Preußen, Schweden usw., während Rußland und Italien dem Übereinkommen erst 1873, die Vereinigten Staaten von Amerika 1874, Serbien sogar erst 1902

beitraten. Rumänien, Montenegro und die Schweiz haben sich bis jetzt dem Übereinkommen nicht angeschlossen, ihre Untertanen können daher dieser Rechtswohltat nur teilhaftig werden, wenn sie sich unter den Schutz einer der zustimmenden Mächte stellen. So allgemein und umfassend die Bestimmungen des Gesetzes auch gegeben sind, so bestehen doch unter den türkischen Juristen Meinungsverschiedenheiten darüber, ob Bodenrechte in der Türkei im Erbwege von den Fremden erworben werden können; im allgemeinen machen die türkischen Behörden das im religiösen Gesetz begründete Erbhindernis der „Verschiedenheit der Nationalität“ als noch zu Recht bestehend geltend und geben dessen Erbansprüche nur zu, wenn die direkten Nachkommen derselben Nation wie der Erblasser angehören. Diese Rechtsbeschränkung hinsichtlich der Wirkungssphäre der Kapitulationen ist natürlich für die Fremden von großer Bedeutung. Sie stellt sie in allen Immobilienstreitigkeiten ohne konsularische Assistenz, in gleicher Weise wie die ottomanischen Bürger, vor das türkische Gericht. Sie assimiliert den Fremden in seiner Eigenschaft als Grundbesitzer vollständig dem Landesuntertanen und bindet ihn hinsichtlich der Ausübung seines Besitzrechtes, der Vererbung, Veräußerung und Verpfändung von Grundstücken an die noch auf den Satzungen des kanonisch-muhammedanischen Rechtes fußende Gesetzgebung. Der Fremde muß also alle den Grundbesitz belastenden Steuern entrichten und sich allen auf den Grundbesitz bezüglichen Munizipal- und Polizeivorschriften unterwerfen. Diese Unterordnung unter die allgemeine türkische Gerichtsbarkeit erstreckt sich aber nur auf das unmittelbar mit dem Besitz von Immobilien verknüpfte Rechtsgebiet; auf allen anderen Gebieten seiner Tätigkeit (Handel, Industrie usw.) genießt der fremde Grundbesitzer den Schutz der Kapitulationen; er vereinigt also gewissermaßen zwei juristische Personen, eine jede mit verschiedenen Rechten und Pflichten, in sich. Natürlich bietet diese verwickelte Gesetzgebung einen reichen Boden für allerhand Mißhelligkeiten, so daß auch von dieser Seite das Regime der Kapitulationen wohl als ein „régime des conflits“ bezeichnet werden kann.

Die auf dem Grundbesitz ruhenden Steuern sind:

1. Die von den Bodenerzeugnissen erhobene Steuer, der sog. „Zehnte“ (Uschur). Es ist die am drückendsten empfundene Steuer, die durch die bei der Ausübung des Gesetzes zutage tretenden Mißbräuche den Ackerbauern im türkischen Reich das Leben erschwert und z. B. von manchen der jüdischen Kolonisten in Palästina für den größten Teil etwaiger Mißerfolge verantwortlich gemacht wird. Im Anfang wurde nur der zehnte Teil (nach Trietsch, Palästina-Handbuch 10,5%) der Bodeneinkünfte zum Zweck der allgemeinen Staatsbedürfnisse erhoben. Vor einer Reihe von Jahren ist noch 1/₁₀ vom Zehnten (Trietsch: 1%) zum Besten der öffentlichen Arbeiten und des Agrarkredits hinzugefügt worden. Bald nachher wurde wiederum ein Viertel des so entstandenen Zuschlages (Trietsch: 0,5 %) zu Zwecken der Volksbildung und des öffentlichen Unterrichts hinzugefügt. Seit 1900 ist diese Steuer abermals durch Hinzufügung der Tadschizât (der militärischen Ausrüstungen), welche 0,6% vom Zehnten beträgt, erhöht worden, so daß sich also die Zehntensteuer faktisch auf 12,42% (Trietsch 12,6%) beläuft; sie macht demnach neuerdings eigentlich ein Achtel aus.

Die Steuer soll in natura gezahlt werden, aber da manche Erzeugnisse, namentlich Früchte, nicht konserviert werden können, so werden sie geschätzt und wird die Steuer vom Schätzungswert in bar bezahlt. Diese Schätzung gibt nun Gelegenheit zu Erpressungen und Mißbräuchen aller Art, da die Vorschriften des Gesetzes über die Schätzung und die Spezifikation der zu schätzenden Früchte vielfach zugunsten lokaler Bräuche und Gewohnheiten hintangesetzt werden. Die Steuer wird durch eine öffentliche Versteigerung jährlich verpachtet. Der Hergang der Verpachtung bzw. Versteigerung, die durch den Verwaltungsrat und einen vom Gouverneur ad hoc ernannten Beamten ausgeführt wird, ist kompliziert. Das Dorf hat das Vorrecht, die Steuer auf eigene Rechnung zu übernehmen, und nur im Falle des Verzichts wird die Steuer einem Pächter („Multesim“) adjudiziert. Falls aber weder das Dorf selber die Steuer für die betreffende Summe übernimmt noch ein Pächter sich findet, erhebt der Fiskus die Steuer direkt durch einige Vertrauensmänner, die die Ernte der Bodenerzeugnisse überwachen, darüber Rechnung führen und die entsprechenden Steuern einziehen. Diese Art der Erhebung wird „Amana“ genannt. Die auf städtischem Grund und Boden (sog. Mülk-Land) betriebene Landwirtschaft ist von der Zehntenabgabe befreit. Kartoffeln sind im Interesse der Ausbreitung der Kartoffelkultur durch einen Nachtrag zum Gesetz für eine bestimmte Reihe von Jahren befreit. Auch die Weinberge sind, wenigstens in bestimmten Grenzen, durch kaiserlichen Erlaß auf die Dauer von zehn Jahren steuerfrei, für die Ölbaum- und Maulbeerbaumkultur bestehen gleichfalls erleichternde Bestimmungen. Die Privatwälder unterstehen einem besonderen Waldreglement. Der Pächter muß türkischer Bürger und Besitzer von unbeweglichem Gut sein und dazu einen zuverlässigen Bürgen

stellen. Wenn das Dorf selbst den Zehnten pachtet, so sind sämtliche Bauern genossenschaftlich für die Zihlung verantwortlich und haftbar.

Es war unter dem alten régime ein erbärmliches Bild, das sich dem Eingeweihten während der Verpachtungssaison bot, wenn die Dorfschulzen (Muchtār") im Gefängnis zusammengepfercht und dadurch gezwungen wurden, einen höheren Preis für den Zehnten ihrer Dörfer zu zahlen, der zum Entgelt für die „Bemühungen" in die Tasche der Zwischeninstanzen floß. Der Pächter seinerseits mißhandelte die Bauern und beraubte sie oft des Restes ihrer armseligen Ernte.

2. Die Grund- und Gebäudesteuer (Vergī), die 4‰ vom Wert des Bodens oder der Pflanzungen (für sog. Mülk-Land 10‰) und 5‰ für Gebäude (bei Gebäuden im Wert von über 4500 Fr. 8‰) beträgt. Gebäude, die vermietet oder zu einem Geschäfts- und Fabrikbetrieb benutzt werden, zahlen die doppelte Steuer (10‰). Ferner sind für Gebäude noch weitere 5% der erhobenen Steuer (also ½‰ bzw. ¼‰ bzw. 4/10‰) zu entrichten, die der Volksbildung zugute kommen. Seit 1900 ist diese Grundsteuer (wie die Militär- und Zehntensteuer) noch um weitere 6% erhöht, der Zuschlag dient als Tadschizāt zugunsten der Armeeausrüstung. Die Schätzung der Güter geschieht durch die Kommission der Vergī-Beamten unter Hinzuziehung von 2—3 Experten. Sie kann oft erneuert werden und wird implizite erhöht, wenn der Eigentümer sein Gut für einen höheren Preis, als er angegeben hatte, verkauft oder verpfändet. Durch die Wi lkür dieser Schätzungen wird die an und für sich ganz l ichte Steuer des öfteren zu einer Last.

3. Die Viehsteuer wird in verschiedenen Formen erhoben: als Hammelsteuer von den Personen, die Schafe oder Ziegen besitzen (1 Beschlik = 45 Pfennig, nach anderen 1,10 Fr. jährlich pro Stück) und als Haustiersteuer, zu deren Entrichtung die Besitzer von Kamelen, Schweinen usw. verpflichtet sind. Doch steht dem Landmann zu, ein Pferd und ein Paar Ochsen steuerfrei zu halten; auch sind die fremden Untertanen von dieser 1903 auf Pferde, Maulesel u. a. weiter ausgedehnten Großviehsteuer befreit.

4. An sonstigen, von allen Bewohnern der Türkei ohne Unterschied der Nationalität zu entrichtenden Steuern werden noch erhoben: Wegeabgaben zwecks Herstellung und Erhaltung der Landwege, Katastersteuern, die Zehnten-Ersatzsteuern und Zölle; der Einfuhrzoll wurde 1908 — zunächst für 7 Jahre — von 8% auf 11% erhöht; Maschinen und Geräte, die der Hebung des Ackerbaus dienen, sind seit 1880 zollfrei; religiöse oder Wohltätigkeitsanstalten wie Schulen, Hospize, Waisen- und Krankenhäuser, Apotheken usw. genießen innerhalb gewisser Grenzen Zollfreiheit. Wein und Spirituosen zahlen einen höheren Zoll, der der „Dette Publique" zufällt.

Für die Erwerbung der ottomanischen Staatsangehörigkeit kommt das Gesetz über die Heimatsberechtigung vom November 1908 in Betracht, das aber mit wenigen Ergänzungen das frühere grundlegende Gesetz vom 21. Januar 1869 reproduziert. Türkischer Staatsbürger wird man entweder mittelbar durch Abstammung von osmanischen Eltern oder unmittelbar durch Verleihung. Ein Recht auf Verleihung der Staatsangehörigkeit hat der in der Türkei geborene Ausländer während derjenigen drei Jahre, die dem Eintritt seiner — nach den Gesetzen des Heimatsstaates zu bestimmenden — Großjährigkeit folgen. Ferner kann der Minister des Auswärtigen jedem seit mindestens fünf Jahren in der Türkei wohnenden volljährigen Ausländer auf dessen Antrag die Staatsangehörigkeit verleihen, doch hat der Bewerber eine Bescheinigung seines Konsuls beizubringen, daß er weder vor dem Militärdienst noch vor einer Strafuntersuchung geflohen ist. In Ausnahmefällen nimmt die Regierung auch fremde Staatsangehörige, die di sen Bestimmungen nicht entsprechen, in ihren Schutz. Die Naturalisation erstreckt sich nicht auf die Kinder des Naturalisierten. Verloren wird die Staatsangehörigkeit zunächst durch Verheiratung einer türkischen Untertanin mit einem Ausländer. Im Fall des Todes des Ehemanns kann die Frau jedoch ihre Eigenschaft als Osmanin während der ersten drei Jahre nach eingetretenem Todesfall auf Antrag wieder erlangen, ihre Kinder bleiben aber staatsfremd. Im übrigen kann kein ottomanischer Untertan eine fremde Staatsangehörigkeit ohne eine durch kaiserliche Irade ausgestellte Erlaubnisurkunde erwerben. Ein unfreiwilliger Verlust der Staatsangehörigkeit tritt ein durch Ausstoßung und damit verbundene Landesverweisung, die im Falle unerlaubter Naturalisation durch einen fremden Staat oder im Falle der Annahme fremder Militärdienste erfolgen. Den minderjährigen Kindern der von diesem Schicksal Betroffenen bleibt die osmanische Nationalität gewahrt. Umgekehrt verbleiben die Kinder derjenigen Fremden, die die türkische Staatsangehörigkeit erlangen, in ihrer fremden Staatszugehörigkeit und können erst nach erlangter Großjährigkeit um das Staatsbürgerrecht nachsuchen.

VI. Bis zum Jahre 1846 unterstand das gesamte Unterrichtswesen der Oberaufsicht des Scheich ul-Islâmiat, dessen Stellung sich nach den vier am Schluß von I erwähnten Seiten betätigt. Der Unterricht lag in der Hand seiner Beamten, die das osmanische Staatsrecht für die Kategorien der geistlichen Gerichtsbarkeit, des Kultus und der geistlichen Schulen unter der Bezeichnung ʿUlemā zusammenfaßt. Die Reformen des Jahres 1846 brachten eine Trennung des geistlichen und weltlichen Unterrichtswesens. Den ʿUlemā verblieb nur der geistliche Unterricht, d. h. die Befugnis, diejenigen Personen zu unterweisen, die den „Weg des Wissens" einzuschlagen beabsichtigten und später selbst ʿUlemā werden wollten. Dieser Unterricht erfolgt noch heute in den an den einzelnen Moscheen bestehenden Kollegien (madrese) durch Professoren, die aus dem ʿUlemā-Stand hervorgegangen sind, und gibt den Schülern die geeignete Vorbildung für den geistlichen Richter-, Priester- oder Lehrerstand.

Der weltliche Unterricht wurde in der Hauptsache der Aufsicht des 1857 neu gegründeten Ministeriums des öffentlichen Unterrichts, zum Teil auch, soweit er auf einen späteren Militärdienst hinzielte, dem Großmeister der Artillerie unterstellt. Die militärischen Schulen, die zur Heranbildung von Unteroffizieren und Offizieren dienen, zerfallen in die vierklassige Mekteb-i-rüschdije (etwa den deutschen Bürgerschulen entsprechend), die dreiklassigen Mekteb-i-ʿidādije (etwa Realgymnasium) und die dreiklassigen Kriegsschulen (Mekteb-i-harbije). Die für die Artillerie und die Genietruppen bestimmten Offiziere haben nach Absolvierung dieser drei Schulen noch die unter der Leitung des Kriegministers stehende Artillerie- und Ingenieurschule ein Jahr hindurch zu besuchen. Im übrigen liegt die Leitung des gesamten niederen und höheren Schulwesens in der Hand des Unterrichtsministers, dem ein Beirat zur Seite steht. In den Provinzen wird die Leitung von den vom Minister ressortierenden, aber der Aufsicht des betreffenden Vālī unterstellten Unterrichtsdirektoren (Schulräten) wahrgenommen. Seit dem Jahre 1902 wird das gesamte Schulwesen durch ein neues „Ministerielles Programm des Unterrichts in den allgemeinen Kenntnissen für alle Schulen" normiert; die Behauptung Richters (a. a. O. S. 43): „Irgendein allgemeines Schulwesen gibt es noch heute im türkischen Reiche nicht", ist also nicht mehr zutreffend. Dieses Unterrichtsprogramm umfaßt neben den drei üblichen Schulkörpern Mekteb-i-ibtidaije (Unter- oder Elementarschule), Mekteb-i-rüschdije (Mittel- oder Bürgerschule) und Mekteb-i-ʿidadije (höhere oder Realschule) folgende Schulsysteme: zunächst die Mekteb-i-sultanije (hauptstädtische Schule) mit einer türkischen und einer französischen Hälfte, deren jede sich in eine dreiklassige Unter-, Mittel- und höhere Schule (s. o.) gliedert; ihr schließt sich ein dreistufiges Seminar mit Rüschdije-Bildung und ein Seminar für Handwerkerschulen mit Fach- und allgemeinen Bildungskursen von je zweijähriger Dauer an. Es folgt ein Aufriß für das Waisenhaus, der wieder die obigen drei Schulgattungen und eine noch gehobenere Stufe in je zweijährigen Kursen umfaßt. Während bei diesem Aufbau die höhere Schule den Lehrstoff der niederen voraussetzt und daher eine nach unsern Begriffen äußerst geringe Gliederung in aufsteigenden Klassen aufweist, verteilt sich das Pensum der Handelsschule für Mädchen auf sieben Jahre, und das Lehrerinnenseminar umfaßt drei Jahrgänge. Es folgen die Lehrpläne für die vierklassige Handels-, die vierklassige Militär-, die (allgemeine) Handwerkerschule, deren Lehrgang wieder die Fachkunde von dem Allgemeinwissen und der Religions- und Sittenlehre sondert. Den Beschluß macht die „Königliche" Soldatenschule mit einem dreijährigen Kursus. Den eingehenden Lehrplan habe ich in den „Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins" (1907 S. 33—39) zum Abdruck gebracht; im allgemeinen ist das Streben nach einer geeigneten Ausrüstung für das praktische Leben und nach Anpassung an das namentlich in den Küstenstädten heimische europäische Schulwesen bei Ausstellung der Lehrpläne nicht zu verkennen, wenn der Unterricht nach ihnen auch mehr in die Breite als in die Tiefe geht und namentlich für die Ibtidaije, die Grundlage aller Volksbildung, mancherlei Wünsche offen läßt.

VII. Die Türkei ist ein Agrarstaat. Ein Blick auf die Einfuhr- und Ausfuhrstatistiken zeigt, daß die Ausfuhr (i. J. 1908/09) im Betrage von 331 903 260 M) fast nur aus landwirtschaftlichen Produkten, die Einfuhr (i. J. 1905/06 565 780 140 M betragend) vorwiegend aus Industrieartikeln besteht. Die geringe Entwicklung der Industrie erklärt sich einmal aus der Rückständigkeit und der dünngesäten Bevölkerung des Orients im allgemeinen und aus der Abhängigkeitsrolle der Türkei von den westlichen Mächten während des 19. Jahrhunderts, d. i. der Zeitepoche der größten Industrieentwicklung Westeuropas, im besonderen. Die industriestarken Mächte, denen die türkischen Länder ein willkommener und bequemer Markt waren, hinderten die Türkei an der Erhebung solcher Einfuhrzölle, wie sie im Interesse der Staatseinnahmen oder der industriellen Förderung gelegen hätten, und bis zum Jahre 1908 betrug daher der Zoll für alle und jede Einfuhr nur 8% (vgl. u. V). Die Neuordnung

der Dinge in der Türkei, die das Reich aus der Vormundschaft der Mächte befreit hat, hatte alsbald eine Erhöhung der Einfuhrzölle um 3% zur Folge, und in allernächster Zeit wird man mit einer weiteren Erhöhung auf 15 (bis 20%) zu rechnen haben. Damit wird voraussichtlich eine allmähliche, aber stetige Entwicklung der Industrie eingeleitet sein, die noch gefördert werden könnte durch den systematischen Ausbau des schon vor 1908 angewandten Systems von Industriebegünstigungen (s. V unter Zoll) und durch Errichtung von staatlichen Monopolen für bestimmte Artikel, deren Fabrikation dadurch direkt oder indirekt aus dem Auslande in das Inland verlegt wird. Die Zigaretteninbustrie wird gegenwärtig schon als Regierungsmonopol ausgenutzt.

Die Elektrizität war noch bis vor wenigen Jahren im türkischen Reich verboten; die elektrische Licht- und Trambahnanlage in Damaskus, die im Herbst 1906 fertiggestellt wurde, war das erste derartige Unternehmen im Lande. Es folgte die Konzession für eine ähnliche Anlage in Beirut, wo auch eine der wenigen Gasanstalten des türkischen Reiches besteht; im November 1907 wurde einer englischen Firma eine elektrische Beleuchtungsanlage für die Grabmoschee Muhammeds in Medina in Auftrag gegeben und im September 1909 in Betrieb gesetzt. Die erste Konzession zu einer elektrischen Kraftübertragung war schon 1901 im Vilajet Brussa (Kleinasien) für das dort gelegene Braunkohlenbergwerk von Mandschilik erteilt; 1910 erhielt ebendort ein ottomanischer Untertan auf 70 Jahre die Konzession für eine elektrische Straßenbahn (8 km). Andere Konzessionen sollen neuerdings für Konstantinopel, Saloniki und Smyrna erteilt worden sein. Die ablehnende Haltung der Regierung gegen Verwendung von Elektrizität zu Beleuchtungs- und Kraftzwecken hat also einer anderen Auffassung Platz gemacht, und bereits im Jahre 1909 hat sich zur Finanzierung und Durchführung elektrischer Unternehmungen in der Türkei und der Levante überhaupt eine deutsch-französische Finanzgruppe gebildet, der auch belgische und schweizerische Interessenten beigetreten sind. Die Einführung der Elektrizität in der Türkei ist umso aussichtsvoller, als eine Konkurrenz mit Leuchtgas nur in den seltensten Fällen in Frage kommt, als ferner die Verkehrsmittel noch sehr primitiv sind und es an benutzbaren Wasserkräften weder in der europäischen noch in der asiatischen Türkei mangelt. Für Jaffa und Jerusalem soll gegenwärtig der Regierung ein Konzessionsgesuch vorliegen, das sich auf Lichtanlagen in beiden Plätzen und auf eine elektrische Bahn zwischen ihnen bezieht.

Der Eisenbahnbau ist seit Inangriffnahme der Mekkabahn mit größter Beschleunigung betrieben worden, so daß jährliche Bauziffern von 250—400 Kilometern erzielt wurden. Wenn nun nach Zeitungsmeldungen vom Frühjahr 1909 die türkische Regierung sich für die nächsten 8 Jahre ein Baupensum von nahezu 8000 km Bahnlinien vorgesetzt hat (d. i. 1000 km pro Jahr), so ist, wenn wir dabei den Weiterbau der Bagdad- und der Hedschazbahn mit einbegreifen, an deren Durchführbarkeit nicht unbedingt zu zweifeln. In Betracht kommt der Weiterbau der nordsyrischen (französischen) Linie Rayak—Hama—Aleppo, da diese Linie baldigst mit der Bagdadbahn verbunden werden müßte, um beiden Strecken größere Einnahmen zu sichern. Ferner sind durch die politische Umwälzung der Bahnverbindung Syriens mit Ägypten manche Hemmnisse aus dem Wege geräumt worden, und auch die Weiterführung der (deutschen) Linie Eskischehir—Angora nach Osten und ihre Verbindung mit dem Schwarzen Meer ist in greifbare Nähe gerückt. Außer diesen Hauptlinien kommt noch eine ganze Reihe kleinerer, aber nicht unwichtiger Strecken in Betracht, z. B. die Linie Panderma (am Marmarameer) —Soma u. a.

In den postalischen Verhältnissen wird die Anomalie, daß neben der türkischen Post die fremden Mächte eigene Postämter im türkischen Reich unterhalten, voraussichtlich bald verschwunden sein. Dieser Zustand rührt daher, daß früher in der Türkei so gut wie keinerlei Postdienst bestand, während die Ausbreitung der Handelsbeziehungen mit den seefahrenden Nationen diesen die Notwendigkeit auferlegte, ihren Postverkehr auch auf ihre Gesandtschaften, Konsulate und Handeltreibenden in der Levante auszudehnen. Der erste Staat, der mit einer „Levante-Post“ vertreten war, war Österreich. Es gliederte zunächst den Schiffsagenturen, die es im Orient durch die staatlich privilegierten Linien besaß, einen gewissen Postdienst an, der im Laufe der Zeit sich entwickelte und für die österreichische Postverwaltung so lohnend wie für die türkische nachteilig wurde. Es ist aber bemerkenswert, daß Österreich nach einer befriedigenden Entwicklung der türkischen Postverwaltung seine Einrichtung auch zuerst wieder eingeschränkt hat, indem es 1909 mehrere Postämter in der europäischen und asiatischen Türkei schloß. Der Nutzen, den die Postämter brachten, aber auch der moralische Einfluß, den die Hissung der fremden Flagge nach sich zog, veranlaßte die anderen Großmächte — namentlich Rußland, Frankreich, England — zu baldiger Nachfolge, und schließlich verlangten auch Deutschland und Italien (das letztere Anfang

1908) die Zubilligung dieses Rechtes. Freilich sind alle diese Postämter keineswegs von der Türkei förmlich zugelassen worden, sondern sie entwickelten sich aus den kleinsten Anfängen, wie z. B. der Abgabe von Postsachen auf Dampfschiffsagenturen bzw. Konsulaten, oder sie wurden von den Mächten einfach eröffnet. Daher haben z. B. in Jaffa und Jerusalem die fremden Posten auch nicht das Recht, ihre Postsäcke mittels der Eisenbahn zu befördern, sondern sie bedienen sich dazu eigener Postwagen, die die Nacht hindurch unter Bedeckung den beiderseitigen Verkehr vermitteln. Natürlich haben diese fremden Postämter ihren Verkehr nur mit dem Ausland und mit denjenigen Inlandsplätzen, an denen ebenfalls „fremde" Postämter bestehen. Aus diesem Grunde, und zugleich um darzutun, daß eine Schädigung der türkischen Inlandspost nicht beabsichtigt ist, befördern sie die Postsachen ausschließlich zu Auslands-Postsätzen. Dagegen befördern die deutschen und österreichischen Postämter in Jaffa und Jerusalem für den Dienst innerhalb der Stadt und ihrer Nachbarschaft völlig frei, um einen Ausgleich für das Auslandsporto, das für den Verkehr zwischen Jaffa und Jerusalem erhoben wird, zu schaffen und zugleich den Kundenkreis zu erweitern. Dieses Konkurrenzstreben der fremden Anstalten mit dem türkischen Dienst und untereinander hat auch dazu geführt, daß die postalischen Drucksachen, wie Empfangsscheine, Dampferlisten usw., in den verschiedensten Landessprachen veröffentlicht wurden, und daß z. B. in Jaffa und Jerusalem die österreichische Post seit 1908 eigene hebräisch gedruckte Postkarten, Anweisungsformulare usw. herstellen läßt, während die russische Post in Jerusalem aus durchsichtigen Gründen sogar einen jüdischen Postdirektor hat. Freilich bedient sich auch die türkische Verwaltung neuerdings dieser Mittel und Mittelchen, um den Postverkehr an sich zu ziehen. Zwischen Jaffa und Jerusalem verkehrt z. B. gegenwärtig die Post zweimal täglich in jeder Richtung, während die fremden Ämter nur einmal am Tage versenden. In beiden Orten sind viele neue Briefkästen aufgestellt worden, und in Jerusalem unterhält der Staat im jüdischen Viertel sogar ein besonderes Postamt mit hebräischem Firmenschild und jüdischen Beamten! Deutsche Reichspostämter werden innerhalb der Türkei in Konstantinopel, in Galata (mit je einer Zweigstelle in Stambul und Pera), Smyrna, Beirut, Jaffa und Jerusalem unterhalten; die österreichische Post besitzt auf europäischem Boden sogar 15 (bis 1909: 18) und in der asiatischen Türkei 17 (bis 1909: 18) eigene Postämter. Immerhin werden diese bald der Vergangenheit angehören. Durch das neue österreichisch-türkische Übereinkommen vom Mai 1909 wurden bereits 4 Ämter geschlossen, und die übrigen sollen folgen, sobald die Frage der fremden Postämter seitens der Türkei im allgemeinen geregelt werden wird. Daß der ernstliche Wille hierzu vorliegt, erhellte schon im Jahre 1908 aus der Erklärung, mit der der türkische Botschafter in Rom den Konflikt wegen Eröffnung italienischer Postämter in der Türkei beilegte: „Von dem Augenblick an, wo die italienische Regierung die Eröffnung von Postämtern nur in den fünf angegebenen Städten verlangt, wo bereits Prstämter der anderen Mächte bestehen (Konstantinopel, Valona, Saloniki, Smyrna, Jerusalem), ist kein Grund vorhanden, gegenüber Italien eine andere Behandlung einzuschlagen als die gegen die anderen Mächte beobachtete. Da die Eröffnung von fremden Postämtern im Reiche auf keinem zugestandenen Rechte und auf keiner von der ottomanischen Regierung eingegangenen Verbindlichkeit beruht, so ist es selbstverständlich, daß gegen die italienischen Postämter ebenso vorgegangen werden wird gemäß der Entscheidung, die in Zukunft hinsichtlich aller fremden Postämter gefaßt werden wird."

VIII. Die lateinische, d. i. römisch-katholische Kirche des Abendlandes ist bereits durch die Kreuzzüge in das Morgenland verpflanzt worden und hat sich seitdem neben der orthodoxen Kirche in dem Franziskaner- (1219) und dem Karmeliterorden unter viel Drangsal seitens der Mohammedaner bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts hindurchgekämpft. Die Franziskaner haben ihre Aufgabe wacker gelöst, an den „heiligen Stätten" der Christenheit die Wacht wider den Moslem zu halten und die Besitztitel wie den nur wenige Tausende zählenden Bestand der römischen Kirche im Osten zu sichern, bis veränderte politische Verhältnisse in der Türkei eine Missionsarbeit mit vermehrten Hilfskräften gestatten würden. Schon inzwischen war das Liebeswerben Roms um die „schismatischen" Kirchen des Orients keineswegs vergeblich gewesen (vgl. IV); nachhaltige Stoßkraft und erstaunliche Erfolge hatte die römische Propaganda aber erst zu verzeichnen, nachdem die Türkei 1840 durch die Angriffe Mehemed Alis von Ägypten in Abhängigkeit von den christlichen Mächten des Abendlandes geraten war und Papst Pius IX. nun um 1847, infolge besonderen Übereinkommens mit der Pforte, den 1291 durch die Flucht des Patriarchen nach Cypern erledigten Patriarchenstuhl von Jerusalem aufs neue besetzte, ohne daß jedoch der Pforte irgendein Recht der Mitwirkung bei der Ernennung zugestanden wurde. Da der Aufschwung

der katholischen Missionsarbeit innerhalb der letzten fünf bis sechs Jahrzehnte und der zu diesem Zweck in Bewegung gesetzte Riesenapparat nirgends so deutlich in die Augen fällt als in Palästina, beschränken wir uns zunächst auf die Entwicklung im heiligen Lande.

Das letzte Ziel für die römische Propaganda im Orient überhaupt ist ohne Frage die „Union", d. h. die kirchliche Aufsaugung der schismatischen Kirchen, oder wie es der griechische Patriarch Damianos mir bei einer Unterredung kennzeichnete, die Erhebung Jerusalems zu einem lateinischen Zentrum gleich dem abendländischen Rom. Dabei befindet sich die römische Expansionspolitik von vornherein in dem vorteilhaften Zustand der Aggressive, während die orthodoxe Kirche sich auf die Erhaltung ihres Besitzstandes beschränken muß und es bei dieser Aufgabe zeitweilig an dem nötigen Eifer hat fehlen lassen. Die Folge ist, daß die Zahl der orthodoxen Bevölkerung in Palästina in den Jahren 1840 bis 1880 von 90% der Gesamtbevölkerung auf 67% herniedergegangen ist. Die Lateiner zählen heute in der Stadt Jerusalem, abgesehen von den durch Union Verbundenen, etwa 4000, nach anderer Schätzung 2500 Seelen, während die Zahl der alteingesessenen Orthodoxen auf 6000 gesunken ist. Die Machtmittel Roms bei seiner Missionsarbeit sind der Weltklerus und die Fülle der Orden. Den Clerus saecularis bilden die Patriarchatspriester, die je zur Hälfte aus Europäern und aus Einheimischen, d. h. Untertanen der Pforte, bestehen und durch ihre von Rom nicht abhängige, ausschließliche Unterordnung unter den Patriarchen dessen Machtstellung verstärken. Die im Jerusalemer Priesterseminar auf Patriarchatskosten ausgebildeten arabischen Weltpriester bilden für die Mission unter ihren Landsleuten ein zugkräftiges Element und gründen ihre Stationen, oft in ganz unscheinbaren Dörfern, bis weit ins Ostjordanland hinein. Der Weltklerus arbeitet im ganzen in 27 Parochien bzw. Missionen, die von 20 bis 600 Seelen zählen und durchweg eine Knaben-, auch Mädchenschule aufweisen. An Zahl und Mitteln übertreffen den Weltklerus bzw. die Patriarchatsmission bei weitem die eigentlichen Träger der römischen Kirche im Orient, die Orden. Die Geschichte der lateinischen Kirche in Palästina ist recht eigentlich Ordensgeschichte; seit der Wiedererrichtung des Patriarchats sind wohl reichlich 30 Orden, Brüderschaften und Kongregationen in das heilige Land geströmt und in ihrer Arbeit nicht erfolglos gewesen, obwohl sie durchgehends ein fremdes Element in das Land einführen. Die zeitliche Anordnung ergibt folgendes Bild:

An der Spitze steht, in Vergangenheit und in Gegenwart, der Franziskanerorden. Die 260 Angehörigen (darunter 50 Deutsche) verteilen sich auf 18 Niederlassungen, für die neben Kloster und Kirche oder Kapelle das geistliche Hospiz charakteristisch ist. Ihrer Pflege unterstehen die bevölkertsten Gemeinden des Landes wie Jerusalem, Bethlehem, Jaffa, ʿAin-Karim, Nazareth; sie umfaßten 1897 rund 10 000 Seelen. Der „Custos Terrae Sanctae" residiert im Salvatorkloster zu Jerusalem und ist von der Pforte seit alters mit besonderen Rechten ausgestattet, die neuerdings zum Teil auf den Patriarchen übergegangen sind. Dahin gehört das Recht, im Namen des Heiligen Stuhles Ritter des Ordens vom heiligen Grabe aufzunehmen, und das andere, unter der Flagge der Terra Sancta eigene Fahrzeuge auf dem Mittelmeer zu unterhalten, die in den Handelslisten als „hierosolymitanische Schiffe" geführt werden. Der Superior ist stets Italiener, sein Vikar eine Franzose, sein Prokurator ein Spanier.

Die Karmeliter haben das Land mit den letzten Kreuzfahrern verlassen, ihre Niederlassung auf dem Karmel 1631 aber neubesiedelt; die 18 Karmelitermönche bedienen auch die katholische Gemeinde zu Haifa.

1848 kam die Kongregation der „Schwestern von der Erscheinung des heil. Josef" aus Marseille zum Zweck der weiblichen Erziehung und der Krankenpflege ins Land. Die Josefsschwestern besitzen heute 13 Niederlassungen, darunter 3 Waisenhäuser, 5 Gemeindeschulen mit 1100 Mädchen und 3 Hospitäler (darunter das vom Patriarchat eingerichtete musterhafte Ludwigs-Hospital).

1855 übernahmen die „Frauen von Nazareth" die gleiche Aufgabe an den Mädchen und Kranken. Sie unterhalten außerdem 3 Schulstationen in Galiläa mit 35 Nonnen und 250 Zöglingen.

1856 begründete der konvertierte Jude Pater Ratisbonne in Jerusalem den Orden „Unsere lieben Frauen von Zion", dessen Klöster zu Jerusalem und ʿAin-Karim heute 37 Insassen zählen. Der Zweck der Judenbekehrung ist hinter dem der Erziehung der weiblichen arabischen Jugend fast ganz zurückgetreten.

1873 übernahmen die Karmeliterinnen von Avignon die Pflege des von der Prinzessin de la Tour d'Auvergne auf dem Ölberg gestifteten Pater-Noster-Heiligtums und

der Credo-Krypta. Die 30 Nonnen verteilen sich auf die 3 Klöster am Ölberg, in Bethlehem und Haifa.

1878 traten die französischen „Christlichen Schulbrüder" in die Arbeit. Sie gründeten 1885 für Eingeborene ein Noviziat in Bethlehem und entfalten seit 1889, wo Leo XIII. ihnen die Pflege der lateinischen Schulen in Palästina anvertraute, mit Unterstützung der Propaganda und der französischen Regierung eine rege Schulgründungstätigkeit. Die blühendste ihrer Schulen ist in Jaffa mit 300 Schülern; insgesamt stehen unter ihrer Pflege ca. 950 Knaben.

1878 richteten auch die „Weißen Väter von Algier" ihr Seminar für eingeborene griechisch-katholische (unierte) Kleriker in Jerusalem ein; es zählt 30 Väter und 140 Seminaristen.

1879 stifteten die „Väter vom heiligen Herzen von Betharram" bei Bethlehem ein Seminar mit 40 Insassen.

1879 übernahmen die steiermärkischen „Brüder des heiligen Johannes von Gott" die Pflege in dem österreichischen Maltheserhospital zu Tantūr, am Wege nach Bethlehem; ein zweites Hospital wird mit 9 Brüdern in Nazareth unterhalten.

1880 begründete der arabische Patriarchatspriester Jusif Tannus die Kongregation der eingeborenen „Rosenkranzschwestern". Die 56 Schwestern haben bisher außer in Jerusalem auf 11 Stationen der Patriarchatsmission Schulen (mit 400—500 arabischen Mädchen) und Apotheken eingerichtet.

1884 fügte P. Ratisbonne dem Frauenorden die „Väter von unserer lieben Frau von Zion" hinzu. Die 35 Väter beherbergen in ihrer Elementar- und Handwerkerschule 80 Waisenknaben.

1884 stellte sich auch der Dominikanerorden mit 45 Ordensgliedern wieder ein und begründete die Ecole biblique, das katholische archäologische Institut Jerusalems.

1884 ließen sich ferner bei Jerusalem und bei Nazareth die Klarissinnen mit 30 Nonnen zu einem abgeschiedenen beschaulichen Leben nieder.

1885 traten in Jerusalem und Jaffa die Franziskanerinnen den männlichen Ordensgliedern mit Mädchenschulen und Waisenhäusern zur Seite.

1886 teilen sich die 42 „Barmherzigen Schwestern vom heil. Vinzenz von Paul" mit den Josefsschwestern in die Krankenpflege. Sie verpflegen in Jerusalem, Bethlehem, Haifa und Nazareth neben den Kranken 160 Waisen-(Findel-)Kinder und 370 Asylzöglinge (Blinde, Greise usw.). Sie bedienen auch im Auftrag der türkischen Regierung das Munizipalitätshospital in Jerusalem und die Aussätzigenhütten in Siloah.

1887 nahmen die Augustiner das riesige Hospiz Notre Dame de France mit 400 Pilgerzellen in Jerusalem in ihre Verwaltung. Den wissenschaftlichen Studien dient das Seminar mit 45 Klerikern.

1887 gründeten auch die deutschen Borromäerinnen 3 Niederlassungen in Jerusalem und eine in Haifa für weibliche Jugend- und Krankenpflege (28 Schwestern mit gut 200 Zöglingen). Außerdem verwalten sie den wirtschaftlichen Betrieb in dem deutschkatholischen und dem österreichischen Hospiz.

1888 ließen sich 36 Nonnen von dem feudalen Orden der „Sühneschwestern" zum Zweck der ständigen Anbetung des Altarsakraments in Jerusalem nieder.

1890 übernahmen die deutschen Lazaristen die Leitung des von dem „Deutschen Verein vom Heiligen Lande" in Köln gestifteten Hospizes in Jerusalem. Der deutschkatholische Verein begründete außerdem Hospize zu Kubebe in Judäa und et-Tabira am See Genezareth. Von Tabira aus wird der auf Wiedergewinnung der unierten Griechen abzielenden galiläischen Propaganda der Russen durch Schulgründungen entgegengearbeitet.

1891 erbauten die französischen Trappisten in Latrun, am Wege von Jaffa nach Jerusalem, ein Kloster und trieben Landwirtschaft zum Zweck der Rückwirkung auf die Moslems (39 Mönche).

1891 übernahmen auch die Salesianer von Don Bosco mit ca. 40 Geistlichen das Werk des Pater Belloni, des „katholischen Schnellers", in Palästina. Es besteht aus einem Waisenhaus mit Lehrwerkstätten in Bethlehem und 3 Ackerbauschulen in Judäa und in Nazareth. Bellonis Ziel war, zu missionieren, aber auch die Jugend zu brauchbaren Arbeitern heranzubilden; die Anstalten zählen ca. 430 Kinder.

1891 traten ihnen noch 18 Salesianerinnen für die Pflege des Waisenhauses und der um die Anstalten entstandenen Gemeinde von ca. 70—80 Seelen zur Seite.

1896 gründeten die Benediktinerinnen am Ölberg ein Waisenhaus für griechisch-katholische (unierte) Mädchen.

1899 folgten die Benediktiner, die als Parallelanstalt zu dem unierten Seminar der

Weißen Väter ein Seminar für die unierten Syrer (syrischen Katholiken) gründeten und im Auftrag der französischen Regierung die restaurierte Kirchenruine von Abu Rosch verwalten.

1901 eröffnete der Schwesterorden vom Hortus conclusus aus dem südamerikanischen Montevideo in Artas bei Bethlehem ein Mädchenwaisenhaus.

1903 ließen sich die französischen Passionisten in Bethlehem und

1904 die französischen Lazaristen in Jerusalem nieder. Diese Einwanderung katholischer Orden hat sich namentlich aus Frankreich, infolge der dortigen Trennung von Kirche und Staat, noch fortgesetzt; aus Deutschland wurde die Benediktinerkongregation vom Kloster Beuren zur Hut der vom Kaiser geschenkten Dormition berufen. Schneller zählte bereits 1905 (Bote aus Zion) ein Heer von 350—400 männlichen Ordensgliedern und Priestern in 24 Klöstern; ferner 250—300 weibliche Ordensangehörige in 20 Klöstern; dazu 18 Hospize, 6 höhere und 46 Tagesschulen mit 5200 Zöglingen, 16 Waisenhäuser mit 790 Waisen, 4 Handwerksschulen, 5 Hospitäler, 3 Kleinkinderschulen, 2 Findelasyle usw.

Aus dieser Zusammenstellung erhellt auch das Programm der verschiedenen Orden. Da sind solche, die durch tätige Werbearbeit die Missionierung des Landes anstreben und andere, die diese vielseitige Propaganda durch Gebet und beschauliches Leben unterstützen. Jene Aktivität betätigt sich am eifrigsten und erfolgreichsten in der Jugendpflege mit ihrem Schul- und Erziehungswesen; das Verlangen nach besserem Unterricht treibt die Eingeborenen stärker zur Union als alle päpstlichen Enzykliken. Daneben geht die Krankenpflege einher, die 1907 in 10 Hospitälern für 5—6000 Kranke ausgeübt wurde und in 26 Apotheken mehr als 300 000 Patienten, abgesehen von den 35 000 Hausbesuchen, zugute kam. Andere Orden leben der Sorge für die heiligen Stätten, andere unterhalten Pilgerherbergen, andere die nationalen Hospize usw. Im Jahre 1907 arbeiteten 15 Männerorden in 26 mit 760 Klerikern einschließlich der Priester und 13 Frauenorden in 23 Klöstern mit 420 weiblichen Arbeitern. Katholische Niederlassungen fanden sich an 49, Gemeinden an 34 Orten mit ca. 13 500 Gemeindegliedern. Der Nationalität nach steht die französische Ordensmission weitaus voran, und die heimische feindselige Kirchenpolitik treibt immer neue Pioniere hinaus; trotzdem erscheint es mehr als fraglich, ob es Frankreich gelingen wird, das traditionelle, aber rechtlich nicht begründete Protektorat über die Gesamtkirche des Orients aufrechtzuerhalten. Unter den Franziskanern Jerusalems herrscht eine starke antifranzösische Strömung, und anläßlich der jüngsten Streitfälle zwischen den Orthodoxen und Lateinern aus Anlaß der heiligen Stätten war unter den Lateinern die Klage allgemein, daß die wichtigsten Interessen der eigenen Kirche den politischen (russischen) Sympathien der Protektoratsmacht geopfert würden; einzelne Stimmen bezeichneten La France sogar als den Feind der katholischen Kirche. Gegenüber dieser mangelhaften Interessenvertretung der berufenen Macht wird Italien kraftvoll durch die Patriarchatsmission der Franziskanerorden und die Salesianer vertreten; und wie Deutschland sich neuerdings den persönlichen Schutz deutscher Ordensangehöriger im heiligen Lande angelegen sein läßt, erhellte anläßlich des Streitfalles vom 4. November 1901 aus dem Dank des lateinischen Patriarchen an den deutschen Konsul und der Anerkennung, daß man in den Annalen des Klosters weit zurückgehen müsse, um eine so eklatante Wahrung katholischer Rechte gegenüber der griechischen Geistlichkeit zu finden. Wie das lateinisch-kirchliche Frankreich die politische Lage beurteilt, geht aus dem „Führer" der Augustiner „La Palestine" (Jerusalem 1903) hervor: „Die beiden einflußreichsten Gemeinschaften, die seit vielen Jahren den Lateinern den Vorrang streitig machen, sind die Griechen und die Armenier. Aber die eigentlichen Widersacher der Zukunft sind die Russen." „Der drohendste fremde Einfluß ist derjenige Rußlands. Eine langsame, aber sichere Politik bewirkt methodisch die Durchdringung des Landes durch sie."

Nicht in gleicher Fülle oder Beschleunigung, aber doch fast überall in einem wachsenden Tempo vermehrt sich die Zahl der römischen Kleriker und Missionsarbeiter in der gesamten Türkei. Neben den genannten Orden sind noch die Jesuiten und die Kapuziner auf dem Missionsfelde tätig. Namentlich hat seit etwa 30 Jahren die katholische Kirche nach dem Vorgang der protestantischen Missionen dem Schulwesen, dem niederen wie dem höheren, ihre Aufmerksamkeit und ihre reichlich fließenden Mittel zugewandt, um den Protestanten diese Domäne zu entreißen. Große Mittel werden an den Ausbau der „katholischen Missionsuniversität", der St.-Josefs-Universität in Beirut, gesetzt, Lehrstuhl um Lehrstuhl wird hier errichtet. Aber auch hin und her in der Levante werden den protestantischen Missionsschulen reich ausgestattete katholische Kollegs zur Seite gestellt, die durch eine wirkliche Befriedigung des im Orient erwachten Bildungsbedürfnisses und durch den niedrigen Schulgeldsatz oder die Schulgeldfreiheit Hunderte von Schülern anziehen.

Der Protestantismus ist in der Türkei durch die Amerikaner, die Engländer und die Deutschen vertreten. Amerikanische und englische Sendboten von dem American Board of Commissioners for foreign Missions (AB.) der Kongregationalistenkirche bzw. von der London Society for promoting Christianity amongst the Jews nahmen von 1821 an Jerusalem als Station für Evangelisation unter den orientalischen Christen und zugleich für Judenmission in Besitz; diese Arbeit war unter den damaligen politischen Verhältnissen die einzig mögliche, aber auch sie erfuhr eben infolge dieser Verhältnisse wiederholt (z. B. von 1828 bis zum Herbst 1833) Unterbrechungen; 1844 gab der amerikanische Board das undankbare Arbeitsfeld ganz auf und verlegte den Hauptstützpunkt der beabsichtigten Evangelisation nach Beirut, wo schon 1823 von Jerusalem aus eine Station begründet worden war. Das war ein geschickter Zug, wiewohl die Liebesarbeit unter den kriegerischen Unruhen und der Feindschaft der Maroniten eine harte Probe zu bestehen hatte. Die Arbeit der Amerikaner bekam neue Impulse, als i. J. 1870 der AB. der neugebildeten großen Presbyterianerkirche der Nordstaaten sein syrisches Arbeitsfeld abtrat. Die Arbeit konsolidierte sich nun um fünf Stationen, deren jede der Mittelpunkt eines Netzes von Gemeinden, Schulen und Außenplätzen ist; die missionsärztliche Praxis wurde reguliert, die literarische Arbeit verbreitert und das Schulwesen durch ca. 120 größere oder kleinere Dorfschulen mit 4861 Knaben und Mädchen unterbaut, durch das Syrian Protestant College in Beirut (1863) gekrönt. Das syrisch-protestantische Kolleg gilt noch heute den höheren Schulen aller protestantischen Missionen in Vorderasien und Ägypten als „die" Universität, mit der nur die Josefs-Universität der Jesuiten wetteifern kann. Im übrigen haben sich die großen Hoffnungen der syrischen Mission wohl nicht erfüllt; ihr gebührt aber indirekt das Missionsverdienst, die beiden vor ihr auf dem Plan befindlichen Kirchen, die griechische und die römische, aufgerüttelt und zur Tätigkeit angespornt zu haben. Der AB. hatte 1828, als durch die Wirren des griechischen Freiheitskampfes die Arbeit in Syrien zeitweilig stockte, seine Aufmerksamkeit auch auf das armenische Volk gerichtet (Smith u. Dwight: „Christian Researches in Armenia") und entfaltete hier unter großen Schwierigkeiten eine so rührige Arbeit, daß die Mission des AB. von 1830 bis 1860 geradezu Mission to the Armenians hieß. Erst 1860 hatte man die Gelegenheit und auch den Mut, die Mission nach ihren drei Gebieten: Mission to Western Turkey, Mission to Central Turkey und Mission to Eastern Turkey zu nennen; späterhin trennte man von der westtürkischen noch die europäische oder bulgarische Mission ab. Eine Hauptaufgabe sieht der Board auch hier in der Pflege des Schulwesens; in Bebek bei Konstantinopel wurde 1862 das Robert-College, die großartige Erziehungsanstalt für Christen und Muhammedaner, gegründet, daneben besteht für die beiden anderen Konferenzbereiche das Euphrates-College in Kharput (1876) und das Anatolia-College in Mersivan (1886). Der andere mit wachsender Liebe gepflegte Missionszweig ist die ärztliche Mission. Dank ihr und dem Hilfswerk für Hungernde und Waisen, zu dessen Pflege die armenischen Metzeleien von 1894—96 den Board und die gesamte Christenheit aufriefen, hat nach dem Bericht des Missionsveteranen G. T. Herrick die amerikanische Mission sich bei allen Volksklassen der Türken Ansehen und bei der Regierung Einfluß verschafft. „Wir leben überhaupt in naher Berührung mit den Muslim und nehmen jetzt eine Stellung ein, die den Muhammedanern das Christentum in einer Weise zu empfehlen imstande ist, wie es seit Entstehung des Islam noch nicht der Fall war." Nach der Statistik von 1907 zählt der AB. in seiner türkischen Gesamtarbeit 21 Hauptstationen mit 282 Außenstationen; 49 ordinierte Missionare, 12 Missionsärzte, 68 Missionsschwestern; 149 organisierte Gemeinden, 15 663 Abendmahlsberechtigte und 49 374 „Anhänger", 8 Colleges, 50 höhere, 348 Elementarschulen mit insgesamt 21 764 Schülern.

Die Londoner Judenmissionsgesellschaft harrte auf dem steinigen Boden Jerusalems bis heute aus, zur Seite ist ihr in Tiberias und Safed die schottische Judenmission der Free Church getreten. Sie hat überhaupt eine geradezu bedauerliche Anhäufung von Missionsveranstaltungen in Palästina und Syrien im Gefolge gehabt. In Palästina allein arbeiten 16 verschiedene Gesellschaften auf 37 Stationen unter $1^1/_4$ Millionen Einwohnern: „eine unverständige und beklagenswerte Rivalität und gegenseitige Durchkreuzung der Arbeit, welche dies Missionsfeld wohl zum schwierigsten der Welt gestaltet". So das Urteil der Edinburger Weltmissionskonferenz (report of commission I). Dem Umfang nach am bedeutendsten, wiewohl gleichfalls gering an Erfolgen, ist unter den protestantischen Missionsgesellschaften die „Church Missionary Society" (CMS.), die 1851 auf Bischof Gobats Ruf in die Palästinamission eintrat und am umfassendsten und planmäßigsten von allen Gesellschaften Muhammedanermission treibt. Bis 1879 verlief die Arbeit der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft still in dem auf Jerusalem und Nazareth beschränkten Kreise; nach Gobats

Tode begann eine neue Periode, die sich kennzeichnet durch die räumliche Ausdehnung über das Ost- und Westjordanland, durch die Schwesternarbeit (1887), durch die ärztliche Mission (1891) und die Schulpflege, in der man Gobats Erbe antrat. In die Phalanx der islamischen Bevölkerung vermag von diesen Arbeitszweigen freilich nur die ärztliche Mission eine Bresche zu legen, und der Übertritt von Moslemen ist so gut wie ausgeschlossen, denn noch heute „verschwindet" jeder Übergetretene, der nicht zuvor durch Flucht oder Auswanderung sich sichert, selbst in Konstantinopel. Die CMS. arbeitet zurzeit auf 8 Haupt- und 27 Nebenstationen, sie unterhält 59 Schulen mit 1529 Knaben und 2074 Mädchen. Ihre Gemeinden zählen 2331 Seelen und bestehen vorwiegend aus übergetretenen Griechen oder deren Nachkommen. Nach unverbürgten Angaben stehen 8 englische und 10 arabische Geistliche, darunter 4 Ärzte, 1 englischer und 61 arabische Lehrer, 40 englische und 55 arabische Frauen an der Arbeit. Peinlich ist das Verhältnis zu dem übergeordneten anglikanischen Bischof von Jerusalem, der als echter Ritualist strengster hochkirchlicher Observanz so wenig Verständnis für evangelische Grundsätze und die Missionsbestrebungen der CMS. („Proselytismus!") hat, daß es 1891 auf einer zur Schlichtung berufenen Konferenz anglikanischer Bischöfe zu höchst unerquicklichen öffentlichen Auseinandersetzungen kam.

Dieses anglikanische Bistum ging aus der englisch-preußischen Union hervor, die es mit Genehmigung der Pforte 1841 unter mancherlei der Selbständigkeit Preußens nicht gerade förderlichen Konzessionen auf dem Zion zustande brachte. Im Jahre 1886 wurde die unhaltbar gewordene Verbindung wieder gelöst und Preußen-Deutschland erhielt eine seinem Ansehen daheim und seiner Bedeutung im Orient angemessene Stellung. Das von Kaiser Wilhelm II. 1889 ernannte Kuratorium der Evangelischen Jerusalemstiftung übernahm mittels der freigewordenen Gelder und eines in der preußischen Landeskirche eingesammelten Kollektenfonds die „Erhaltung der bestehenden und die Schaffung neuer kirchlicher Einrichtungen in Jerusalem und die Unterstützung der evangelischen Gemeinde daselbst". Die deutsch-evangelische Gemeinde hatte schon 1850 durch Errichtung des preußischen Konsulats Rechtsschutz und 1851 durch Schaffung des evangelischen Pfarramtes geistliche Versorgung empfangen. Auf diesem Boden hat sich heute eine Gemeinde von ca. 200 Seelen entwickelt, die an der 1898 in Gegenwart des deutschen Kaiserpaares eingeweihten Erlöserkirche ihren sichtbaren Mittelpunkt, an der evangelischen Gemeindeschule ihre Pflanzstätte hat. Die Folgen der Kaiserreise sind mannigfach dem deutschen Einfluß und der evangelischen Kirche zugute gekommen. Z. B. erfolgte 1902 die staatliche Anerkennung sämtlicher in der Türkei gelegenen deutschen Wohltätigkeits- und Unterrichtsanstalten geistlicher wie weltlicher Art. Im folgenden Jahre wurde das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissenschaft des heiligen Landes eingerichtet, i. J. 1910 die Auguste-Viktoria-Stiftung auf dem Ölberg feierlich eingeweiht.

Die Missionsarbeit der deutschen evangelischen Kirche im heiligen Lande ist unter 4 Komitees verteilt, die sich 1902 zu einer Konferenz zusammengeschlossen haben. Im Vordergrunde steht der 1852 in Berlin gegründete Evangelische „Jerusalems-Verein", der durch Gründung arabischer Gemeinden und Schulen in und um Bethlehem eigentliche Missionsarbeit treibt. Er geht mit dem jungen schwedischen Jerusalems-Verein, der in Bethlehem einen Missionsarzt unterhält, Hand in Hand und hat neben Bethlehem (ca. 150 Seelen) Stationen in Bet Dschala (140), Bet Sahur (36) und Hebron; dazu in Jerusalem eine vom Syrischen Waisenhaus übernommene Tages- und Kleinkinderschule mit je 150 Kindern. Außerdem hat er 1898 bei Bethlehem das „Armenische Waisenhaus" begründet, das sich gleich dem Syrischen allmählich zu einer arabischen Erziehungsanstalt entwickelt hat und 52 Zöglinge zählt; auch trägt er die Fürsorge für die deutschen evangelischen Gemeinden in Jaffa und Haifa. Das „Syrische Waisenhaus" wurde 1860 aus Anlaß der Christenverfolgungen im Libanon mit 9—10 syrischen Waisenknaben eröffnet; es erzieht heute vorwiegend arabisch-palästinische, vorübergehend auch armenische Kinder und unterhält neben der Anstaltsschule Lehrwerkstätten, ein Lehrerseminar, die Ackerbaukolonie Bir Salem bei Ramle und eine Blindenanstalt. An Anstaltsinsassen zählte das Waisenhaus Ende 1911 259 Zöglinge, darunter etwa 30 Mädchen. Die Kaiserswerther Anstalten, deren Samenkorn 1851 durch Th. Fliedner in den Boden Jerusalems gesenkt wurde, bestehen aus dem Hospital (9 Schwestern und 100 Betten), das 1909 1242 Kranke, darunter über die Hälfte Muhammedaner, verpflegte und in der Poliklinik 10 417 Patienten behandelte, und der Mädchenerziehungsanstalt Talitha Kumi (1853), in der gegenwärtig 137 arabische Kinder von 12 Diakonissen erzogen werden. Nach dem Drusenaufstand von 1860 eröffnete Kaiserswerth auch in Beirut ein Waisenhaus, in dem 130 syrisch-arabische Mädchen Unterkunft finden, und bald folgte in Smyrna eine gehobene Mädchenschule

mit 17 Pensionärinnen und 143 Tagschülerinnen. Im Jahre 1861 hatte auch der preußische Johanniterorden in Beirut ein großes protestantisches Hospital eröffnet, in dem seit 1867 Kaiserswerther Diakonissen pflegen. Das Aussätzigenasyl „Jesus-Hilfe" bei Jerusalem endlich wurde 1865 von dem pommerschen Freiherrn von Keffenbrink errichtet und 1881 von der Herrnhuter Brüdergemeine übernommen, die von Anfang an das Pflegepersonal stellte; 1911 beherbergte es 36 Kranke, darunter 28 Muhammedaner.

Wichtiger als die deutschen evangelischen Gemeinden in Palästina sind für die Entwicklung des Landes die Niederlassungen der schwäbischen Templer geworden. Ihre religiös-schwärmerischen Motive sind in den Hintergrund getreten, und ihre Bedeutung liegt heute ausschließlich in der kulturellen Pionierarbeit, die sie fortgesetzt dem Lande und seiner Bevölkerung leisten. Ihnen ist es zu danken, daß der Deutsche nicht bloß als Fremder Land und Volk gegenübersteht wie z. B. der Franzose, der es wohl zu zahlreichen Pilgerniederlassungen, aber nicht zu Kolonien im Lande gebracht hat. Festen Fuß und damit einen nicht zu unterschätzenden Einfluß hat vielmehr die lateinische Kirche allein durch die ihr unierten Kirchenkörper mit orientalischem Ritus gewonnen. Darum geht das letzte Ziel der römischen Propaganda auch unentwegt auf die Union der schismatischen Kirchen mit Rom; und weil diese Aussicht schwindet, wo der protestantische Geist die Bevölkerung durchdringt, darum ist Rom im Orient ein rücksichtsloser Rivale und unerbittlicher Gegner des Protestantismus. Dieser exklusive Geist, der Griechen und Lateiner zu geborenen Feinden macht, eignet der römischen Mission auch gegenüber der orthodoxen Kirche. Im Unterschied von der römischen Kirche wohnt der orthodoxen eine gewisse Weitherzigkeit inne, die sich theoretisch in einer freundlichen Stellung zu den evangelischen Deutschen und der theologischen Wissenschaft derselben bekundet und praktisch in den letzten Jahrzehnten zu Unionsverhandlungen mit den Altkatholiken und namentlich mit der englischen Hochkirche geführt hat; das Ergebnis ist die gegenseitige Anerkennung der griechischen und anglikanischen Kirche als „Schwesternkirchen".

Lassen wir die drei großen christlichen Kirchen im Blick auf die künftige Gestaltung auf dem Balkan und im Orient nochmals an unserem Auge vorüberziehen, so treten Rußland, Frankreich und Deutschland in das Blickfeld. Jene beiden verknüpfen mit den kirchlichen auch politische Interessen; aber nur Rußlands Einfluß wächst, während man sich durch den „Privilegien"-Reichtum und die scheinbare Vertretung der abendländischen Kultur seitens Frankreichs (Geld, Sprache, Banken, Eisenbahnen, Klöster, Erziehungsanstalten) nicht soll irre machen lassen. In diesem kulturellen Sinne wächst vielmehr ungesucht und ungefärbt der deutsche Einfluß, wenn er sich auch mit der russischen Propaganda nicht messen kann und messen will. **Eberhard.**

Tulloch, John, gest. 1886, s. d. Art. Englische Theologie Bd. 23 S. 407, 37.

Turlupinen. — S. 164 Z. 36 l. XI st. IX.

Twesten, August Detlev Christian. — Vgl. Max Lenz, Geschichte der Universität Berlin II 1 S. 493. Neu ist dort die Mitteilung, daß Twesten einst als Nachfolger Fichtes auf der Liste der philosophischen Fakultät gestanden hat. **G. Heinrici.**

Tyerman, Luke, gest. 1889, s. d. Art. Englische Theologie Bd 23 S. 421, 21.

U.

Ultramontanismus. — S. 214 Z. 37 füge bei: Mirbt, Die kath. theol. Fakultät zu Marburg, Marburg 1905; L. K. Götz, Klerikalismus und Laizismus, Frankfurt a. M. 1906. Anrich, D. mod. U. in s. Entstehung und Entwicklung (Tübingen 1909), Rel.-geschichtl. Volksbücher IV 10.

S. 216 Z. 11 l. 231 st. 331. **Benrath.**

S. 221 Z. 22 l. Einzelaufgaben st. Einzelausgaben.

S. 222 Z. 9 l. 1685 st. 1682.

Ungarn, kirchlich-statistisch. — Quellen. 1. Magyarország közoktatásügye az 1910. évben. (Bericht des Königl. ung. Kultus- und Unterrichtsministers über den Stand des Schulwesens, dem Landtage unterbreitet v. J. 1910). Budapest 1911. — 2. E. Doumergue: La Hongrie Calviniste. Toulouse 1912. — Mehrere kirchliche Blätter und Zeitschriften. —

Die Zahl der Einwohner beträgt laut der letzten allgemeinen Volkszählung im Jahre 1911 20886487. (Die konfessionellen Daten sind leider noch nicht veröffentlicht.) Im Jahre 1910 waren 742899 Geburten, davon ehelich geb. 90,7%, unehelich 9,3%. Gestorben sind 490689. Von den 179537 geschlossenen Ehen waren gemischte Ehen 21651 (12,06%).

Schulpflichtige Kinder gab es im ungarischen Staate, und zwar im Alter von 6—11 Jahren: 2263798, im Alter von 12—14 Jahren 848802, zusammen: 3112600. Tatsächlich besuchten die Schule 2703760 Kinder (86,9%). Von den ungarischen Volksschulen waren 2744 Staats-, 1339 Gemeinde-, 297 Privat-, 12073 Konfessionsschulen (und zwar röm.-kath. 5250, griech.-kath. 1753, reformierte 1849, evang. 1298, griech.-orient. 1457, unit. 36, isr. 430; in Kroatien und Slavonien 1582, zusammen also 18035 Volksschulen. Den Konfessionen nach scheiden sich die die Schulen besuchenden Kinder: röm.-kath. 54,2%, griech.-kath. 8,5%, ref. 14,1%, evang. 8,3%, griech.-orient. 9,6%, unit. 0,4%, isr. 4,8%, Baptisten 0,1%. Die Zahl der Lehrer betrug 24681 (69,5%), die der Lehrerinnen 10871 (30,5%), zusammen 35552.

Die Zahl der Mittelschulen war (1910) 210, und zwar Gymnasien 178, Realschulen 32; hiervon Staatsschulen 73, Gemeindeschulen 11, Privatschulen 5 und Konfessionsschulen 121. Die Anzahl der Professoren war 3658, die der Schüler 71029. In Kroatien und Slavonien waren 21 Mittelschulen, 498 Professoren und 6621 Schüler.

Die Budapester Königl. ungarische Universität hat 380 Professoren und Privatdozenten und 7479 resp. (im Sommersemester) 6751 Studenten. An der Klausenburger Universität sind 141 Professoren und Privatdozenten und 2307 Studenten; an der Agramer Universität 89 Professoren und 1260 Schüler.

Konfessioneller Unterricht und Schulen. Nach dem neuesten (1910) Berichte des Kultusministers hält die röm.-kath. Kirche 41 Lehrerseminare mit 3921 Zöglingen, die griech.-kath. 6 Ls. mit 550 Z., die reformierte 7 Ls. mit 812 Z., die evang. 8 Ls. mit 528 Z., die griech.-orient. 5 S. mit 301 Z., die isr. Kultusgemeinde 1 Seminar mit 106 Zöglingen. Konfessionelle Gymnasien bestehen 121, und zwar röm.-kath. 60 mit 18,103 Schülern, griech.-kath. 2 mit 901 Schülern, ref. 27 mit 8555 Schülern, evang. 22 mit 6331 Schülern, prot.-unierte 1 mit 367 Schülern, griech.-orient. 3 mit 935 Schülern, unit. 2 mit 527 Schülern.

Protestantische Hochschulen. Das Debreczener Kollegium wurde durch eine philosoph. Fakultät ergänzt. Im Jahre 1910 zählte man zusammen 48 Professoren und 150 Hörer der Theologie, 118 Hörer der Rechte, 25 Hörer der Philosophie, 618 Gymnasialschüler und 128 Seminarzöglinge. Das Sárospataker Kollegium hat 106 Hörer der Theologie, 56 Hörer der Rechte und 408 Gymnasialschüler. Das Pápaer Kollegium hat 50 Hörer der Theologie und 604 Gymnasialschüler. Die Budapester theol. Akademie hat 65 Hörer; die Klausenburger theol. Akademie hat 105 Hörer.

Die Preßburger theol. Akademie hat 57 Hörer, die Ödenburger 34, die Eperjeser 36 Hörer; die Rechtsakademie daselbst 291 Hörer; die Hermannstadter theol. Akademie zählt 111 Hörer.

Protestantische Kirchen. Die reformierte Kirche zählte im Jahre 1910 in 2048 Kirchengemeinden 2006 Pfarrer und 342 Hilfspfarrer. Die evangelische (Ausgb. B.) Kirche zählte in 918 Kirchengemeinden 915 Pfarrer und 181 Hilfspfarrer. Der neuerwählte ref. Bischof der Superintendenz diesseits der Theiß wohnt in Sátoraljaujhely; der evang. Bischof der Theißer Superintendenz wohnt in Nyiregyháza.

Nennenswerte Momente im protestantischen Kirchenleben. An den im Jahre 1909 in Genf abgehaltenen Calvin-Jubiläumsfeierlichkeiten nahmen viele ungarische reformierte Geistliche und Professoren teil, und bei dieser Gelegenheit nahmen die ausländischen Protestanten genauere Kenntnis von der ungarischen prot. Kirche. Zwei Jahre später hielt die „Presbyterial Alliance" ihre Generalversammlung in Budapest ab (20. 21. Sept. 1911), bei welcher Gelegenheit ungefähr 50 ausländische hervorragende prot. Geistliche und Presbyter erschienen und die bedeutenderen calvinistischen Städte auf einer Rundreise besichtigten. Die Rundreise wurde von dem vor einigen Jahren gegründeten „Calvin-Verband" (Kálvin-szövetség) veranstaltet, der überhaupt viel zur Verbreitung der calvinistischen Anschauungen tut. Nach der Versammlung erschienen in den verschiedenen englischen und französischen Kirchenblättern warme Besprechungen über die Geschichte und den jetzigen Zustand der ung.-ref. Kirche. Hier sei auch erwähnt, daß die ung.-ref. Kirchenbehörde mit dem Leipziger Gustav-Adolf-Verein in Verbindung trat.

Von besonderer Bedeutung ist ferner die Verfügung der ungarischen Gesetzgebung, daß in Debreczen und Poszony zwei neue Universitäten errichtet werden, die Debreczener mit einer ref. theologischen Fakultät. Ob die evang. Kirche in Preßburg eine theol. Fakultät erhält, ist noch fraglich, wäre aber vom Standpunkte der Parität aus wünschenswert. Mit der Errichtung der neuen Debreczener staatlichen Universität erlischt das dortige alte ref. Kollegium.

Schließlich sei hinsichtlich der Reversalien bei gemischten Ehen erwähnt, daß der Verlust der ref. Kirche von Jahr zu Jahr sinkt, was dem erfreulichen Erstarken des protestantischen Selbstbewußtseins zuzuschreiben ist. **Koloman Révész.**

Unierte Orientalen. — Unter den Arbeiten, die in den letzten Jahren den unierten Orientalen gewidmet sind, ragt das Werk von P. Cyrille Charon, Histoire des Patriarcats Melkites (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis le schisme monophysite du sixième siècle jusqu'à nos jours, hervor. Der Verfasser ist, wie es scheint, unierter Ruthene (C. P. Karalevsky) und schriftstellert unter seinem Mönchsnamen. Er hat schon zuvor in den Échos d'Orient eine ganze Reihe von Aufsätzen über die Melchiten veröffentlicht. Nun hat er ein Werk begonnen, das drei Bände umfassen soll, soviel ich weiß aber noch nicht vollständig ist. Von den beiden ersten, der „Geschichte der Melchiten" vorbehaltenen Bänden erschien zuerst ein „fascicule I" des 2. Bds, 1910. Der 2. Bd als ganzer soll die „période moderne" der Geschichte der Melchiten behandeln, d. h. nach Charons Abgrenzung die Zeit seit 1833, so nämlich, daß er zwar nicht bis unmittelbar an die Gegenwart heran, aber doch bis 1902 führen wird. Der bisher allein dargebotene Teil gilt ausschließlich dem Patriarchat des Maximos III. (Maslum), 1833—1855. Dieser Mann ist unzweifelhaft eine bedeutende Persönlichkeit gewesen, willensstark, durch und durch verschlagen, voll Ehrgeiz und Klugheit, erfolgreich wie wenige für die kirchliche Sache unter seiner „Nation". Eine mit Rom unierte melchitische Gemeinde von angeblich 7000 Seelen bildete sich schon im 17. Jahrhundert in Damaskus; dann trat im 18. Jahrhundert ein Patriarch, Cyrill V., selbst offen in die Union ein und seither bzw. seit seinem schon unter Roms Mitwirkung gewählten Nachfolger Cyrill VI. Thanas (Athanasios), der 1744 zuerst das Pallium erhielt (vgl. C. Bacha, L'élection de Cyrille VI Thanas au patriarcat d'Antioche, Échos d'Orient Bd 10, 1907 S. 200 ff.), existiert die gräco- (oder romeo-)melchitische Kirche, die Charons Werk zum Gegenstande hat. Der noch fehlende 1. Bd (der die Zeit vom 6. Jahrhundert bis 1833 schildern soll) wird aus dem ersten Jahrhundert der Union von manchen Wirren zu berichten haben. (Vgl. vorerst einige Aufsätze von Paul Bacel, „Prêtre du rite grec", in den EO, Bd 14, 1911 S. 340 ff: Une période troublée de l'histoire de l'Église melkite, 1759—1794, I, L'élection anticanonique d'Athanase V Jauhar; Bd 15, 1912 S. 49 u. 74: L'église melkite au XVIII siècle, II, L'intrusion de Jauhar; S. 226 ff.: Nouvelles intrigues de Jauhar; S. 309 ff.: La lutte du patriarche Jauhar et du metropolite Germanos Adam. Charon hat übrigens selbst in seinen zahlreichen Aufsätzen in den EO schon vieles berührt.) Es sind ja im Grunde Stürme im Wasserglas, worum es sich handelt. Aber in den christlichen Kirchen des eigentlichen Orients gibt es allenthalben nur kleine, dennoch für die Zukunft (wie sie vollends in der neuesten Zeit heraufzuziehen beginnt) aussichtsvolle Verhältnisse. Es wäre nichts törichter, als wenn wir Protestanten Roms große Aufmerksamkeit auf und Bemühungen um diese „kleinen", armen Kirchen des Orients übersehen wollten. (Ein Buch, wie das von Jul. Richter, Mission und Evangelisation im Orient, 1908, zeigt leider, welchen gewaltigen Vorsprung die römische Propaganda vor der viel geteilten evangelischen Mission hat.) So bietet das Werk Charons, gerade auch in der Ausführlichkeit mit der es das Leben und Wirken des Patriarchen Maximos III. (S. 1—400) darstellt, genug von solchem, was Interesse erweckt. Maslum wurde 1779 in Aleppo geboren. Getauft auf den Namen Michael, war er von Kind auf zum Priester bestimmt und erscheint schon 1806 als Sekretär des im Kloster Karkafa oder Karkafé (bei Beirut) tagenden Konzils. Auf diesem Konzil war der Erzbischof Germanos Adam von Hierapolis, ein dogmatisch in Rom anstößiger, „jansenistisch", „febronianisch" gesinnter, der Union doch treu ergebener Mann maßgebend. Maslum hatte es längere Zeit zu büßen, daß er sich zu ihm gehalten. Eine Erhebung zum Metropoliten seiner Vaterstadt, 1810, findet keine Anerkennung. Erst nach fast zwanzigjährigem Aufenthalt im Abendland, meist in Rom (einige Jahre, 1815—23, auch als Leiter der in napoleonischer Zeit gegründeten — noch jetzt bestehenden — melchitischen Gemeinde in Marseille), gilt er genügend als Vertrauensmann, um 1831 als Vorsteher des Priesterseminars in (Kloster) 'Ain-Traz im Libanon zurückkehren zu können und für seine Erhebung auf den Patriarchenstuhl von Antiochia wenigstens nach nicht allzu

langem Warten in Rom Bestätigung zu erlangen (1836). Um diese Zeit begann, nachdem die Ägypter, die unter Ibrahim Pascha (dem Adoptivsohn und späteren Nachfolger des ersten Khediven von Ägypten, Mehemed Ali) Syrien erobert hatten, von den Türken wieder verdrängt waren, 1841, eine Periode relativer Selbstregierung der Eingeborenen, der Christen einerseits, der Drusen andererseits. Maslum wußte die günstige Gelegenheit jetzt wahrzunehmen, seine Kirche innerlich nach vielen Seiten zu konsolidieren und sie schließlich nach außen ganz zu verselbständigen. (Das Christengemetzel, das 1861 die Drusen anrichteten, und das, wie Charon sagt, mehr noch den Melchiten als den Maroniten galt, hat er nicht mehr erlebt.) Die Entwicklung der „émancipation civile des catholiques Melkites“, die Maslum 1848 durchsetzte (nachdem er eigens für diesen Zweck fünf Jahre, 1843—48, in Konstantinopel Aufenthalt genommen, hier zugleich eine Melchitengemeinde gegründet hatte) ist in Charons Darstellung recht lehrreich für den Konfessionsforscher; sie ist auch ein Kapitel, wenn auch nur ein kleines, aus der schrittweise im 19. Jahrhundert sich vollziehenden Zurückdrängung des ökumenischen Patriarchen aus seiner überragenden „Herrscherstellung“ unter den Christen des türkischen Reichs (er war seit der Eroberung von Konstantinopel in „zivilen“ Dingen das dem Sultan für den Gehorsam „aller“ Christen haftbare Oberhaupt der gesamten Rajah, nicht nur der „orthodoxen“). Wiederholt sammelt Maslum Nationalkonzilien, die bedeutsame kanonische Entscheidungen treffen. Er organisiert eine Reihe neuer Bistümer, u. a. in Jerusalem und Alexandria. Seine Nominalresidenz war Antiochia, wirklich residierte er in Damaskus (zeitweilig auch in Ain-Traz). Er starb charakteristischerweise auf einer Reise, in Alexandria, wo er „Ägypten und Tripolis“ melchitisch organisiert hatte. Den Patriarchentitel behielt er allein, für die Bischöfe von Jerusalem und Alexandria sicherte er dem „Patriarchen“ das Ernennungsrecht; sie sind nur seine Vikare.

Der 3. Bd des Charonschen Werkes, der in getrennten Faszikeln 1909 und 1911 erschien, ist abgeschlossen und ist für den Konfessionsforscher der belangreichste (760 Seiten). Er behandelt „les Institutions“, d. h. die Liturgie, Hierarchie, Statistik, Quellen des kanonischen Rechts, Organisation (Frömmigkeit, Lebenshaltung, soziale Lage) der kleinen Kirche. Charon hatte 1908 vorab ein Buch „Le rite byzantin dans les patriarcats melkites (adoption, versions, éditions, pratique, particularités), 246 Seiten, herausgegeben. Es ist „epuisé“. Aber was er in dem neuen Werke auf 212 Seiten bringt, ist offenbar die neue Auflage. Die Kirchen von Alexandria, Antiochia, Jerusalem hatten ursprünglich jede eine (relativ) eigentümliche Form der Liturgie. Als die Orthodoxen (Chalcedonenser) dort, sich zum „Kaiser“ haltend, darum jetzt „Melchiten“ genannt, nicht umhin konnten, je länger je mehr mit Konstantinopel allseitig feste Fühlung zu suchen, schwand, wenn auch erst allmählich, das Interesse an der eigenen historischen Sondertradition, auch der ritualen. Im 13. Jahrhundert siegte sowohl in Antiochia (wo schon im 11. Jahrhundert ein Teil vorweggenommen war), als in Alexandria die byzantinische Liturgie definitiv; in Jerusalem hielt sich die Liturgia Jacobi am längsten und wird noch heute jährlich einmal benutzt. (Die Melchiten gehören also als „Unierte“, im römisch-kirchlichen Sprachgebrauch, zu den „Katholiken des griechischen Ritus“, und sie repräsentieren den Verlust der eigentlichen „Großkirche“ im Orient an Rom, ähnlich wie die Maroniten, die doch ihre Sondergeschichte haben.) — Charon bietet auch eine Geschichte der liturgischen Sprache bei den Melchiten, speziell in Syrien. In der orientalischen Kirche gilt ja der Grundsatz, daß die Kirche die Sprache der Völker rede. (Nicht notwendig die lebendige Umgangssprache derselben; das Kirchengriechisch und Kirchenslawisch ist eine alte, stehengebliebene Form der Nationalsprache.) Die ursprüngliche Sprache der Melchiten war überall die griechische. Bis zum 10. Jahrhundert siegte im Bereiche des Patriarchats von Antiochia das syrische Idiom vollständig, um seinerseits dann aber bis zum 17. Jahrhundert ebenso völlig dem arabischen zu weichen. In Ägypten, meint Charon, seien die Melchiten nach der arabischen Eroberung fast völlig ausgerottet oder zur Islamisierung gezwungen worden. Die jetzigen Melchiten (Orthodoxen) dort (die „schismatischen“ wie die „unierten“) seien Eingewanderte (Griechen, Syrer usw.). Zurzeit nun reden die Melchiten, wenigstens als Unierte, überall die arabische Sprache im Kultus. Charons Bericht über den melchitischen Kultus ist überaus vollständig, gilt allen liturgischen Büchern und Feiern, auch dem Kirchengesang, zuletzt sogar den (doch erst recht spärlichen) „écrivains liturgiques“. — Die Statistik (Charon lebt in Beirut) ist sehr genau. Für jede Eparchie, innerhalb ihrer für jeden Ort, werden Nachweise über die Zahl der „Gläubigen“, der kirchlichen Gebäude, Klöster, Schulen usw. beigebracht. Für den „Orient“ berechnet Charon (1907) 145 351 unierte Melchiten, in Syrien (Palästina) 120 000. (1 Patriarchen, 11 wirkliche Metropoliten bzw. Bischöfe, 4 Titularmetropoliten bzw. -bischöfe, 92 verheiratete, 80 unverheiratete Weltkleriker.) Zurzeit existieren melchitische Gemeinden bis

nach Amerika und Australien hin; immerhin handelt es sich da nur um einige tausend Seelen. Aus den Erörterungen über das kanonische Recht, die sich zu einer Art von „Lehrbuch" des ganzen gestalten, ersieht man die gültige Verfassung, die relativ hohe Bedeutung der Synoden (seit 1731 sind ihrer 13 gehalten worden, die letzte, 1909, in Ain Traz). In Jerusalem ist ein besonders angesehenes, einflußreiches Priesterseminar, das der hl. Anna (die Erziehung hier hat zuwege gebracht, daß je länger je weniger Priester von ihrem „Rechte", verheiratet zu sein, Gebrauch machen; Charon versichert, das „Volk" ertrage nur ungern noch verheiratete Priester). Auch die religiöse Jugendunterweisung, Katechismusunterricht und sonstige Volksbildung, die Seelsorge, Vermögenslage, Krankenpflege usw., zumal auch das Mönchswesen schildert Charon genauer. In Syrien sind die Melchiten meist „kleine Leute", Handwerker u. dgl. Ihr Hauptort ist Zahle im Libanon, wo fast die ganze Bevölkerung melchitisch ist. In Ägypten gehören manche Vornehmere, Gebildete zu ihnen. Außerhalb des Orients sind die Melchiten fast nur in ganz armen, durch ihren Schmutz und ihre Gewinnsucht auffallenden Gemeinden vertreten.

Wir haben gegenwärtig für keine der unierten Kirchen eine so allseitige, kundige Darstellung als für die Melchiten. Meine kurzen Bemerkungen, Bd 20, 252, 44—50, über den „Patriarchatus Antiochenus Graeco-Melchitarum" sind zum Teil irrig, speziell meine dort geäußerte Meinung, es handele sich bei ihm um die „unierten Nationalgriechen des türkischen Reichs". Selbst in der Vergangenheit handelt es sich unter dem Namen der Melchiten nicht so sehr, wie man meist annimmt, um den griechischen Teil der Bevölkerung Ägyptens und Syriens. Charon tritt u. a. diesem Vorurteil entgegen. Immerhin sind offenbar in Syrien mehr „Eingeborene" dem „Dyophysitismus" beigetreten und Mitglieder der „kaiserlichen" Kirche geworden bzw. geblieben als in Ägypten. Von koptischen Melchiten ist nie in nennenswerter Zahl zu reden gewesen. Vgl. übrigens von Charon auch den Aufsatz L'origine éthnologique des Melkites, EO Bd 11, 1908 S. 33 ff. und 82 ff. — Über das Mönchstum unter den Melchiten bemerke ich kurz das folgende (Charon III S. 330 ff., vgl. auch den A. im KKL[2] VIII 1220, Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen d. kath. Kirche I[2] S. 136 f.). Es folgt der Regel des Basilius und ist in drei Kongregationen organisiert, der vom hl. Erlöser, derjenigen der Baladiten und der Aleppiner. Erstgenannte ist die älteste und noch immer die größte. (Begründet als Missionskongregation, seit 1715 bzw. 1727 „Orden".) Ihr Hauptkloster ist das von Deir el Mukhalles (St. Salvator), bei Saida (Sidon), sie besitzen 8 bzw. 11 Klöster (Häuser) und eine größere Anzahl von Stationen mit ca. 170 Patres, 15 „Brüdern", 30 Nonnen. Die zwei anderen sind in gewissem Maße Gegner, d. h. sie repräsentieren zwei Gruppen einer mit ihrer Vorgeschichte auch bis an den Anfang des 18. Jahrhunderts zurückreichenden, aber erst 1757 durch päpstliche Bulle bestätigten Kongregation, die sich in das Gebiet der Stadt Aleppo = Haleb (überhaupt der „Städte"?) einerseits, des „Gebirgs" (Libanon) andererseits zu teilen scheinen. Gregor XVI. genehmigte 1832 die Trennung. Die „Baladiten" (Baladyeh, „Einheimische") sind die Inhaber des alten Namens geblieben. Sie heißen auch nach ihrer ursprünglichen Niederlassung bei der kleinen Kirche von Mar Hanna el-Schuweir (Sohair; „St. Johannes de Suriano") auf dem Libanon die „Schuweiriten": 6 bzw. 9 Klöster (Häuser) mit ca. 100 Patres, ca. 30 Nonnen. Die Aleppiner haben 7 bzw. 10 Klöster (Häuser), ca. 50 Patres, ca. 30 Nonnen. Beide Gruppen haben natürlich auch „Stationen" (Seelsorgestellen). Auf die Streitigkeiten innerhalb der Kongregation, die zuletzt zur Spaltung führte, beziehen sich einige Aufsätze in den Échos d'Orient, insonderheit der ausführliche von P. Bacel, „Ignace Sarrouf et les réformes des Chouérites" (1774—1790) Bd 13, 1910; (vgl. von ihm hier vorher: La congrégation des Basiliens Chouérites I: Les origines, Bd 6, 1903 S. 174 ff.; II: Organisation et développement, S. 242 ff.; III: Persécution de Sylvestre (1724—1730), Bd 7, 1904 S. 156 ff.; IV: Troisième Chapitre général et prise de Mar Hanna, par les orthodoxes, S. 199 ff.; V: Généralat de Maximos Hakim, S. 353 ff.; ferner noch: Le Patriarche Cyrille VI (s. oben S. 614,28) et les Chouérites, Bd 9, 1906, S. 283 ff.; Essai de réunion des Chouérites avec les Salvatoriens, Bd 10, 1907 S. 102 ff.; Règles et constitutions des Basiliens Chouérites, Bd 12, 1909 S. 28 ff., 95 ff., 161 ff. und: Ignace Jarbouh, Supérieur général des Chouérites 1756—1761, ebenda S. 286 ff.; Jaques Sajati, Supérieur général des Chouérites 1761—1774, ebenda S. 342 ff.; auch Décrets des Chapitres généraux des Basil. Chouér. de 1750 à 1790, Bd 14, 1911 S. 98 ff.) In neuester Zeit (1903) hat der Titularmetropolit von Laodicea, Germanos Mo'aqqad eine „Société des Missionaires de Saint Paul" gebildet, die propagandistischen Zwecken dienen will, vorläufig aber (1907) erst 1 Kloster mit 3 Patres und 3 „Brüdern" in der Nähe von Dschune (nördlich von Beirut) hat. Vgl. den Spezialartikel von Charon Mgr Mo'aqqad et sa Société de Missionaires

melkites, EO Bd 8, 1905 S. 232 ff. — Im übrigen notiere ich noch von Charon den Aufsatz Le séminaire Sainte-Anne à Jérusalem, EO Bd 12, 1909 S. 234 ff. und 298 ff. (vorher schon darüber ein Aufsatz von Th. Khoury, Bd 10, 1907, S. 368 ff.); von Bacel die Aufsätze über zwei hervorragende melchitische Persönlichkeiten: den Schuweiriten Nikolaos Saigh (1692—1756), ebenda Bd 11, 1908 S. 71 ff. und dessen Vetter Abdallah Zakher, den Begründer (?) und bedeutsamsten Verbreiter des arabischen Drucks in Syrien (1680—1748), ebenda S. 218 ff., 281 ff., 363 ff.; ferner von Haissa Boustani die Übersetzung des Réglement général des patriacats melkites, ebenda Bd 10, 1907 S. 357 ff. Die letzte in Betracht kommende Arbeit ist die von J. Barbara, Chronique de l'Église melkite, Bd 15, 1912 S. 356 bis 376.

Ein Werk von Charon, das im weiteren Umfange die Verhältnisse der unierten Kirchen beleuchtet, knüpft an bei dem 1500 jährigen Todesgedächtnis des Chrysostomus, 1907. Pius X. feierte es am 12. Februar 1908 dadurch, daß er einer Pontifikalmesse nach byzantinischem Ritus im Saale der Seligsprechungen im Vatikan persönlich beiwohnte. Charon veröffentlichte aus diesem Anlaß die Schrift „Le quinzième centenaire de S. Jean Chrysostome et ses conséquences pour l'action catholique dans l'Orient gréco-slave“, 413 S. (Rom 1908). Er schildert hier mit Erläuterungen jene umständlich vorbereitete Messe und den Eindruck, den die Ehrung des Vaters der „byzantinischen "Liturgie durch den Papst unter den „Orthodoxen“, in Konstantinopel, Rußland, Rumänien gemacht habe. (Vgl. für jene Messe auch den Bericht Charons unter seinem „weltlichen“ Namen in EO Bd 11, 1908 S. 131—146; viele interessante Bilder.) Das große 6. Kapitel (S. 182—361) behandelt die ganze gegenwärtige Situation im griechisch-slawischen Orient. Zuletzt (S. 362—401) gibt Charon eine Reihe von „documents“ und eine genaue Statistik der byzantinischen Kirche (der „schismatischen“ und der „unierten“). Die letztere ist reproduziert in der Histoire des Patriarc. melk. III 353 ff. Es wird am Platze sein, wenn ich Charons Zahlen, ohne auf das Detail einzugehen, soweit es sich um die Unierten handelt, hier mitteile. Für A, den „byzantinischen“ (griechischen) Ritus unter diesen werden im ganzen 5 389 451 Seelen berechnet und zwar „Griechen“ in der Türkei 400, in Korsika und Algier 1000 (die Italo-graeci bringt Charon unter dem Titel „Albanais“, nämlich in Kalabrien 37 000, in Sizilien 20 000, in Amerika etwa 5000); „Russen“ (= Ruthenen): 1 155 164 (die Mehrzahl in Österreich, aber daneben in Deutschland 15 152, in den Vereinigten Staaten 100 000, in Kanada 40 000); „Rumänen“ (Siebenbürgen) 1 122 018; „Bulgaren“ 15 000; „Melkiten“ (wie oben). Für B, den „alexandrinischen“ Ritus notiert Charon: Kopten 15 000, Abessinier etwa ebensoviel, C den „antiochenischen“: im ganzen 772 796 Seelen („Syrer“ = Jakobiten 25 000, „Maroniten“ 350 000, „Chaldäer“ = Nestorianer 78 796, „Malabariten“ = Thomaschristen 319 000), D den „armenischen“: im ganzen 85 500 Seelen (die meisten in Konstantinopel: 70 000).

Eine willkommene Übersicht über alle Formen der orientalischen Liturgie (also auch der sog. häretischen Nebenkirchen, natürlich inkl. der verschiedenen „unierten Zweige“) bietet das kleine Werk von A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (1906; „Sammlung Kösel“). — Für die syrischen Jakobiten (Patriarchatus Antiochenus Syrorum) vgl. von A. Baumstark auch das Spezialwerk „Festbrevier u. Kirchenjahr der syrischen Jakobiten“ (in „Studien zur Geschichte u. Kultur d. Altertums“, herausgeg. von E. Drerup, H. Grimme und J. P. Kirsch, III 3.—5. Heft) 1910. Zu beachten ist auch der Aufsatz von Charon, Les Patriarches de l'Église syrienne catholique, EO Bd 1, 1898 S. 201 ff. Ferner Bacel, Le premier synode syrien de Charfé, 1. Décembre 1853—14. Janvier 1854, EO Bd 14, 1911 S. 293 ff.

Das Buch von Frederick Jones Bliß, The Religions of modern Syria and Palestine, 1912, behandelt S. 81 ff. the Uniates, S. 96 ff. the Maronites; es bietet eine kurze Übersicht über die Entwicklung der „Unionen“ in den bezeichneten Ländern.

Aus den EO notiere ich noch folgende, die Unierten betreffenden Artikel: Bd 4, 1901, S. Vailhé, Origines religieuses des Maronites; Bd 5, 1902 Fortsetzung dazu unter Bezugnahme auf eine „Antwort“ des maronitischen Erzbischofs von Beirut Mgr Debs, die Vailhé S. 285 ff. auch vollständig mitteilt. Bd. 6, 1903 S. 143 ff.: Vailhé, Melkites et Maronites; ebenda S. 270 ff.: Ch. Fabregues, Autour des Églises unies (Kopten und Maroniten; auch über le Séminaire Saint François Xavier in Beirut). Bd 7 S. 35 ff. und 80 ff.: Fabregues, Le vicariat apostolique bulgare de Thrace; S. 91 ff: A. Ratel, La question de l'union et du calendrier dans église orthodoxe. Bd 8, 1905 S. 241 ff.: A. Bartas, A travers l'Orient greco-slave. Bd 9, 1906 S. 330 ff.: R. Janin, Les groupements chrétiens en Orient (Fortsetzung in Bd 10 S. 43 ff., 107 ff., 136 ff.); S. 373 ff.: K. Pavlof, Mes impressions de

Bulgarie, Bd 12, 1909 S. 355 ff.: C. Armanet, Le mouvement des Bulgares vers Rome en 1860; (Fortsetzung Bd 13 S. 101 ff.); S. 362 ff.: E. Goudal, Le IIe congrès de Vélehrad (über den ersten „Kongreß" in dieser ältesten Hauptstadt Mährens, der die kirchliche Union aller Slawen herbeizuführen bestimmt ist und 1907 tagte, ist ein kurzer Bericht in Bd 10, 1907 S. 373 ff. zu finden). Bd 13, 1910 S. 173 ff. u. 193 ff.: A. Shipman, Les catholiques de rite byzantin en Amérique. Bd 14, 1911 S. 5 ff.: Lettre de S. S. Pie X aux délégués apostoliques d'Orient; S. 48 ff.: Vailhé, Pour l'union des Églises; S. 321 ff.: Lettre de S. S. Pie X pour la convocation d'un concile arménien à Rome; S. 364 ff.: R. Janin, La crise arménienne catholique. Bd 15, 1912 S. 6 ff.: Lettre de S. S. Pie X aux Arméniens catholiques après leur concile de Rome; S. 28 ff.: A. Catoire, L'Église maronite et le Saint Siège, 1213—1911; (dazu der Nachtrag S. 462 ff. von C. Karalevsky, A propos d'un bullaire maronite); S. 163 ff., 260 ff. und 542 ff.: S. Salaville, R. Janin, F. Cayré u. a., Chronique des églises orientales unies et non unies; S. 405 ff.: G. Levenq, La Mission in adjutorium Coptorum; S. 427 ff.: A. Zal'oum, Les chrétiens de Syrie dans l'Amérique du Nord. Die EO sind je länger je wertvoller geworden. **F. Kattenbusch.**

Union. — M. Schiele, Die kirchliche Einigung des evang. Deutschlands im 19. Jahrh. Tübingen 1908. **Hauck.**

Unitarismus. — Fünfter Weltkongreß für freies Christent. u. relig. Fortschritt. Berlin 5.—10. Aug. 1910. Hrsg. v. M. Fischer u. F. M. Schiele. Berlin 1911. J. E. Manning, The religion and Theology of Unitarians. London 1906. R. T. Herford, Unitarian Affirmations. 2. Aufl. London 1909. **Hauck.**

Unsterblichkeit. — Bemerkenswerte Veröffentlichungen aus neuester Zeit: Lic. Dr. Paul Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT, 1909. Vgl. H. Greßmann in Prot. Mon.-H., Juni 1912. Die geschichtliche Entwicklung des Scheolglaubens aus (und neben) dem prähistorischen Grabesglauben und Ahnenkultus wird nicht bloß ethnologisch-objektiv, sondern auch psychologisch erörtert, und gegenüber den babylonisch-assyrischen, sowie den ägyptischen und griechischen Religionsanschauungen wird ebenso das Unterschiedliche wie das Gemeinsame hervorgehoben. Die Furcht vor den Totengeistern, die in anderen Religionen die Trauergebräuche stark beeinflußt, trete bei den Hebräern zurück. Der Affekt, den der Tod eines geliebten Menschen auslöste, ging dahin, man sollte eigentlich so sein wie der Geschiedene, auf alles verzichten und gar nichts vor ihm vorausshaben, d. h. man sollte auch sterben (Torge, S. 192). Daß Jahweglaube und Scheolvorstellung ursprünglich nichts miteinander zu tun haben, ist richtig; daß aber an der Fortbildung, die der erstere erlebte, die letztere keinen Anteil gehabt habe, wie Greßmann meint (S. 221), möchte ich mit Rücksicht auf das RE³ XVII, 283 ff. Gesagte mit einem Fragezeichen versehen. — Einen hübschen Aufsatz „Das Todeslos des Menschen, wie die Alten darüber dachten", gibt Greßmann in der „Christl. Welt" 1911, 8; namentlich die Züge aus dem babylonischen Adapa-Mythos, aus dem Gilgamesch-Epos und aus dem altägyptischen (um 2000) „Gedicht vom Lebensmüden" sind erwähnenswert. — Über die Seele als geflügeltes Wesen im Glauben der Völker, von der Hadesfahrt der Ischtar bis zur heiligen Eulalia und La Paloma, teilt Interessantes mit O. Dähnhardt, „Natursagen" (III 1910 S. 476 ff.). — Charles Bonnefon sucht in seinem Dialogue sur la vie et sur la mort (1911, Fischbacher) zu zeigen, daß der Tod nur eine Nacht zwischen zwei Lebenszuständen ist. — Daß Goethe (ähnlich wie Napoleon) in seiner Meinung über die individuelle Unsterblichkeit sich nicht immer gleich geblieben ist, zeigt der im übrigen dürftige Artikel „Unsterblichkeit der Seele" in Fr. Mauthners II. Bd des „Wörterb. d. Philos." 1910. In den Zahmen Xenien: „Du hast Unsterblichkeit im Sinn; kannst du uns deine Gründe nennen? Gar wohl! Der Hauptgrund liegt darin, daß wir sie nicht entbehren können." Nach Wielands Tode: „Vom Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie." „Der Moment des Todes, der darum sehr gut eine Auflösung heißt, ist eben der, wo die regierende Hauptmonas alle ihre bisherigen Untergebenen ihres treuen Dienstes entläßt. Wie das Entstehen, so betrachte ich auch das Vergehen als einen selbständigen Akt dieser nach ihrem eigentlichen Wesen uns völlig unbekannten Hauptmonas." 1824: Der Gedanke an den Tod beunruhige ihn nicht, da er überzeugt sei, daß unser Geist ein Wesen ganz unzerstörbarer Natur, ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit sei. Februar 1829: „Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben, er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäß, und er darf auf religiöse Zusage bauen". Aber die philosophischen Beweise

seien unzulänglich; die Überzeugung entspringe aus dem Erlebnis der Tätigkeit: „Wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Ende März 1829: „Die Natur kann die Entelechie nicht entbehren; aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein." — Über Chr. H. Weiße und Rich. Rothe, die ebenfalls von der geistigen Vitalität die Unsterblichkeit abhängig machten, hat D. Fr. Strauß' Chr. Gl.lehre herben Spott ergossen. Aber schon Tacitus sagt in der Leichenrede auf Agricola (46): „Non cum corpore extinguuntur magnae animae". **G. Runze.**

S. 283 Z. 17 l. Ps. 49, 15—20 st. Ps. 19, 15—20.

Unterricht, theol. — S. 310 Z. 35 ff. Die erwähnte Prüfung ist in Anhalt längst abgeschafft, vgl. die Instruktion für theol. Kandidaten im Herzogtum Anhalt vom 10. August 1889 § 8, wonach alle zwei Jahre vom 2. Jahre nach dem 2. Examen an eine freigewählte wissenschaftliche Arbeit einzureichen ist bis zur Verwendung im Kirchendienst.

S. 301 Z. 45 füge nach Jahrhunderten ein: 2. Aufl.

S. 309 Z. 30 l. providentiae divinae st. providentia diviniae. **Zehnpfund.**

Urban II., Papst. — O. Schumann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland z. Zeit Heinrichs IV. und Heinrichs V. Marb. Dissert. 1912 S. 66—79. **Hauck.**

Urban IV., Papst. — J. Maubach, Die Kardinäle und ihre Politik. Bonn 1902 S. 91 ff. **Hauck.**

Urban V., Papst. — G. Schmidt, Der historische Wert der 14 alten Biographien des Papstes Urban V. (Kirchengesch. Abhandlungen v. Sdralek 3. Bd 1904 S. 135 ff.). E. Göller, Inventarium instrumentorum camerae apostolicae. Verzeichnis der Schuldurkunden des päpstlichen Kammerarchivs aus d. Zeit Urbans V. RQS. 23. Bd 1909 S. 65 ff. **Hauck.**

Urban VI., Papst. — Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia. 5. Bd Acta Urbani VI. et Bonifatii IX. pontificum Romanorum. Op. C. Krofta. Prag 1905. Ein Gutachten der Juristenfakultät zu Padua u. die Traktate des Kard. Elziarius de Sabrano, des Ludov. de Placentia u. des Joh. de Florentia über die Wahl Urbans VI. sind von Bliemetzrieder, Stud. u. Mt. aus dem Benedikt.-Ord. 30. Bd 1909 S. 97, 295 und 541 ff. hrsgegeb., vgl. 31. Bd S. 36 ff. Bliemetzrieder, Über die Konzilsbewegung zu Beginn des abendländ. Schismas. Das. 31. Bd S. 44 ff. u. 391 ff. Ders. veröffentlicht in den Mt. des Vereins f. Gesch d. Deutschen in Böhmen, 47. Bd 1909 S. 375 ff. den Brief eines Karthäusers zur Verteidigung der Wahl Urbans, der die Ansichten am Hofe Karls IV. wiedergibt. Über ein Formelbuch für Provisionen, das eine Anzahl Provisionsurkunden aus dem Pontifikat Urbans VI. enthält, handelt F. Schillmann ZKG 31. Bd S. 283 ff. K. Guggenberger, Die Legation des Kard. Pileus in Deutschland 1378—1382. München 1907. E. Dienemann, Die Romfahrtsfrage in Wenzels Politik. Haller Diss. 1909. **Hauck.**

Urban VIII., Papst. — S. 326 Z. 59 l. U. VIII. st. U. III.

Urim und Tummim. — Die Frage ist neuerdings viel verhandelt worden im Zusammenhang mit Untersuchungen über den Ephod, s. „Ephod" Bd 23 S. 425. Die ältere Auffassung vom Ephod als einem Gottesbilde wird noch vertreten von J. Meinhold (Die Lade Jahves, Theol. Arb. aus d. rhein. wiss. Prediger-Verein 1900 S. 10 f.), K. Budde (Die Bücher Sa, KHC von Marti 1902 S. 7.), E. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 475 Anm. 1, vgl. S. 95. 484), E. Kautzsch (Biblische Theologie des AT.s 1911), weniger zuversichtlich von K. Marti (Gesch. der isr. Religion, 5. Aufl. 1907 S. 357). Zum Beweis dieser Ansicht pflegt auf Ri 8, 24 ff.; 17—18, auch 1. Sa 2, 28; 14, 3. 18; 21, 10; 23, 6. 9; 30, 7 hingewiesen zu werden. Demgegenüber vertritt Foote (The Ephod, its form and use, Journ. of Bibl. Lit. XXI 1902) die Ansicht, daß der Ephod auch in vorexilischer Zeit durchweg anzusehen sei als eine vorn am Leib getragene Tasche, welche die heiligen Lose enthielt, entstanden aus einer Phallustasche, wie sie bei den ältesten Ägyptern und bei den Libyern bezeugt ist. Die Footesche Ansicht haben seitdem mit verschiedenen Modifikationen angenommen: E. Sellin (Der israelitische Ephod. Eine Studie zur biblischen Archäologie. Orientalische Studien, Theod. Nöldeke zum 70. Geburtstag 1906 S. 699 ff.: ein Lendenschurz, den der Priester beim Orakelholen umlegte), J. Benzinger (Hebr. Arch. 2. Aufl. 1907 S. 347 f.),

welcher den Ephod beschreibt als Lendenschurz, wie der linnene Ephod, nur viel kostbarer, reich mit Gold durchwoben, vgl. die kostbaren ägyptischen und phönizischen Lendenschurze bei A. Erman, Ägypten 1894, S. 285 f.; Perrot u. Chipiez, Histoire de l'art I 413. 428. 430. 528. 531; der Ephod wird im AT nie zu etwas anderem benutzt als zum Orakel; er erhält keine Opfer oder Blutstreichungen, noch betet man zu ihm; er wird getragen, nicht umgegürtet, aber nur wenn man Gott befragen will; sonst ist er im Heiligtum deponiert. Auch von H. Greßmann (Die Schriften des AT.s II a 1910 S. 46 f.) und M. Löhr (Israelitische Kulturentwicklung 1911 S. 108) wird diese Ansicht vertreten; Greßmann denkt sich den Ephod als Schulterkleid, an der Schulter befestigt und unter der Brust gegürtet, in dessen Bausch die Orakellose getragen wurden.

Neuere Spezialliteratur außer den genannten Schriften: P. Carus, The Oracle of Jahwe; the Urim and Thummim; the Ephod and the Breast-Plate of Judgement (The Monist, 1907, 17, 365—388); A. Jeremias, Urim und Tummim. Ephod. Teraphim (Hilprecht anniversary volume, 1909, 223—242); vgl. auch R. Kittel, Gesch. des Volkes Israel II² 1909 S. 88 Anm. 4.

Zu Dt 33, 8—11 vgl. außer den bedeutsamen Ausführungen bei E. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 51—59. 95) noch: O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, die Elohimquelle 1906 S. 124.

Nachexilischen Gebrauch der Urim und Tummim hält A. Bertholet (Die Bücher Esra-Nehemia KHC von Marti, 1902 S. 7) weniger wegen Josephus ant. III 8, 9 als wegen Si 36, 3 für wahrscheinlich. Derselbe vertritt bei Ps 43, 3 die zuerst von de Lagarde vorgeschlagene Lesung: שלח תמיך ואוריך המה ינחוני und versteht den Psalm als Gebet eines Hohenpriesters (in: Stade, Biblische Theologie des AT.s 1911 S. 206 Anm.)

M. Fried, Das Losen im Tempel zu Jerusalem (Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums 45 (1901) Mai—Juli) behandelt die Mischnastellen Jōmā II 1—2 und Tamîd III 3. **G. Hölscher.**

Urlsperger, Samuel. — Zur Literatur: Die Entlassung Urlspergers habe ich auf Grund der Akten des Geheimen Rats dargestellt in den Blättern f. württemb. KG 1908 S. 31 ff. **Kolb.**

Ursinus, Gegenpapst. — S. 348, 8 l. Der „Mönch" Ursinus. S. 348, 11 f. l. Das Zeugnis einer vatikanischen Handschrift (s. Oudin I 1126), welche einen Ursinus als Autor bezeichnet, **Jülicher.**

Ursula, d. heil. — G. Riese, Die Inschrift des Clematius u. die Kölner Märtyrer. Bonner JBB. 1909 S. 236 ff. **Hauck.**

V.

Väter des Todes. — S. 377 Z. 56 füge nach „gemalten" ein: 1906 entwendeten.

Vaganten. — S. Jaffe, Die Vaganten u. ihre Lieder. Berlin 1908, Wissensch. Beilage z. Jahresbericht des Lessing-Gymnasiums. **Hauck.**

Valdés, Juan de. — Heep, Juan de Valdés, s. Religion, s. Werden, s. Bedeutung (Quellen u. Darst. . . hersg. v. Berbig H. 11) Leipzig 1909; Ders., J. d. V. u. sein Verh. zu Erasmus . . . J.-D. Gießen 1909. **Benrath.**

Valentinus, Gnostiker. — Zu S. 396 Z. 27 ff. u. 398, 14 ff. Der von Mercati veröffentlichte Titel steht nicht in einem Fragment des Clem. Alex. Der Titel ist nur in der gleichen Handschrift Ambros. H 257 inf. erhalten, aus der P. M. Barnard, Texts and Studies V, 2 S. 50 ein Fragment aus der Schrift des Clem. Alex. *περὶ προνοίας* veröffentlichte.

S. 401 Z. 31 ff. füge bei: vgl. auch [Basilius] ep. 366, wo das Valentinusfragment in etwas anderer Form wiedergegeben ist. Doch ist [Basilius] von Clemens abhängig. **Otto Stählin.**

Vandalen. — Der Artikel bedarf nur einer kleinen Ergänzung hinsichtlich der neueren Literatur; die Sache verhält sich so. Am Schluß dieser Studie habe ich dem Satze von Lud. Schmidt, Gesch. der Wandalen, Leipzig 1901, S. 151 f. zugestimmt, wonach man in den freilich sehr zahlreichen blauäugigen Blondköpfen inmitten der Berberbevölkerung in Marokko, am Rif, auf den Kanarischen Inseln usw. nur ein Naturspiel, nicht etwa Nachkommen der Vandalen zu erblicken hat. Inzwischen habe ich selbst diese interessante anthropologisch-psychologische Streitfrage, welche bisher nur gestreift wurde, unter bündiger Verwertung des gesamten weitverzweigten Quellenmaterials, natürlich auch der wichtigsten englischen und französischen Reiseberichte, zum erstenmal einer systematischen erschöpfenden Kritik unterzogen und bin zu einem verneinenden Ergebnis gelangt. Meine ausführliche Abhandlung ist unter dem Titel „Vermeintliche germanische (vandalische) Abstammung einer überaus zahlreichen blonden Bevölkerung, zumal in Marokko, am Rif" usw. im HJG Jahrgang 1911, Heft 2, S. 323—332 zum Abdruck gelangt. **Franz Görres.**

Vatikanisches Konzil 1869./1870. — Th. Granderath (et Delattre), Au concile du Vatican. La discussion du schéma de la dignité de vie des clercs: Études fondèes par des pères de la compagnie de Jésus, Paris 1909, Bd 119, 484—489. C. Mirbt, Die Geschichtsschreibung des Vatikanischen Konzils: HZ (1908) 101, 529—600. J. Friedrich, Einige Bemerkungen zu des Jesuiten Granderaths Geschichte des Vatikanischen Konzils: Revue internationale de Théologie 66 (1909), 209 ff. Menn, Aktenstücke Hefele u. die Infallibilität betreffend: Revue internationale de Théologie 16 (1908), 485—506, 671—694; A. Knöpfler, Zur Rechtfertigung d. Bischofs Hefele: HJG 30, 584—587. A. Durand, Mgr. Darboy et le Saint-Siège: Soc. d'hist. moderne, Bullettin 1907, 1908 cf. ThJB XXVII S. 947. Spectator novus, Der Streit zwischen Pius IX. u. d. Erzbischof Darboy v. Paris: Kirchenpolit. Briefe III. in Süddeutsche Monatshefte 1908, August. L. A. Molien, Le père Gratry. Paris 1908. Plannet, Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil. Diss. Marburg 1912. **Mirbt.**

Veghe, Johannes. — S. 478 Z. 43 vgl. A. Bömer: „Das liter. Leben in Münster" in seiner Schrift „Aus dem geistigen Leben und Schaffen in Westfalen" 1906 S. 111 ff. Dieser stellt die ansprechende Vermutung auf, daß sein Vater, der „mester" genannt wird, der 1430 in der Kölner Matrikel aufgeführte magister de monasterio Joh. Veghe, m. art. par. gewesen ist. — S. 478 Z. 51 vgl. Keussen-Ausgabe der Kölner Matrikel Bd 1, 1. Hälfte S. 251, 1892. 1450 ist er in Köln immatrikuliert und kam 1469 nach Rostock. — S. 483 Z. 60. Das geistliche Blumenbettchen ist ein dreifaches; das erste ist der Schoß der Maria, das zweite ist ihm am Kreuz von den Juden bereitet, das dritte soll die Seele dem göttlichen Bräutigam in ihrem Kämmerchen bereiten mit Blumen der christlichen Liebe in ihren mannigfaltigen Tugenden. — Der Weingarten der Seele knüpft nach dem Vorgange Ruysbrocks in seiner Schrift „Chierheit der gheesteleker brulocht" in drei Büchern an die Worte des Hohenliedes an „mane surgamus ad vineas", und schildert das geistliche Leben des beginnenden, fortschreitenden und vollkommenen Menschen. — Bömer (S. 116) hat in der Berliner Handschrift noch einen Traktat opusculum de rege et tyranno parabola aufgefunden, welches ebenfalls im Fraterhause 1446 in lateinischer Sprache verfaßt und nicht ohne Einfluß auf Veghe mit seinen allegorischen Betrachtungen geblieben ist. **L. Schulze.**

Veltlin, Reformation und Gegenreformation. — Nachtrag zum Literaturverzeichnis: Crollalanza, G. B. Storia del Contado di Chiavenna 2ª ed. Chiavenna 1898. Reto Cenomano (Gio. Formentelli) Valtelina e Rezia. Como 1909. Predicanti italiani in Valtelina e nei Grigioni 1902 S. A. Arezio, L. La politica della S. Sede risp. alla Valtelina 1622/23 Cagliari 1899. Jecklin, Fr. Materialien zur Standes- u. Landesgeschichte. Gem. III Bünde 1464—1803. I. Teil: Register, II. Teil: Texte. Basel 1907/09. Hilty, Polit. Jahrbuch XXI. 1907 (enthält Aktenstücke betr. die III Bünde u. das Veltlin, 1577). Oechsli, W., Der endgültige Verlust des Veltlins, Bormios u. Chiavennas (in „Wissen u. Leben" IV. Jahrg. 1910/11 Zürich). Zinsli, Ph., Politische Gedichte aus der Zeit der Bündner Wirren. Zürich 1910. (Die Texte im Jahresbericht der histor. ant. Ges. Graubündens 1911 f.). Regesten zur Schweizergeschichte aus den päpstl. Archiven, herausgeg. von Wirz. Mayer, J. G., Geschichte des Bistums Chur II Bde (Stans) (Der II. Bd im Erscheinen). Mayer, J. G., Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz (Stans 1901/03), (vom ultramontanen Standpunkt, konfessionell beschränkt u. z. T. unzuverlässig, vide Besprechung von Prof. A. Büchi in der Schweiz. Rundschau II S. 151/154 mit vielen Korrekturen.)

Camenisch.

Venezuela. — Die deutsche evangelische Gemeinde in Venezuela ist, obwohl sie durch den Zuzug junger deutscher Kaufleute an Seelenzahl stetig wächst, in ihrem Fortbestande bedroht, da es ihr bei den enormen Teuerungsverhältnissen des Landes trotz der reichen Beihilfen aus der Heimat (der Oberkirchenrat Berlin und der Gustav-Adolf-Verein steuern jährlich je 1500 Mark bei) nicht möglich ist, die zur Erhaltung des Pfarrsystems erforderlichen Summen aufzubringen. Und doch erscheint die Erhaltung der evangelischen Gemeinde gerade in diesem Lande, dessen Importhandel zum größten Teil in deutschen Händen ruht und das nach Eröffnung des Panamakanals eine erhöhte politische und wirtschaftliche Bedeutung gewinnen wird, unbedingt notwendig.

Der Pfarrer der Gemeinde bereist von seinem Pfarrsitze in der Hauptstadt Carácas aus das Land bis zum Orinoko und besucht unter anderem regelmäßig Valencia, Puerto Cabello, Barquisimeto, Maracaibo und Ciudad Bolivar. Die Zahl der Reichsdeutschen im Lande wird auf reichlich 600, die der Deutschredenden (eingeschlossen Schweizer und Österreicher) auf ca. 1500 geschätzt. Ein kirchliches Hauptanliegen geht jetzt darauf, den zahlreichen von deutschen Eltern aus Mischehen stammenden Halbdeutschen, die ihre deutsche Reichsangehörigkeit verloren haben und Mußkatholiken geworden sind, durch Erteilung von deutschem evangelischen Religionsunterricht zu helfen. Die von dem dortigen deutschen Schulverein unterhaltene und in erheblichem Maße auch von venezolanischen Kindern besuchte deutsche Schule, eine gehobene Volksschule, ist interkonfessionell und ohne eigentlichen Religionsunterricht. **F. Rendtorff.**

Verbesserungspunkte. — E. Hoffommer, Die „Kirchlichen Verbesserungspunkte" des Landgrafen Moritz des Gelehrten von Hessen. Diss. Marburg 1910.
S. 495 Z. 55 l. Ludwig V. st. Ludwig II. **Mirbt.**

Verden, Bistum. — M. Tangl, Die Urk. Ottos I. für Brandenburg u. Havelberg, Beiträge z. brandenb. u. preuß. Geschichte 1908 S. 370 ff. zeigt, daß die Ottonischen Urkunden die Vorbilder für die gefälschten Gründungsurkunden der sächs. Bistümer sind. A. Müller, Beiträge z. Geschichte der B. Verden unter Johann III. v. Asel. Münst. Diss. 1911. H. Hoogeweg, Verzeichnis der Stifter u. Klöster Niedersachsens. Hannover 1908. **Hauck.**

Verdienst. — S. 504 Z. 24 l. virtus infusa st. infulsa.

Vergerio, P. P. — Ernst, Briefwechsel des Herz. Christoph von Württ. Bd IV (1556 bis 59) Stuttgart 1907; Wotschke, D. Briefw. der Schweizer mit den Polen, Leipzig 1908, passim; Ders., Geschichte der Ref. in Polen, Leipzig 1911; Ders., Stanislaus Ostrorog (Z. der hist. Ges. f. Posen XXII 1907). **Benrath.**

Verzückung, Enthusiasmus, Schwärmerei. — Literatur: Mart. Buber, Ekstatische Konfessionen, 1909. Friedr. von Hügel, The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends. 2 vols. 1908 (vgl. Wilh. Fresenius, Mystik u. geschichtl. Religion, 1912 S. 4 ff.). De Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtl., ethnolog. u. psychol. Beleuchtung, 1909. Österreich, Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen. 1. Bd 1910: Das Ich u. das Selbstbewußtsein. Die scheinbare Spaltung des Ich. — S. 587 Z. 8 Mitte schiebe ein: 3. Teil, 1909, Register unter Ekstase. Zu Nr. 2: H. Delacroix, Note sur Christianisme et Mysticisme in „Bericht über den III. Internat. Kongreß für Philos. zu Heidelberg ed. Elsenhans 1909, 1106—1119. Alb. Bruckner, Erweckungsbewegungen, 1909. — Zu S. 590 Z. 19 ff. vgl. Chronik der Christl. Welt 1908, 247 und die Inhaltsregister der folgenden Jahrgänge der Chronik unter „Pfingstbewegung", besonders 1911, 12 f. Zu S. 591 Z. 11 f. vgl. Georg Weingärtner, Das Unterbewußtsein, 1911. Zu S. 592 Z. 19 vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, 160 ff.: Paulus als Pneumatiker. **K. Thieme.**

Vierfürst. — J. Felten, Neutest. Zeitgeschichte 1910, I 149; — Jewish Encyclopaedia XII 120; — *ὁ τοῦ τετάρτου μέρους βασιλεύων* Synaxarium Constantinopolitanum ed. Delehaye 395, 30. **v. Dobschütz.**

Vigilantius. — S. 629, 50 schiebe hinter „stattgefunden hat" ein: „(und später als Frühjahr 395 kann ep. 58 nicht geschrieben sein)".

S. 630 Z. 60 f. schr.: da Paulinus selber aus Aquitanien stammte und mit aquitanischen Freunden intime Beziehungen unterhielt.

S. 631, 2 bis 16 „heißt" sind zu streichen; lies dafür: Das Geburtsjahr des V. werden wir vor 365 ansetzen müssen, wenn er Anfang 395 von Hieronymus ep. 58, 11 „heiliger Presbyter" tituliert wird. Er ist keinesfalls mit dem in einem Brief des Paulinus von Nola an Severus entsandten Briefe (ep. 5 CSEL 29, 1 S. 32) erwähnten Vigilantius zu identifizieren. Denn dieser ist nicht nur ein noch junger Mensch, sondern ohne geistliche Weihen; der Brief stammt aber aus einer späteren Zeit als 395. Der Name Vig. scheint demnach in Aquitanien häufiger gebraucht worden zu sein. **Jülicher.**

Vigilien. — P. Batiffol, Histoire du bréviaire romain, 1911. **v. Dobschütz.**

Vincentius v. Beauvais. — S. 667 Z. 35 l. Trogus st. Torgus.

Vincentius von Lerinum. — S. 675, 35—39 „Burn" lies: Die Vermutung von Casimir Oudin (gest. 1719), daß der Praedestinatus ein Werk unsers Verfassers sei, bedarf heute keiner Widerlegung mehr (s. darüber v. Schubert, Der sog. Praedestinatus TU NF IX 4, 1903 S. 114). Die Hypothese Antelmis 1693, daß das Symbolum Quicumque von der Hand des V. stamme, hat noch neuerdings den Beifall von Ommaney 1897 und G. Rauschen (s. S. 37 seiner Textausgabe) gefunden. Die sprachlichen Differenzen, die Oudins Vorschlag unmöglich machen, wiegen im zweiten Fall nicht so schwer. Trotzdem scheint die Ablehnung auch dieser Hypothese gerechtfertigt, s. darüber Burn. **Jülicher.**

Viret, Peter. — Zur Literatur ist hinzuzufügen: J. Barnaud, Pierre Viret. Sa vie et son oeuvre. St. Amans 1911: die vollständigste Biographie des Reformators. — J. Barnaud, Quelques letres inédites de Pierre Viret. St. Amans 1911. — Pierre Viret d'après lui-même: Pages extraites des oeuvres du réformateur. Lausanne 1911. — H. Vuilleumier, Notre Pierre Viret. Lausanne 1911. — S. 695 Z. 16. Vom 23.—26. Oktober 1911 feierte die Landeskirche des Kantons Waadt samt vielen anderen Kirchen das vierhundertjährige Jubiläum seiner Geburt.

S. 693 Z. 51 l. vier Töchter st. zwei.

S. 694 Z. 35 l. 19. August st. 10. Aug. **Schnetzler.**

Völkertafel. — Zu den Hethitern vgl. L. Messerschmidt, Die Hettiter[2] 1903 (Der alte Orient IV 1). — Zu Japhet Bd XX 713, 36 hätte erwähnt sein sollen, daß Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), 220 f. die Vermutung geäußert hat, daß Japhet die Zusammenfassung der „Nordvölker" ist, die im zwölften Jahrhundert in Syrien eindrangen, wo sich von ihnen die Philister und ihre Verwandten festsetzten (s. den A. Philister, Bd XII 340, 26 ff. und in diesem Bde S. 324). Daß der hebräische Name Japhet von dem griechischen Titanen Japetos, dem Vater des Prometheus, der auch von Stephanus von Byzanz unter den Göttern Ciliciens genannt wird, nicht getrennt werden kann, ist gewiß richtig; nur ist damit nichts erklärt. Ob jedoch Japhet durch Erweichung aus Kaft, Keft (vgl. zu Kaphthor Bd X 34, 40) entstanden ist, scheint mir sehr fraglich zu sein. In Gen 9, 20—27 haben wir die ältere, engere Verwendung des Namens, in der Völkertafel die spätere. — Das Land Punt setzt Ed. Meyer, Gesch. des Altertums[2] I 2 S. 42 an die Somaliküste Afrikas, also Aden gegenüber. Bd XXI 715, 12 ist selbstverständlich zu lesen: im Süden der Kuschiten, statt im Norden. — Die Perser S. 716, 1 (vgl. 713, 34) könnte man auch in Assur vermuten, da Esr 6, 22 das persische Reich ohne Zweifel so genannt wird. — Einen Versuch, den Inhalt der Völkertafel auf zwei Karten darzustellen, habe ich auf Blatt 6 meines Bibelatlas (1911) gemacht. — Bd XX 711, 39 l. arabische statt südarabische, Z. 41 f. Arabien statt Südarabien. **Guthe.**

Vogel, Karl Albr. — S. 725 Z. 27 l. seinen st. seinem.

S. 725 Z. 41 l. Pektoral st. Pekoral.

W.

Wagenmann, Jul. Aug. — S. 778 Z. 44 l. Anno st. Arno.

Walahfrid, Strabo. — L. Eigl, Walahfrid Strabo. Ein Mönchs- u. Dichterleben. Wien 1908. M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 302 bis 311. **Hauck.**

Walch, Christian Wilhelm Franz. — Zu seinen Schriften sind nachzutragen die Abhandlungen, die er zu v. Einems deutscher Übersetzung der Mosheimschen KG des NT.s beisteuerte, Bd 1 u. 2, 1769 u. 1770: „Von den Veränderungen des Studiums der Kirchenhistorie" u. „Von den Quellen der Kirchenhistorie". **Kawerau.**

Walch, Johann Georg. — Über ihn als Predigttheoretiker vgl. Schian, Orthodoxie u. Pietismus im Kampf um die Predigt. Gießen 1912 S. 108 f. **Kawerau.**

Waldeck-Pyrmont. — Die Volkszählung von 1910 ergab 61707 Einwohner, darunter 57817 Evangelische, 2869 Katholiken, 382 „sonstige Christen", 590 Juden, 49 „andere". Die Mischehen beliefen sich 1911 auf 144 (1910: 132). In diesen war in 70 (1910: 62) Fällen die Kindererziehung evangelisch, in 40 (37) katholisch, in 4 gemischt, in 2 unbestimmt. Kinderlos waren 28 Mischehen oder die Kinder waren bereits konfirmiert. Die altlutherische Separation umfaßt nach amtlichen Ermittelungen des Konsistoriums vom Jahre 1911: 464 Seelen. Im Ergebnis der Volkszählung tritt diese Zahl nicht hervor, weil die Mitglieder dieser Gemeinden in den Listen sich teils als landeskirchliche Evangelische, teils als sonstige Christen bezeichnet haben.

Infolge des gesteigerten Verkehrs und des Einzugs der Industrie in das bisher fast ganz agrarische Land begannen sich auch hier die Einflüsse modernen, unkirchlichen Wesens zu zeigen.

Im Jahre 1911 wurden von 1356 innerhalb der Landeskirche lebend geborenen Kindern 1336 getauft, von einigen der Ende 1911 lebend geborenen Kinder fallen die Taufen erst in das Jahr 1912; ungetauft blieben in Wirklichkeit nur 4 Kinder, deren Eltern der separatistischen Gemeinschaftspflege zuneigen. Von den Getauften stammen 1244 aus rein evangelischen Ehen, 20 aus gemischten Ehen, 72 sind uneheliche Kinder ev. Mütter. Die Taufen betrugen hiernach in rein evangel. Ehen 98,8%, in gemischten Ehen 173,4% (wobei die Zahl der betreffenden Geburten nur halb gerechnet wird), bei Unehelichen 97,3% der Geburten. Für 1910 sind die betreffenden Zahlen 97,53%, 152,38%, 97,59%.

Die Zahl der Eheschließungen betrug in der Landeskirche 1911: 428; hiervon sind kirchlich 1911 getraut worden 422 Paare, einige erst 1912; kirchlich nicht eingesegnet blieben 2 Paare. Unter den Eheschließungen sind 9 gemischte Paare, von welchen 8 evangelisch getraut wurden. Die Trauungen betrugen Prozent der Eheschließungen bei rein evangelischen Paaren 99,2%, bei gemischten Paaren 177,7% (wobei die Zahl der in Betracht kommenden Eheschließungen nur halb gerechnet wird). Für 1910 sind die betreffenden Zahlen 99,33%; 181,82%.

Die Zahl der Kommunikanten betrug 1911: 39207 (1910: 40277), davon waren 18383 (18743) männlichen, 20824 (21534) weiblichen Geschlechts; inbegriffen in diese Zahlen sind 622 (703) Privatkommunionen. Die Kommunikanten betrugen Prozent der landeskirchlichen Evangelischen 67,8% (71,48% in 1910).

Die christliche Liebestätigkeit steht mit aufsteigender Richtung auf einer für das kleine Land anerkennenswerten Höhe. Der Gesamtbetrag der Kollekten betrug im Jahre 1900: 15884 Mark; 1906: 21059 Mark; 1910: 27516,45 Mark; 1911: 28821,61 Mark. Darunter für die äußere Mission 4602,28 Mark, für innere Mission 1566,30 Mark, für den Gustav-Adolf-Verein und den Evangelischen Bund: 1032,65 Mark.

Den erwähnten Anstalten christlicher Liebestätigkeit ist noch hinzuzufügen: In Arolsen besteht seit 1911 die Anstalt Bathildisheim, welche, von dem Verein „Waldeckische Krüppelhilfe" unter dem Protektorate der Fürstin Bathildis 1911 ins Leben gerufen, sich mit der Pflege verkrüppelter und epileptischer Kinder befaßt; ferner das Hospital zu Flechtdorf,

welches gebrechlichen und schwachen Leuten Aufnahme gewährt, und das Hospital zu Corbach, welches für dieselben Personen aus gebildeten Ständen bestimmt ist. Das den ersten Platz unter diesen Schöpfungen waldeckischer Liebestätigkeit einnehmende Diakonissenhaus in Arolsen (gegründet 1884) beschäftigt gegenwärtig (Juli 1912) 88 Schwestern auf 44 Stationen. Neuerdings hat sich auch ein Landesverein für innere Mission gebildet. Die Landeskirche unterstützt seit einer Reihe von Jahren durch Vermittlung des Evang. Kirchenausschusses regelmäßig die Gemeinde Atmagea in Rumänien.

Von neueren Kirchengesetzen sind zu nennen: Kirchengesetz betr. die Zugehörigkeit zur Landeskirche, 18. Februar 1907. Kgs. betr. Abänderung und Ergänzung der landeskirchl. Gemeindeordnung vom 12. Dezember 1908. Kgs. Pfarrkassen betr. vom 12. Dezember 1908. Gesetz betr. die Abänderung und Ergänzung der landeskirchl. Gemeindeordnung vom 29. März 1909. Kgs. das Diensteinkommen der Geistlichen betr. vom 23. Dezember 1909. Kirchliches Disziplinargesetz vom 4. Januar 1910. Kgs. die Pensionierung der Pfarrer, Adjunktur und Vikariat betr. vom 2. August 1910.

Zur Synodalordnung S. 798 Z. 51: Vor dem Schlusse ihrer ordentlichen Tagung wählt die Landessynode den aus 3 Mitgliedern bestehenden Synodalausschuß, welcher an gewissen Beratungen und Entschließungen des weiteren Konsistoriums mitzuwirken hat. — Die Kreissynoden treten alle 3 Jahre zusammen. — S. 798 Z. 52 l. gewählt st. berufen. — S. 798 Z. 57. In jeder Kirchengemeinde besteht außerdem ein Kirchengemeinderat, welcher doppelt soviel Mitglieder wie der Kirchenvorstand zählt, höchstens jedoch 15. — S. 799 Z. 7. Eine Agendenkommission zur Erfüllung dieser Aufgabe ist jetzt in Tätigkeit. Der Entwurf soll der Landessynode im Jahre 1915 vorgelegt werden. — Z. 25. Neuerdings ist eine katholische Missionsstation in Corbach eingerichtet, wo sich binnen wenigen Jahren durch Zuzug hauptsächlich infolge industrieller Unternehmungen eine katholische Gemeinde von 464 Seelen gebildet hat. — Ich verdanke diese Mitteilungen Herrn Konsistorialrat Weiß in Corbach.

Victor Schultze.

Walter von St. Viktor. — S. 842 Z. 54 füge hinzu: Das zweite Buch dieser Schrift ist ganz abgedruckt bei B. Geyer, Die Sententiae divinitatis 1909 S. 175*—199*.

R. Seeberg.

Wandalbert, Mönch in Prüm. — H. Quentin, Les martyrologes historiques, Paris 1908 bes. S. 396 ff. M. Manitius, Geschichte der latein. Literatur der MA. 1. Bd München 1911 S. 557—600.

Hauck.

Warneck, Gustav, gest. 26. Dezember 1910. — D. Gustav Warneck 1834—1910. Blätter der Erinnerung von M. Kähler und J. Warneck, Berlin 1911, 86 S., enthält zwei Aufsätze: 1. M. Kähler, Gustav Warnecks Sendung (Abdruck des Artikels der Allgemeinen Missionszeitschrift 1911, S. 105—127; 2. J. Warneck, Erinnerungen aus dem Leben D. Gustav Warnecks (Erweiterung des Aufsatzes: Gustav Warneck. Erinnerungen aus seinem Leben, ebenda S. 57—70). Die zahlreichen, dem Verstorbenen gewidmeten Nekrologe — von der Familie gesammelt und dem Verfasser freundlichst zur Einsicht überlassen — beweisen, daß die Zeitschriften aller deutschen und zahlreicher außerdeutschen Missionsgesellschaften seinem Andenken warme Worte der Verehrung und Dankbarkeit gewidmet haben und auch die Tagespresse in anerkennender Weise seiner gedacht hat. Die Wochenschrift „Die Reformation" veranstaltete bei Freunden Warnecks eine Rundfrage und hat Nr. 2 und 3, vom 8. und 15. Januar 1911, die eingelaufenen Antworten, persönliche Erinnerungen und kurze Charakteristiken, veröffentlicht. — J. Richter, Prof. Warnecks missionsliterarische Tätigkeit: Allgemeine Missions-Zeitschrift 1911 S. 70—83; R. Grundemann, Zur Vorgeschichte der Allgemeinen Missions-Zeitschrift ebend. S. 194—197 cf. S. 338 f.; Strümpfel, Verzeichnis der schriftstellerischen Arbeiten von Prof. D. Warneck: ebenda S. 231—236, 275—287; Chronik der Universität Halle-Wittenberg 1910/11, Halle a. S. (1911), S. 30 f. — C. Mirbt, Die Begründung von Missionsprofessuren an deutschen Universitäten: Die Studierstube 1912, Septemberheft S. 468—480.

1. Lebenslauf. Gustav Adolf Warneck stammte aus einfachen Verhältnissen und hat sich unter großen Schwierigkeiten emporgearbeitet. Als ältester Sohn des Nadlermeisters Gustav Traugott Leberecht Warneck und seiner Ehefrau Johanna Sophie geb. Weber am 6. März 1834 in Naumburg a. S. geboren, hat er eine schwere Jugend durchlebt. Seine Eltern hatten um das äußere Durchkommen zu kämpfen; die ihn durch sein ganzes weiteres Leben begleitende Kränklichkeit machte ihm früh zu schaffen; im Elternhaus wie in der Volksschule fand der lebhafte Knabe eine strenge Erziehung. Schon als Schüler hatte er dem Vater in der Werkstatt zu helfen, dann trat er bei ihm als Lehrling ein und rückte nach 2 Jahren zum Gesellen auf. Bei seiner großen geistigen Regsamkeit hat er unter dieser ihm aufgedrungenen mechanischen Beschäftigung gelitten und es nicht leicht gehabt, durch Lektüre

sich für den Eintritt in ein kaufmännisches Geschäft in Leipzig vorzubereiten. Es war für ihn ein schwerer Schlag, als die Nachricht eintraf, daß er in die erhoffte Stellung nicht eintreten konnte, denn sie bedeutete für ihn ein Verbleiben in dem ihm widerstrebenden Beruf. „Da kam mir plötzlich, als ich eben mit Schneiden der Stecknadelknöpfe beschäftigt war, wobei mein Geist stets in fremden Regionen schwebte, der unerwartete Gedanke: Vielleicht könntest du doch noch studieren, und er ergriff mich mit solcher Gewalt, daß ich alles stehen und liegen ließ, um meinen Vater von meinem unvermuteten Einfall in Kenntnis zu setzen." Die Eltern waren nicht imstande, die erforderlichen Mittel aufzubringen. Aber ein um Hilfe angerufener Onkel, Professor Weber, Lehrer der Mathematik an dem Gymnasium (Latina) in Halle a. S., erwies sich zur Unterstützung bereit und führte damit die für Warnecks Leben epochemachende Wendung herbei. An Kenntnissen war der 16 jährige Jüngling weit zurück; aber hervorragende Begabung und eiserner Fleiß verbanden sich, ihn trotzdem zum Ziele zu führen. Er war nur notdürftig in die Elemente des Lateinischen und Griechischen eingeführt, als er zu Ostern 1850 in die Oberquarta der Latina aufgenommen wurde. 1855 konnte er die Schule mit einem glänzenden Abgangszeugnis verlassen. Auch tiefgreifende geistliche Förderung brachte ihm die Schulzeit, denn er erlebte in einem Freundeskreis „eine reelle Bekehrung". Die Notwendigkeit, seinen Lebensunterhalt großenteils durch Privatstunden zu erwerben, bestand für ihn weiter, als er in demselben Jahr in Halle das Studium der Theologie begann. Eröffnete sich ihm in dem dortigen Wingolf ein ihn anregender Freundeskreis, so war es unter seinen theologischen Lehrern vor allem Tholuck, der auf ihn einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat. Seine Interessen waren in diesen Jahren vorwiegend dem AT zugewandt, daneben trieb er eingehendere pädagogische Studien. Das akademische Triennium fand 1858 durch ein „recht gut" bestandenes theologisches Examen seinen Abschluß. Die nun folgenden zwei Kandidatenjahre verbrachte er in Elberfeld als Hauslehrer in der Familie des Herrn von Lilienthal. War ihm schon der Aufenthalt in diesem geistig angeregten Hause in vieler Hinsicht förderlich, so war es doch in erster Linie das pietistische Wuppertal, das ihn anzog und sich seinen gründlichen Studien erschloß. Durch die 1859 bestandene Rektoratsprüfung eröffnete sich ihm der Zugang zur Seminarkarriere, durch die 1860 vorzüglich absolvierte zweite theologische Prüfung der Zugang zum Pfarramt. Als im nächsten Jahr in dem großen etwa 300 Kinder umfassenden städtischen Waisenhaus zu Elberfeld eine Erweckungsepidemie ausbrach, wurde ihm der große Vertrauensbeweis zuteil, daß man ihn dazu berief, die erregten Gemüter zu beruhigen.

Im Alter von 28 Jahren trat Warneck 1862 die Stelle als Hilfsprediger in Roitzsch, in der Diözese Bitterfeld, an. Kaum ein Jahr hat er hier gewirkt, aber es war für ihn ein bedeutungsvoller Zeitabschnitt. Er lernte hier durchaus andere kirchliche Verhältnisse kennen, als er sie im Wuppertal angetroffen hatte. In dieses Jahr fällt auch seine Verheiratung mit Henriette Gerlach aus Naumburg, die ihm 46 Jahre hindurch eine treue und verständnisvolle Lebensgefährtin gewesen ist. Ferner hat sich damals mit R. Grundemann, der auf dem benachbarten Dorfe Pouch als Hilfsprediger angestellt war, das innige Freundschaftsverhältnis gebildet, das für beide Teile reiche Früchte getragen hat; sie fanden sich in der Liebe zur Mission. 1863 wurde Warneck das Pfarramt in Dommitzsch, in der Nähe von Torgau, übertragen. Die hier verbrachten Jahre brachten ihm reiche pfarramtliche Erfahrungen, aber auch äußere Sorgen. Als erste literarische Arbeit veröffentlichte er die Studie: Pontius Pilatus, der Richter Jesu Christi, Gotha 1867. Daß er an dem Krieg gegen Österreich freiwillig als Feldprediger teilnahm, zeigt seinen Unternehmungsgeist, wie die ihm eigene Offenheit für die unmittelbar durch den Augenblick gestellten Aufgaben. Durch die Abhandlung: Pauli Bekehrung, eine Apologie des Christentums (Gütersloh 1872), erwarb er sich 1871 bei der philosophischen Fakultät in Jena den Doktor der Philosophie. Damals hoffte Warneck auf eine Berufung zum Seminardirektor, und er war bei seiner großen Lehrbefähigung und organisatorischen Veranlagung in der Tat für ein derartiges Amt qualifiziert. Als die ersehnte Berufung endlich eintraf, kam sie aber zu spät. Wenige Tage zuvor hatte er sich entschlossen, die von der Rheinischen Missionsgesellschaft an ihn ergangene Aufforderung anzunehmen, als Reiseprediger und theologischer Lehrer (nicht zum Missionsinspektor, wie mehrfach in Nachrufen gesagt worden ist) in ihren Dienst zu treten. Diese Ernennung bedeutete für Warneck eine Lebenswendung, sie hat ihn der Mission zugeführt.

Die Übersiedlung nach Barmen im Frühjahr 1871 brachte Warneck in ein Missionshaus, dem damals Fabri (vgl. d. A. Bd 5, 723 ff.), einer der bedeutendsten deutschen Missionsmänner des 19. Jahrhunderts, vorstand, stellte ihm mannigfache ihn fördernde Aufgaben und gab ihm Gelegenheit, in das innere und äußere Leben einer großen Missionsgesellschaft Einblick zu gewinnen. Da der Unterricht der Missionsschüler ihn zugleich darauf hinwies,

nach der theoretischen Seite die Mission zu studieren, haben diese Jahre des Lernens und Lehrens ihm einen reichen Schatz von Kenntnissen und Erfahrungen zugeführt. Aber seine Gesundheit war den Strapazen der Reisepredigt nicht gewachsen, so daß er gezwungen war, nach dreijähriger Tätigkeit aus dem Dienste der Mission auszuscheiden und sich nach einem leichten Pfarramt umzusehen. (L. von Rohden, Geschichte der Rheinischen Missions-Gesellschaft. 3. Ausgabe, Barmen 1888, S. 98.) In Barmen aber hat die Mission über ihn Gewalt gewonnen, ihr war sein weiteres Leben gewidmet. Er war noch Lehrer am Missionshaus, als die Allgemeine Missionszeitschrift von ihm ins Leben gerufen wurde.

Die Pfarrstelle in Rotenschirmbach bei Eisleben, die er 1874 antrat, war wie für ihn geschaffen. Die Gemeinde hatte keine Filiale und zählte nur 700 Seelen, gewährte also einer tatkräftigen Persönlichkeit auch bei der gewissenhaftesten Wahrnehmung der pfarramtlichen Pflichten, wie sie Warneck nachgerühmt worden ist, weiten Spielraum. Die 22 in diesem Dorf zugebrachten Jahre umschließen die Periode seines Lebens, in der der größte Teil seiner Schriften entstanden ist. Sein steigender literarischer Ruf machte Rotenschirmbach zu einem von Missionsmännern viel aufgesuchten Ort, die von ihm veranstalteten Missionsfeste wurden weithin berühmt, trotz ländlicher Zurückgezogenheit stand er durch ausgedehnten Briefverkehr in einem großen Kreis von Beziehungen und hat sich an dem allgemein-kirchlichen Leben in dem von ihm gewünschten Umfang beteiligen können. Die einzige von ihm ins Ausland unternommene Reise wurde durch die Heiligungsversammlungen von Pearsall Smith (vgl. Bd 5, 665. 3 ff., 669. 32 ff.) in Brighton 1875 veranlaßt, über die er dann in „Briefe über die Versammlungen in Brighton. Versuch einer zusammenhängenden Darlegung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smithschen Bewegung" (Hamburg 1876) berichtet hat. 1879 begründete Warneck die Missionskonferenz zu Halle. 1883 wurde ihm von der theologischen Fakultät der dortigen Universität der Doktor der Theologie h. c. verliehen.

Als Warneck sich 1896 pensionieren ließ und nach Halle zog, um sich seinen literarischen Aufgaben ganz widmen zu können, wurde er auf Antrag der theologischen Fakultät am 23. Dezember d. J. zum ordentlicher Honorarprofessor ernannt und ihm damit die akademische Lehrtätigkeit erschlossen. Gleichzeitig wurden seitens der Regierung die Mittel zur Errichtung eines von ihm geleiteten Missionsseminars zur Verfügung gestellt. Noch 12 Jahre hat Warneck in dieser freien Stellung als akademischer Lehrer sich betätigt und nicht wenigen Studierenden Verständnis und Liebe für die Mission erschlossen. Über die Geschichte der evangelischen Mission hat er dreimal Vorlesungen angekündigt, einmal zeigte er eine geographisch-geschichtliche Übersicht über die evangelische Missionsgebiete an, sechsmal behandelte er das heimatliche Missionsleben, in fünf Semestern sprach er über die evangelische und die katholische Mission, nur ein einziges Mal trug er in zwei aufeinanderfolgenden Semestern Einführung in die theoretische Missionskunde vor, das gleiche gilt von den allgemeinen Themen: Die Beziehungen der Mission zu Wissenschaft, Kultur und Politik; Der direkte und indirekte Missionserfolg; Der Erfolg der gegenwärtigen Mission; Recht und Pflicht zur Heidenmission, biblisch-theologisch, ethnologisch und religionsgeschichtlich begründet; Die Hauptprobleme, welche der Missionsbetrieb der Gegenwart stellt; Der Beruf des Christentums zur Weltmission, biblisch-theologisch und religionsgeschichtlich begründet. Warneck hatte sich durch die Antrittsvorlesung: „Das Bürgerrecht der Mission im Organismus der theologischen Wissenschaft" (Berlin 1897) — schon 1877 war die Broschüre „Das Studium der Mission auf der Universität" (Gütersloh 1877. S. A. aus AMZ) erschienen — aufs beste eingeführt; als er nach 12 Jahren seine Lehrtätigkeit einstellte, war der Beweis erbracht, daß der Mission in dem Umkreis theologischer Vorlesungen ein fester Platz gebührt. Die nunmehr erfolgende Begründung eines Ordinariates für Mission an der theologischen Fakultät in Halle darf in erster Linie als Frucht der akademischen Wirksamkeit Warnecks angesehen werden. Es entsprach dem derzeitigen Stand der Entwicklung der Missionswissenschaft — Warneck hat in 23 Semestern nur 7 mal die Mission in Privatvorlesungen behandelt, darunter 3 Vorlesungen zu 3 Stunden und 4 zu 2 Stunden —, daß ihre Vertretung als die eines Spezialfaches mit einer theologischen Hauptdisziplin, in dem vorliegenden Fall mit der praktischen Theologie, verbunden wurde. — Das 25 jährige Jubiläum der sächsischen Missionskonferenz 1903 gestaltete sich zu einer großen Ovation für ihren Begründer, zu seinem 70. Geburtstag 1904 wurde ihm eine Festschrift überreicht (Missionswissenschaftliche Studien, Berlin 1904). Zunehmende Gebrechen des Alters veranlaßten Warneck 1908 seinen Vorlesungen ein Ende zu machen. In demselben Jahr traf ihn der schwere Schlag, daß ihm seine Gattin durch den Tod entrissen wurde. Noch 2 Jahre ist er in voller geistiger Frische und nie versagender Anteilsfreude literarisch tätig gewesen, bis seinem reich gesegneten Leben am 26. Dezember 1910 ein Ziel gesetzt wurde.

2. Warnecks Arbeit im Dienste der Mission. Im Mittelpunkt von Warnecks Leben stand die Mission. Ihr hat er mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln gedient: literarisch, als Redner, als Organisator.

Aus seinen umfangreichen schriftstellerischen Arbeiten heben sich drei Leistungen heraus, unter denen die von ihm herausgegebene Allgemeine Missions-Zeitschrift obenan steht. R. Grundemann hat das Verdienst, sie mitbegründet zu haben, außer seinem Namen wird auf dem Titelblatt zuerst noch Th. Christlieb genannt. Nach dessen Tod trat 1890 an seine Stelle F. M. Zahn, Missionsinspektor in Bremen, dann seit 1901 Buchner, Missionsdirektor in Berthelsdorf, seit 1908 Julius Richter, der von 1911 an in Verbindung mit Joh. Warneck die Leitung der Zeitschrift übernommen hat. Alle diese und zahlreiche andere Missionsmänner haben zu dem Aufblühen der Allgemeinen Missionszeitschrift wesentlich mitgewirkt, aber der entscheidende Anteil an ihrer Entwicklung fällt Warneck selbst zu. Nicht nur, daß er eine kaum zu übersehende Zahl von Abhandlungen und größeren und kleineren Artikeln beigesteuert hat, er war es auch, der die Mitarbeiter heranzog, ihnen Themen stellte und die einlaufenden Arbeiten nicht selten überarbeitete. So war der innere Aufbau der Zeitschrift und ihre musterhafte redaktionelle Leitung sein Verdienst. Was über die Bedeutung dieser Zeitschrift von dem Unterzeichneten in dem Geleitwort zu dem „Repertorium zu Warnecks Allgemeiner Missions-Zeitschrift. Bd 1—25: 1874—1898 von Ph. Horbach" (Gütersloh 1903) zu sagen war, ist durch die weitere Entwicklung und Ausgestaltung, die sie in dem folgenden Jahrzehnt erfahren hat, noch bekräftigt worden. In der Geschichte der deutschen Missionsliteratur bezeichnet die Begründung dieser Zeitschrift einen Wendepunkt. In ihr wurde eine Zentralstelle für alle Zweige der Missionskunde geschaffen, die durch den Umfang der von ihr gepflegten Interessen und die sachliche Art der Behandlung einen starken erzieherischen Einfluß auf die periodische wie die monographische deutsche Missionsliteratur ausgeübt hat. Wenn auch manche Artikel nicht auf den Ton fachwissenschaftlicher Erörterungen gestimmt gewesen sind, so darf man der Zeitschrift doch nachrühmen, daß sie dazu angeleitet hat, die Mission nach wissenschaftlichen Grundsätzen zu behandeln. Hoch ist ihr anzurechnen, daß sie das Verständnis für die Notwendigkeit maßvoller Kritik des Missionsbetriebes, sofern sie positiv aufbauenden Charakter trägt, geweckt hat. Die Zeitschrift hat ferner ein großes Material zur Geschichte und Theorie der Mission zusammengebracht und ist dadurch für jede ernstere Beschäftigung mit der Mission eine Fundgrube reichen Wissens. Da die Zeitschrift sich die Aufgabe stellte, über das gesamte Gebiet der Mission zu unterrichten, hat sie auch die dem Deutschen ferner liegenden Arbeitsmethoden der angelsächsischen Welt uns näher gerückt, ebenso ist von ihr die katholische Mission, wenn auch in erheblich geringerem Maße und zumeist unter polemischem Gesichtspunkt, mit herangezogen worden. Die Allgemeine Missionszeitschrift ist dadurch ein Quellenwerk für die wissenschaftliche Behandlung der Mission und eine Missionsencyklopädie geworden, der die Missionsliteratur anderer Völker Gleichwertiges nicht zur Seite stellen kann.

Die Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch (Abt. I Die Begründung der Sendung. Gotha 1892, 2. Aufl. 1897; Abt. II Die Organe der Sendung, 1894, 2. Aufl. 1897; Abt. III Der Betrieb der Sendung. Erste Hälfte: Das Missionsgebiet und die Missionsaufgabe, 1897, 2. Aufl. 1902; Zweite Hälfte: Die Missionsmittel 1900. Schlußabschnitt: Das Missionsziel, 1903) ist die bedeutendste Leistung der neueren deutschen Missionsliteratur und die reichste Frucht der Studien Warnecks in bezug auf die Mission (vgl. meine Anzeige: ThStK, 1904 S. 134—149). Dieses Werk unternimmt es, den gesamten evangelischen Missionsbetrieb in Theorie und Praxis, auf seinen biblischen Grundlagen und unter Berücksichtigung seiner geschichtlichen Entwicklung systematisch darzustellen, die vorhandenen Tatbestände festzustellen und sie dem Verständnis zu erschließen, zugleich aber durch ihre kritische Behandlung der Gegenwart Richtlinien für das Handeln in der Zukunft zu gewinnen. Dieses groß angelegte Buch leistet den Dienst einer sachkundigen Einführung in alle wichtigen Missionsprobleme, versucht unter Vorführung eines umfassenden Materials unter großen Gesichtspunkten ihre Beantwortung, trägt in seinen einzelnen Teilen den Charakter selbständiger Monographien und ist doch ein einheitliches Ganzes, obwohl sich seine bruchstückweise Veröffentlichung, die sich über 11 Jahre hingezogen hat, naturgemäß bemerkbar macht. Leider wird die Benutzung durch den Mangel eines Registers erschwert.

Aus dem A. „Protestantische Missionen" in der Realencyklopädie für protestantische Theologie 2. Aufl. Bd X (1882) S. 33—102 ist herausgewachsen der Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis zur Gegenwart, Leipzig 1882, 9. Aufl. Berlin 1910. Ausgezeichnet durch die Zuverlässigkeit seiner Angaben und anregend durch die Wärme der Darstellung hat dieses Buch in der Zeit des wachsenden Missions-

interesses und unter der Gunst der Sachlage, daß es die einzige Missionsgeschichte ist, berechtigte Anerkennung und große Verbreitung gefunden, in der englischen Übersetzung auch in England und Amerika.

In zahlreichen Aufsätzen und Broschüren bemühte sich Warneck um die Weckung des Verständnisses der Mission in der Heimat, in erster Linie im Kreise der Pastoren. Eingehend behandelt er diesen Gegenstand nach einem darüber in Gnadau gehaltenen Vortrage in der Schrift: „Die Belebung des Missionssinnes in der Heimat" (Gütersloh 1878) und in dem Vortrag auf der Pastoralkonferenz der Wuppertaler Festwoche: „Welchen Gewinn bringt die Arbeit für die Mission Pastoren und Gemeinden?" (Barmen 1892). Ein viel gebrauchtes Hilfsmittel für die Darbietung der Mission in den Gemeinden sind die „Missionsstunden" (Bd 1 Die Mission im Lichte der Bibel. Gütersloh 1878, 5. Aufl. 1907; Bd 2 Die Mission in Bildern aus ihrer Geschichte. Afrika und die Südsee, ebenda 1884, 4. Aufl. 1897. Bd 3 Asien und Amerika, von R. Grundemann verfaßt, ebenda 3. Aufl. 1900). Infolge seiner Vorliebe für die Schule und in der Erkenntnis der großen Wichtigkeit der Gewinnung der Lehrerkreise für die Mission hat Warneck mit besonderem Eifer sich darum bemüht, ihnen in einer für den Unterricht brauchbaren Form das Material an die Hand zu geben. Diesem Zwecke diente das mit großem Erfolg gekrönte Buch „Die Mission in der Schule. Ein Handbuch für den Lehrer" (Gütersloh 1882. 12. Aufl. 1909). Zu bedauern ist, daß die Schrift: „Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Kultur" (Gütersloh 1879) nicht eine umfassende Neubearbeitung erfahren hat. Im Gegensatz zu den Kreuzzugsplänen des Kardinals Lavigerie entstand die Studie: „Die Stellung der evangelischen Mission zur Sklavenfrage, geschichtlich und theoretisch erörtert" (Gütersloh 1889).

Eine letzte Gruppe von Schriften Warnecks ist durch zeitgeschichtliche Ereignisse und Bewegungen veranlaßt. Die Angriffe J. Janssens auf die evangelische Mission und seine Verwendung des tendenziösen Werkes von T. W. M. Marshall, Die christlichen Missionen (Aus dem Englischen. 3 Bde, Mainz 1863) gaben den Anstoß zur Abfassung des inhaltsreichen und noch jetzt wertvollen Werkes: „Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission. Ein Beitrag zur Charakteristik ultramontaner Geschichtsschreibung" (2 Bde, Gütersloh 1884, 1885). Auf die Abwehr katholischer Angriffe und den Nachweis ungenauer und tendenziöser Berichterstattung in der katholischen Missionsliteratur war er auch in der Folgezeit in Artikeln der Allgemeinen Missions-Zeitschrift wie in den Neubearbeitungen seiner Missionsgeschichte bedacht. Eine Zusammenfassung seiner Vorwürfe bietet: „Der Romanismus im Lichte seiner Heidenmission. I. Die römische Feindschaft. II. Das römische Christentum. III. Die römische Geschichtsschreibung". (Flugschriften des Evangelischen Bundes Nr. 14, 17, 25, Halle a. S. 1889). — Diese seine Abwehrstellung gegenüber der katholischen Kirche hat ihn auch dem Evangelischen Bund zugeführt. Er gehörte zu dessen Mitbegründern und hat dem Zentralvorstand von Anfang an angehört, seit 1896 als Ehrenmitglied. Als Verteidiger des Evangelischen Bundes trat er auf in der Schrift: „Der Evangelische Bund und seine Gegner" (Gütersloh 1889) und suchte ihn für die Mission zu interessieren in: „Die Pflichten des Evangelischen Bundes in Sachen der evangelischen Mission" (1890); vgl. H. Hüttenrauch, Der Evangelische Bund. Sein Werden, Wachsen und Wirken (Hamburg 1911) S. 31, 33 f., 189 f., 259. — Als Deutschland eine Kolonialmacht wurde, hat die evangelische Mission der Unkenntnis kolonialer Kreise in bezug auf Aufgaben und Wesen der Mission und der trotzdem von ihnen an der evangelischen Missionspraxis geübten Kritik entgegentreten müssen. Aus dieser Situation ist die Streitschrift zu verstehen: „Zur Abwehr und Verständigung. Offener Brief an Herrn von Wißmann, Kaiserlichen Reichskommissar. Ein Wort der Erwiderung auf seine Urteile über die Missionen beider Konfessionen" (Gütersloh 1890); 3. Aufl. vermehrt durch die Besprechung der Antwort des Herrn Major von Wißmann. Ebend. 1890. — Auch die Zeit der Chinawirren trug der Mission scharfe Kritik ein; Warneck griff in diese Kontroversen durch die viel gelesene Broschüre „Die chinesische Mission im Gerichte der deutschen Zeitungspresse" (Berlin 1900, S.-A. aus AMZ 1900, 353—375) ein. — Der Auseinandersetzung mit der sog. religionsgeschichtlichen Schule diente die Broschüre „Missionsmotive und Missionsaufgaben nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule" (Berlin 1907).

Diese umfangreiche literarische Tätigkeit fand eine bedeutsame Ergänzung durch die 1879 von Warneck ins Leben gerufene „Missionskonferenz in der Provinz Sachsen". In dem Statut heißt es: „§ 1 Zweck der Konferenz ist: durch persönliche Anregung wie durch Verbreitung geeigneter Schriften den Missionssinn zu wecken und zu beleben. § 2. Die Konferenz steht außerhalb alles kirchlichen Parteiwesens und will allen Missionsgesellschaften

dienen, die in der Provinz Zweigvereine haben. § 3. Wer ein Herz für die Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden und den aufrichtigen Willen hat, für das Werk der Mission in der Heimat tätig zu sein, kann Mitglied der Konferenz werden. § 4. Der Jahresbeitrag der Mitglieder beträgt jährlich eine Reichsmark. § 5. Die Konferenz versammelt sich jährlich einmal in Halle." Nach dem „Hilfsbüchlein für die Mitglieder der Missionskonferenz in der Provinz Sachsen" (5. Ausgabe, Halle a. S. 1910) sind seit 1886 von der Konferenz Missionspredigtreisen im Konferenzgebiet veranstaltet worden, bei denen zugleich die Schulen besucht wurden. Zu jeder Ephorie des Konferenzgebietes ist aus der Zahl der Mitglieder der Konferenz ein Agent bestellt, der von der Kreissynode gewählt wird und die Aufgabe hat: a) alle drei Jahre über den Stand des Missionslebens innerhalb des Agenturkreises an den Vorstand der Konferenz zu berichten; b) jährlich darüber auf der Kreissynode Bericht zu erstatten; c) Missionsschriften innerhalb des Kreises zu verbreiten; d) die Missionssache in der Lokalpresse zu vertreten. Die Konferenz hat ferner verschiedene Flugschriften Warnecks verbreitet und seit 1881 die „Geschichten und Bilder aus der Mission" herausgegeben, endlich hat sie missionsliterarische Hilfsmittel veröffentlicht (zuletzt E. Strümpfel, Neuer Wegweiser durch die deutsche Missionsliteratur, Berlin 1908). Diese Konferenz hat sich aus bescheidenen Anfängen zu einer der größten kirchlichen Versammlungen Deutschlands entwickelt und ist jetzt nicht nur für die Provinz, für die sie bestimmt war, sondern weit darüber hinaus der Sammelpunkt aller für die Mission interessierten Kreise geworden. Im Laufe der Jahre haben sich Spezialkonferenzen zahlreicher Missionsgesellschaften angegliedert, so daß diese Halleschen Tagungen mehr und mehr den Charakter deutscher Missionskongresse angenommen haben, bei denen übrigens auch ausländische Missionsmänner gelegentlich als Redner aufgetreten sind. Es liegt auf der Hand, daß das moderne kirchliche Vereinswesen mannigfache Analogien und Vorbilder bei der Ausgestaltung der Konferenz darbot, vor allem die Organisation der Inneren Mission, aber solche Parallelen beeinträchtigen nicht den Wert der Leistung Warnecks. Neu war einmal das Unternehmen, die Mission als solche zum Mittelpunkt von Verhandlungen zu machen und damit das Interesse für sie auf einen höheren Standpunkt zu erheben, als ihn die Beschäftigung mit den Schicksalen nur einer einzelnen Gesellschaft erreichen läßt. Seine Rechnung, daß durch dieses Verfahren nicht etwa das Interesse für die einzelnen Gesellschaften herabgemindert, sondern durch die Einsicht, daß ihre spezielle Arbeit nur den Teil eines großen Ganzen ist, gefördert werden würde, hat sich als richtig erwiesen. Neu war sodann der Weg, daß auf dieser Konferenz missionstheoretische, missionsapologetische und missionsgeschichtliche Themata und aktuelle Missionsfragen in einer das Missionsinteresse anregenden populär-wissenschaftlichen Form vor weiteren Kreisen zu Erörterung gelangten; die wachsende Anziehungskraft der Konferenz hat dieses Verfahren legitimiert. Daß Warneck in der Schaffung dieser freien Form der Zusammenfassung der Missionsinteressenten eine auch für andere Landesteile Deutschlands passende und zeitgemäße Gestalt der Arbeitsorganisation gefunden hat, gibt seiner Gründung ein erhöhtes Gewicht. Im Laufe der Jahre haben sich 22 Missionskonferenzen in Deutschland gebildet, die mehr oder weniger an das Muster der Halleschen sich angeschlossen haben.

Die Gelegenheit, mit dem Missionsleben anderer Länder in direkte Fühlung zu kommen, bot ihm die schon 1866 begründete kontinentale Missionskonferenz, die alle drei Jahre in Bremen zusammentritt. Regen Anteil nahm er auch an dem 1885 gebildeten Ausschuß der in der Bremer Konferenz vereinigten deutschen Missionsgesellschaften und hat ihn lange Jahre hindurch als Vorsitzender geleitet. Seine Referate auf den Provinzialsynoden seiner Heimatprovinz und auf den Generalsynoden der Preußischen Landeskirche über den Stand des heimatlichen Missionswesens erfreuten sich eines wohlbegründeten Ansehens und haben die Berichterstattung über diesen Zweig des kirchlichen Lebens dort heimisch gemacht.

Warneck war eine charakterfeste, geschlossene Persönlichkeit, die sich ganz einsetzte, wo immer er eingriff. Darauf beruhte zum nicht geringen Teil der Reiz seiner eindrucksvollen und wuchtigen Reden, auch seine Schriften verleugnen nicht die starke persönliche Note. Da er durch Gesundheitsrücksichten verhindert gewesen ist, Missionar zu werden, und er auch niemals ein Missionsgebiet bereist hat, fehlte ihm die eigene Beobachtung missionarischer Arbeit. Aber dieser Mangel wurde durch rastloses Studium der einschlägigen Literatur und durch vielfache persönliche Berührung mit Missionaren, die er zu befragen verstand, ausgeglichen. Das auf diesem Wege und in energischer geistiger Konzentration auf sein Spezialgebiet erworbene umfassende Wissen wurde durch seine Fähigkeit, Aufgaben zu suchen und Probleme zu fixieren, lebendig und fruchtbar gemacht, so daß die missionarische Praxis von ihm lernen konnte. Seine Sachlichkeit ließ ihn von dem Gegebenen ausgehen und machte ihn zum Gegner der Missionsanekdote und der erbaulichen Phrase; sein stark entwickelter

Wirklichkeitssinn und seine nüchterne Art befähigten ihn zu statistischen Arbeiten und machten ihn gegen das Schlagwort von der „Evangelisation der Welt in dieser Generation" immun (vgl. Bd XIII S. 171,1 ff.); sein scharfer Verstand ließ ihn früh erkennen, daß die Mission ernster wissenschaftlicher Durchdringung bedarf, und er hat viel Fleiß darauf verwandt, die Freude an dieser Arbeit zu wecken. Dabei lagen ihm rein gelehrte Interessen fern; alles, was er schrieb, war praktisch zugespitzt. Warneck ist, abgesehen von der Behandlung der Stellung der Reformatoren zur Mission, der Entwicklung des heimatlichen Missionswesens in selbständigen Studien nicht nachgegangen, auch dem großen Gebiet der Beziehungen zwischen Missions- und Kolonialgeschichte hat er sich nicht zugewandt, ebensowenig der wissenschaftlichen Erforschung der Religionsgeschichte, die freilich erst gegen das Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit stark in den Vordergrund getreten ist. Nicht das Werden, sondern das Gewordene fesselte ihn in erster Linie, infolgedessen blieb er nicht in der Historie stecken. Streng biblizistischer Theologe, bewahrte er sich gegenüber den verschiedenen kirchlichen Strömungen innerhalb der Mission Freiheit und stand zwar zu einzelnen Missionsgesellschaften in nahen Beziehungen, aber ohne sich dadurch in seiner ökumenischen Haltung beschränken zu lassen. Über Warnecks Auffassung von der Mission hier zu reden erübrigt sich, da er sich in diesem Werk selbst darüber ausgesprochen hat, vgl. seinen A. „Protestantische Mission" Bd XIII S. 125—171. M. Kähler weist (a. a. O. S. 31) darauf hin, daß es ihm wohl begegnete, „daß sich ihm die Sache mit seiner Meinung von ihr deckte." In der Tat war es ihm nicht leicht, sich in fremde Individualitäten hineinzufinden, und er hat das Abweichen von seinen Ansichten oder gar deren Kritik nicht gern gesehen. Es war dies eine Folge seines lebhaften Temperaments, seiner starken Willensnatur und des sachlich berechtigten Gefühls, in Erfahrung und Wissen anderen überlegen zu sein; auch eine gewisse Verwöhnung durch enthusiastische Zustimmung zu seinen Darbietungen sprach hier wohl mit.

Bei dem Jubiläum der Halleschen Missionskonferenz 1903 pries Warneck sich glücklich, „ein unbebautes Feld zur Beackerung empfangen zu haben" (Kähler ebenda S. 10). Dieses Urteil ist für ihn charakteristisch. Er war Autodidakt, hatte in Überwindung großer Schwierigkeiten sich emporgearbeitet, genoß unbestritten große durch hervorragende Leistungen erworbene Autorität; was er sich errungen, war sein Werk, war ihm neu. Tritt man nun aber an die Aufgabe heran, „die Grenzen zu ziehen zwischen dem Überkommenen und dem, was er hinzugebracht hat" (ebenda S. 5), so ist zwar sofort einleuchtend, daß er sehr vieles „hinzugebracht" hat. Es stellt sich jedoch zugleich heraus, daß er vieles vorgefunden hat, mehr als ihm selbst wohl zum Bewußtsein gekommen ist. Die zweibändige „Geschichte der evangelischen Mission" von F. Wiggers (Gotha 1845/1846) war eine gediegene Arbeit, die freilich zu einer Zeit erschien, die für wissenschaftliche Missionsgeschichte noch nicht genügendes Verständnis besaß, und, weil nicht neu bearbeitet und weitergeführt, der Vergessenheit verfallen ist. Und man braucht nur an die Arbeiten von Plitt, Graul, Fabri, Ehrenfeuchter (vgl. Bd 5, 230,13), Zahn, Grundemann zu erinnern, um zu zeigen, daß Warneck in dem Bemühen, die Mission wissenschaftlich zu behandeln, nicht wenige Vorgänger gehabt hat. In dieser Hinsicht ist es auch bezeichnend, daß die Begründung jener Bremer kontinentalen Missionskonferenz 1866 dem Verlangen nach einer wissenschaftlichen Fundamentierung der Mission entsprungen ist (vgl. Grundemann, Allgem. Miss.-Zeitschrift 1911 S. 195). Ein solches Verlangen war also vorhanden, bevor Warnecks große Wirksamkeit einsetzte. Auch die älteste deutsche Missionszeitschrift, das Basler Missionsmagazin, das freilich wenig dazu getan hat, seine Schätze dem Gebrauch zu erschließen, war in seinen Blütezeiten mehr als eine bloße Materialiensammlung. Ein unbebautes Arbeitsfeld stellte also die Mission nicht mehr dar, als Warneck sich ihr zuwandte, wohl aber war sie ein Arbeitsfeld, das unter seiner Arbeit eine neue Gestalt erhielt, und die Art, wie er Bekanntes zusammenfaßte und verarbeitete, wie seine Zusammenfügung aller Zweige der Mission zu einem einheitlichen Ganzen war nicht etwa bloß eine Weiterführung der Arbeiten anderer. Warnecks Lebensarbeit bezeichnet vielmehr einen Wendepunkt in der Geschichte der wissenschaftlichen Behandlung der Mission. Als für die evangelische Mission in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts die Periode des großen Aufschwungs einsetzte (vgl. Allg. Miss. Zeitschr. 1903, S. 153 ff.), der seitdem angehalten hat, erwies er sich „als ein Mann der Stunde" (Kähler a. a. O. S. 10). Sein Eintreten für die Missionspflicht der Christenheit, seine Vorführung der großen Missionsgelegenheiten, seine großzügige Betrachtungsweise und seine wissenschaftliche Behandlung der Mission haben ein wesentliches Verdienst daran, daß das evangelische Deutschland jetzt anders als noch vor einem Menschenalter der Mission gegenübersteht, daß die Opferwilligkeit zugenommen hat, daß ein frischer Zug die Arbeit draußen und daheim durchzieht, daß Wissenschaft und Mission in engere Fühlung getreten sind, daß die Mission im kirchlichen Leben

die ihr zukommende Stellung sich erobert hat und sich auf dem Wege befindet, auch im öffentlichen Leben die Wertung zu finden, die sie als eine der bedeutsamsten Lebensäußerungen des Christentums beanspruchen darf. Mit dieser aufwärtssteigenden Entwicklung ist der Name Warneck untrennbar verknüpft; er hat sich nicht nur um Deutschland, sondern um die ganze evangelische Mission große Verdienste von bleibendem Wert erworben.

Carl Mirbt.

Weidensee, Eberhard, gest. 1547. — Literatur: Fr. Hülße, Die Einführung der Reformation in der Stadt Magdeburg, in Geschichtsblätter für Stadt und Land, Magdeburg 18 (1883). Waldemar Kawerau, Eberhard Weidensee u. die Reformation in Magdeburg, in Neujahrsblätter, herausg. v. d. Historischen Kommission der Provinz Sachsen, Nr. 18, Halle 1894. Hölscher, Geschichte der Reformation in Goslar, Hannover u. Leipzig 1902. P. Tschackert, Dr. Eberhard Weidensee. Leben und Schriften, Berlin 1911.

Unter den Reformatoren zweiten Ranges hat Dr. Eberhard Weidensee als tatkräftiger Gesinnungsgenosse Luthers in Norddeutschland eine vielseitige Wirksamkeit entfaltet und eine angesehene Stellung eingenommen. Seine Vorfahren stammten aus Thüringen, hatten sich aber im Halberstädtischen und Braunschweigischen ansässig gemacht. Eberhard W. soll 1486 in Hildesheim geboren sein. Seiner Sprache nach ist er jedenfalls Niederdeutscher. Über seine erste Vorbildung wissen wir nichts. Urkundliche Nachrichten über ihn bringt erst die Universitätsmatrikel von Leipzig (hrsg. v. Erler 1895 ff.). Daraus erfahren wir, daß er im Sommersemester 1508 als Mitglied der sächsischen Nation in der juristischen Fakultät immatrikuliert worden ist. Es geht daraus zugleich hervor, daß er schon damals Mitglied des Augustiner-Chorherrenklosters St. Johann von Halberstadt war. 1511 promovierte er in Leipzig als Baccalaureus decretorum und um 1515 als Dr. jur. canonici, jetzt in seiner Eigenschaft als Propst seines Klosters. Neben seiner Propstei verwaltete er das Pastorat an der Martinikirche in Halberstadt, über welche das Johanniskloster das Patronat besaß. Mit dem Kloster war eine Schule verbunden, in der W. Vorlesungen hielt; er las z. B. über den hebräischen Psalter, beherrschte aber außer Latein auch das Griechische. Bis etwa gegen 1522 war er gut katholisch; im Jahre 1523 aber begann er lutherisch zu predigen. Vor seinem Bischofe, dem Kardinal Albrecht von Brandenburg, angeklagt, ward er seiner Stelle als Propst entsetzt und zu immerwährendem Klostergefängnis verurteilt. Er konnte aber entfliehen und gelangte nach Magdeburg, wo er Unterkommen fand und 1524 neue Anstellung als evangelischer Prediger an der St. Jakobikirche erhielt. Hier wirkte er positiv bauend, aber zugleich energisch polemisch gegen die einflußreichen Anhänger des römischen Kirchentums, hauptsächlich gegen die katholische Domgeistlichkeit und gegen das franziskanische Mönchtum. Zahlreiche Schriften hat er damals teils selbständig, teils in Gemeinschaft mit dem aus dem Franziskanerorden ausgetretenen Mönche Johannes Fritzhans, der an der H. Geistkirche als evangelischer Prediger angestellt war, in die Öffentlichkeit ausgehen lassen. Die erste Schrift, die wir aus seiner Feder haben, sollte dem massiven Aberglauben an die Taufe als Opus operatum steuern; denn viele glaubten, daß die Kindertaufe an sich die Kinder selig mache. Da führte W. aus, daß sie ohne Glauben nichts nütze. Das ist der Inhalt der Schrift: „Ein Traktätlein von dem Glauben, Stand und Wesen der unmündigen, unverständigen Kindlein, und ob sie auch alle selig werden, die getauft vor ihren vernünftigen Jahren verscheiden" (Magdeburg 1524; in Altenburg und Erfurt nachgedruckt). Tiefer läßt uns in das Glaubensleben W.s eine erbauliche Schrift blicken, die er damals zum Trost für seine frühere Halberstädter Gemeinde schrieb; es ist „Der elfte Psalm ausgelegt" (Magdeburg 1524). Die Zählung des Psalms ist nach der Vulgata; bei Luther ist es der zwölfte. Die Übersetzung ist selbständig, die Sprache populär, aber in packender Beredsamkeit. In demselben Jahre, am 2. Oktober, verheiratete sich W. in Magdeburg mit der Tochter eines Fleischers. (Über seine Familienverhältnisse erfahren wir aber später sehr wenig). Alles mußte inzwischen den evangelischen Predigern in Magdeburg daran gelegen sein, die öffentliche Meinung für die Sache der Reformation weiter zu gewinnen und darin zu befestigen. Zu diesem Zwecke vereinigten sich W., der schon genannte Fritzhans und der frühere Augustinerprior Dr. Mirisch und ließen am 9. August 1524 achtzehn Disputationsartikel an die Türen der Domkirche und an den Straßenecken in Magdeburg anschlagen. Es war ihr theologisches Reformationsprogramm. Klar und bestimmt gehen sie vom evangelischen Schriftprinzip aus und ziehen daraus rücksichtslos ihre Konsequenzen in bezug auf den römischen Katholizismus und seine kirchlichen Mißbräuche. Zwar meldete sich kein Gegner zum Widerspruch; aus der Disputation wurde nichts; aber die Gedanken der Reformation Luthers drangen doch jetzt in weite Kreise der Bevölkerung der Stadt. Um die Artikel näher durch Gründe aus der H. Schrift zu beweisen, veröffentlichten noch in demselben Jahre W. und Fritzhans

„Eine Erklärung der achtzehn Artikel“ (Eilenburg 1524). Hier findet sich unter anderm auch schon eine sachgemäße Bekämpfung der römischen Theorie vom Papsttum. Im Jahre 1526 folgten andere polemische Schriften gegen Vertreter des römischen Kirchentums in Magdeburg. An der Spitze der Römischen stand damals der Domprediger Dr. Cubito (Wolfgang Schindler), neben ihm der Dominikaner Bonifacius Bodenstein, Prediger an der St. Ambrosiuskirche in der Vorstadt Sudenburg, wohin das Domkapitel ihn 1525 berufen hatte, ein fanatischer Hetzer; zu ihrer Partei gehörte auch der Domgeistliche Valentin, Magister und Sonntagsprediger am Dom. Gegen sie veröffentlichten W. und Fritzhans im Jahre 1526 die Flugschrift „Wie Doktor Cubito, Bonifacius und der Sonntagsprediger im Thum zu Magdeburg Gottes Wort schänden und lästern“. Es ist ein Prosadialog, in welchem ein lutherischer Chorschüler die Gegner widerlegt. Da auf Grund dieser Schrift die Angegriffenen die Ausrede verbreiteten, die Evangelischen wollten den Pöbel gegen sie aufreizen und suchten ihr Blut, so ließen W. und Fritzhans bald noch einen weiteren Traktat folgen. Er hat den Titel „Der andere Dialogus zwischen Bonifacio Paulermönch, Doktor Cubito, dem Sonntagsprediger und einem Chorschüler im Dom zu Magdeburg (1526).“ Der Chorschüler vertritt auch hier wieder siegreich die evangelische Partei. Gleichzeitig griffen die evangelischen Prediger, unter ihnen W. mit Namensnennung, in Gemeinschaft mit dem Rate der Stadt Magdeburg die dortigen Franziskaner an, um deren Austreibung aus der Stadt zu bewirken. Diesem Zwecke dient die Schrift „Der Barfüßer zu Magdeburg Grund ihres Ordens. Niederlegung desselben im Worte Gottes. Erstlich ein Sendbrief, wie solches denen von Hamburg durch die von Magdeburg zugeschrieben. 1526.“ Die Prediger geben darin den Rat, daß keine Obrigkeit diese unnützen und gefährlichen Bettler in ihrem Gebiete leiden solle. Noch gegen einen anderen Widersacher, der sich gegen sie aufgemacht, mußten unsere beiden Polemiker zu Felde ziehen. Der Gegner war Dr. Johann Mensing, Dominikanermönch und Hofprediger in Dessau, ein geborener Magdeburger, der die Ereignisse, die sich in seiner Vaterstadt abspielten, mit Aufmerksamkeit verfolgte und nun in Schriften über die Messe nicht bloß Luther, sondern auch W. und Fritzhans persönlich angegriffen hatte. Ihm antworteten die beiden Magdeburger in der Schrift: „Antwort auf die zwei elenden Büchlein D. Johann Mensings, Paulermönchs, daß die Messe ein Testament, und kein Opfer sei“. Hier wird diesem neuen Feinde gegenüber in grobem Ton, voll Verachtung des Gegners, die lutherische Abendmahlslehre verteidigt und die katholische Theorie von der Messe als Opfer bestritten. Der Gegner argumentiert aus dem langen Gebrauch der Kirche. W. und Fritzhans antworten: „Es gilt hie nicht Papst, Konzilien, Väter, Kirche, löbliche Gewohnheit, langer Gebrauch, noch Engel, noch Mensch, noch Teufel, sondern nur Gottes Wort“. — Mitten in diesem Streite traf W. ein Ruf als Hofprediger nach Hadersleben, und er entschloß sich, ihm zu folgen (1526). Hier residierte damals der älteste Sohn Friedrichs I., Prinz oder Herzog Christian, der später als König Christian III. hieß und sich 1537 von Bugenhagen krönen ließ. Er berief W. als Pastor an St. Marien und Propst für die Ämter Hadersleben und Törning. Zu seinen Obliegenheiten gehörte hier auch die Aufgabe, im Lektorium Vorlesungen zu halten. Prinz Christian aber hatte befohlen, daß alle Geistlichen in seinen Distrikten diesen Vorlesungen beiwohnen sollten. Auch soll der Prinz eine Kirchenvisitation angeordnet und dazu unter andern auch W. berufen haben. Doch hat sich Sicheres darüber nicht ermitteln lassen. Daß W. bemüht war, die Schleswig-Holsteinsche Kirche im Geiste Luthers weiterzuführen, ersieht man besonders aus seinem Kampfe gegen den wiedertäuferischen Schwärmer Melchior Hoffmann, der damals von Kiel aus das Land in Aufregung versetzte. Am 8. April 1529 fand unter dem Vorsitze des Herzogs Christian zu Flensburg ein Religionsgespräch statt, zu dem man Bugenhagen aus dem nahen Hamburg, wo er sich gerade aufhielt, herübergeholt hatte. Hoffmann wurde, das war die Wirkung des Gesprächs, aus dem Lande vertrieben. W. aber hatte vorher, auf Wunsch des Prinzen, um diesen von der Richtigkeit der Lehre Luthers gegen den Schwärmer zu überzeugen, eine Schrift geschrieben, die den Titel hat: „Eyn vnderricht vth der hillighen schryfft, Dem Dorchlúchtygen Hochgebarnen Forsten vnd Hernn, Hernn Christianum Erffgenomen tho Norwegenn, Hertoghenn tho Schleßwigk Holsten etc. Dorch Eberhardt Wydenßehe gedan, Melchior Hoffmans sendebreff, darynne hee schryfft, dat he nycht bekennen kōne, dat eyn stuck lijflikes brodes syn Godt sy, belangende“ (1529). Ebenfalls noch in Hadersleben hat W. ein handschriftliches Werk über die Reformation in Schleswig-Holstein verfaßt, das betitelt war „Brevis recensio actorum visitationis et reformationis ecclesiarum Cimbricarum etc.“ Doch fehlt von dieser Handschrift jetzt jede Spur. (Vgl. J. C. H. Dreyer, Notitiae librorum manuscriptorum etc. Rostochii 1759. 4°. p. LVII). Zum Hause seines Fürsten, dessen Tochter Prinzessin Hanna er getauft hat, muß W. in freundlichen Beziehungen gestanden haben; die Gemahlin Christians hat bei einem seiner

Kinder Gevatter gestanden; im Jahre 1541 hat W. dem König Christian III. noch eine Schrift gewidmet („Eine alte Prophezeihung") und in der Dedikation seines Haderslebener Aufenthalts mit Dank und Freude gedacht. Sechs und ein halbes Jahr hat er hier gedient. Dann zog es ihn wieder in die Nähe der Heimat zurück: er erhielt eine Berufung als Superintendent nach der freien Reichsstadt Goslar. — In dieser kaiserlichen Stadt herrschte damals ziemliche Verwirrung. Der strengkatholische Herzog Heinrich der Jüngere von Braunschweig-Wolfenbüttel bedrohte sie und beschützte in ihr alles, was katholisch war; ein großer Teil der Bevölkerung aber huldigte der neuen, evangelischen Bewegung; der Rat der Stadt lavierte; dem Drängen der Evangelischen konnte er nicht widerstehen; gegenüber dem Kaiser aber wollte er sich als gut kirchlich zeigen, um nicht dessen Unwillen auf sich zu laden. Der Pöbel aber verbrannte 1527, am 22. Juli, die Klöster Georgenberg und Petersberg samt ihren prächtigen Kirchen. Von nun an mußte die Stadt erwarten, daß ihr wegen Landfriedensbruchs der Prozeß gemacht und die Acht über sie ausgesprochen würde. Das trieb den Rat denn doch entschiedener auf die evangelische Seite; im Jahre 1531 trat Goslar dem Schmalkaldischen Bunde bei. Als evangelische Superintendenten hatten seit 1528 Johann Amandus (gest. 1530) und Paul von Rode (1531/32) gewirkt, aber nicht nachhaltig. Es fehlte eine kräftig ordnende Persönlichkeit. Diese bekamen die Goslarer jetzt in W. Seine Abberufung war bei dem Herzog Christian nur schwer durchzusetzen. Am Tage Nativitatis Mariae Virginis (8. Septb.) 1533 konnte aber doch der Rat von Goslar die Bestätigungsurkunde für W. als Pastor (an St. Cosmae et Damiani) und als Superintendent der Stadt ausstellen. Als Gehalt erhielt er vierteljährlich 40 Gulden, was, verglichen mit den Pfarrgehältern, z. B. in Königsberg, eine sehr mäßige Besoldung war; W. scheint sich die Sache auch erst noch lange überlegt zu haben; denn erst am 2. Febr. 1534 hat er sich zur Übernahme seines Amtes förmlich verpflichtet. Durch seine ephorale Tätigkeit muß er sich aber alsbald in und außerhalb Goslars in besten Ruf gebracht haben. Denn im Jahre 1535 holte man ihn zu einer sehr wichtigen Entscheidung in Kirchensachen nach Göttingen. Hier wurde allerdings schon seit 1529 evangelisch gepredigt, und der Rat hatte 1530 eine evangelische Kirchenordnung angenommen; aber es fehlte alle Leitung des Kirchenwesens; man hatte keinen Superintendenten. Da man nun von auswärts keinen erhalten konnte, so beschloß man, einen aus der Zahl der Göttinger Prediger zu diesem Amte zu berufen. Aber die Auswahl war schwierig, zumal sich sehr leicht Neid und Streit darüber erheben konnte. Da konnte nur eine unbezweifelte Autorität helfen. Die hatte man in dem hochgeachteten Superintendenten von Goslar gefunden. Mit Erlaubnis des Goslarer Rates kam diese sonderbare Mission zustande. W. wurde durch einen Ratsherrn nach Göttingen abgeholt, examinierte in Gegenwart des Göttinger Rates alle Prediger daselbst und vereint mit Rat und Gilden bestimmte er Magister Johann Sutel (s. oben d. A. Sutel, Bd XIX 176 f.), den jüngsten der Geistlichen, Prediger an der St. Nikolaikirche, zum Superintendenten. Noch andere kirchliche Angelegenheiten kamen bei dieser Gelegenheit zur Sprache, so daß sich der Aufenthalt W.s in Göttingen auf drei Wochen ausdehnte. Dann wurde er, mit einem ansehnlichen Geldgeschenk versehen, durch denselben Ratsherrn ehrenvoll zurückgeleitet. — In Goslar wartete seiner viel Arbeit. Zunächst entwarf er für den Rat eine Reformation in betreff der Münsterherren, der Insassen des kaiserlichen Domstiftes in Goslar. Sie hat den Titel „Reformation und Ordeninge der Ceremonien und der Kerkenovinge (Kirchenübungen)." Mit noch größerem Eifer machte er sich daran, die Klöster der Stadt zu reformieren. Das wurde für die Stadt geradezu eine Lebensfrage; denn ihr fehlten die Mittel, Kirchen und Schulen zu erhalten, sowie Prediger und Lehrer zu besolden. Im Jahre 1544 (18. Juli) haben W. und die übrigen Prediger zu diesem Zwecke durchgreifende Vorschläge gemacht. Das Nonnenkloster Frankenberg z. B. sollte in ein christliches Hospital für arme Bürger und Bürgerinnen umgewandelt, die Nonnen desselben mit denen des Klosters Neuwerk vereinigt und die Güter beider Klöster durch den Rat verwaltet werden. Der Rat hatte nicht den Mut, sich die Vorschläge der Prediger anzueignen, sondern hat nur einiges daraus durchgeführt. W. machte er zum Dekan des Münsterstiftes. Inzwischen hatte der Superintendent auch auf die nach außen gerichtete Kirchenpolitik des Goslarer Rates in verständiger Weise einzuwirken gesucht. Als es sich 1536 und 1537 um die Frage nach der Beschickung des Konzils in Mantua handelte, riet er entschieden davon ab. Der Schwerpunkt seiner Tätigkeit blieben aber die inner-goslarischen Verhältnisse: die Predigt des Evangeliums im Sinne Luthers, des „teuren Gottesmannes", und die Besserung der Sitten gerade unter denen, die sich jetzt evangelisch nannten, aber nicht nach dem Evangelium lebten. Mit dem mündlichen Worte und mit der Feder griff er ein. Ohne Zweifel ist auf seine Urheberschaft eine neue christliche Bürgerordnung zurückzuführen, die in Goslar am Montag nach Luciä

(6. Dezember) 1537 aufgerichtet wurde. Sie verbietet z. B. am Sonntagvormittag bis zum Schlusse des Gottesdienstes den Ausschank alkoholischer Getränke, verbietet auch das Nehmen von Wucherzinsen und nimmt die evangelischen Geistlichen gegen Vergewaltigungen und Belästigungen in Schutz. Im Jahre 1541 erhob W. mächtig seine Stimme, um den Mut seiner Glaubensgenossen gegenüber dem Papsttum anzufeuern. Diesem Zwecke diente die dem Könige Christian III. von Dänemark, seinem ehemaligen Kirchenpatron von Hadersleben, gewidmete Schrift „Eine alte Prophezeihung von der Zerstörung des Papsttums durch das erneuerte Evangelium", auf Grund einer Predigt im Anschluß an Offenbarung Johannis Kap. 14, 1—5 verfaßt. Ungefähr um dieselbe Zeit veröffentlichte er eine furchtbar ernste Schrift gegen den immer schlimmer um sich greifenden Saufteufel jener Zeit unter dem Titel „Ein Sermon von dem grausamen und unmenschlichen Laster des Vollsaufens". Zugrunde lag ihr eine Predigt über den Text Jes 5, 11—14, worin er die Trunksüchtigen den Dieben, Räubern, Ehebrechern usw. gleichstellt, die alle das Reich Gottes (nach 1. Ko 6, 10) nicht ererben. In der reichen Trinkliteratur des sechzehnten Jahrhunderts verdient W.s Traktat eine besondere Beachtung, nicht bloß wegen der lebhaften Diktion, des packenden Stils, der meisterhaften Rhetorik, sondern weit mehr wegen des hohen sittlichen Ernstes, der das ganze Werk durchzieht und jedes Wort eindrucksvoll macht. Er ist mit blutendem Herzen geschrieben, von der Wucht des prophetischen Wortes getragen und wirkt erschütternd. Er hat diese Schrift seiner früheren Halberstädter Gemeinde gewidmet. An dieselbe Adresse richtete er noch eine praktisch-theologische Abhandlung unter dem Titel: „Ein gründlicher Bericht aus der Schrift, ob der Mensch sei ein Herr seiner Werke und alles tue aus seinem freien Willen" (Wittenberg 1545). Hier vertritt W. ganz im Anschluß an Luther einen entschiedenen religiösen Determinismus, die Lehre von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade. Die Gedankenbildung ist so tiefgründig, daß man sich wundern darf, wie er sie Glaubensgenossen aus dem Laienstand hat zumuten können. — Bald darauf brach der Schmalkaldische Krieg aus, und die Zukunft Goslars verdüsterte sich. Auf Grund eines Urteils des Reichskammergerichts hatte der Kaiser Karl V. 1540 die Reichsacht über die Stadt ausgesprochen, sie aber 1541 aus Gründen seiner damaligen Politik suspendiert. Nach Niederwerfung des Schmalkaldischen Bundes, 1547, hörte seine Nachsicht auf. Die Gesandten Goslars mußten in Augsburg vor dem Kaiser den Fußfall tun; die Stadt aber mußte 30 000 Gulden Kriegskosten bezahlen und 12 große Geschütze mit Munition stellen, für die verarmte Stadt eine schwer aufzubringende Sühne. In friedliche Verhältnisse hoffte die Stadt nach dem Passauer Vertrage (1552) zu kommen; da überfiel Herzog Heinrich von Braunschweig sie und zwang sie nach kurzer Belagerung, ihn als ihren erblichen Schutzherrn anzuerkennen. Doch hat er das evangelische Kirchenwesen der Stadt merkwürdigerweise nicht zerstört. W. hat den Niedergang Goslars nicht mehr mit erlebt. Im Jahre 1546/47 war seine Kraft gebrochen; er geriet in Not; denn die Stadt Goslar zahlte dem Schwerkranken das ausbedungene Gehalt nicht. Eine schmerzhafte Unterleibskrankheit führte seinen Tod herbei. Nach einem (bei Heineccius Antiquit. Goslar. S. 496 abgedruckten) Epitaphium starb er in der „Vigilia Paschae", dem 9. April, nach einer anderen Angabe am 13. April. Eine Bibliographie und die Angabe der Fundorte aller seiner überaus seltenen zwölf Druckschriften findet sich bei P. Tschackert a. a. O. am Schlusse.

Paul Tschackert †.

Zu dem vorstehenden Artikel hat Herr Pastor E. Michelsen die Güte, mir eine Anzahl von Zusätzen zur Verfügung zu stellen, die ich im folgenden abdrucken lasse.

Die Angabe, daß Eberh. Weidensee (nach der älteren plattdeutschen Namensform „Euerhardus Wijdensee" oder nach der späteren hochdeutschen „Eberhardus weydensehe") am 12. März 1486 in Hildesheim geboren sei, wird aus einer Handschrift im Besitze des Bischofs Harboe in Kopenhagen stammen, die sich aber in dessen Büchernachlaß nicht befunden zu haben scheint, auch auf den Kopenhagener Bibliotheken bisher nicht zu ermitteln gewesen ist. D. G. Zwergius (Det Siellandske Clerisie. Kiøbenhavn 1754 S. 440 ff.), der die Handschrift als Quelle nennt, hat noch einige Nachrichten mehr über W., die sonst nicht bekannt sind. Sein Vater soll Heinrich von Widensee geheißen haben und 105 Jahre alt geworden sein. Er war Landsknechtsführer in Hildesheim im Kriege gegen Herzog Heinrich von Braunschweig, als der Sohn geboren wurde. Dieser soll die Schule in Lüneburg besucht haben. Seine Frau hieß Clara. Ihr Vater Bartholomäus Müller war Stadtkämmerer in Magdeburg und vielleicht seinem Gewerbe nach Schlachtermeister. Nach W.s Tode scheint die Witwe mit ihren Kindern wieder nach Magdeburg gezogen zu sein. Wenigstens erzählt der Nordstrander Chronist Joh. Petreus, der in Magdeburg eine Zeitlang die Schule besuchte, daß er 1560 daselbst den Sohn und die Töchter W.s gekannt habe (Ausg. v. Reimer Hansen, Quellensamml. der Gesellsch. für Schlesw.-Holst.

Geschichte, Bd 5, Kiel 1901 S. 96, S. 10 f.). — Besonders beachtenswert ist außer dem Abschnitte bei Zwergius der A. bei Zedler Bd 55 Sp. 1896—1900. Nur letzterer und vor ihm noch Leporin (Das Leben der Gelehrten so in Deutschland usw., Quedlinburg 1719 S. 479) bezeichnen W. richtig als Dr. iur. canon., während er sonst fast in der ganzen älteren deutschen Literatur nach einem leicht verständlichen Irrtum Dr. theol. heißt. W.s reformatorische Erweckung fällt doch wohl schon in das Jahr 1520. Es soll nämlich auf ihn, ähnlich wie auf Bugenhagen, Luthers Schrift „De captivitate Babylonica" entscheidend gewirkt haben. Die Anfänge der Reformation in Halberstadt und die dortigen Kämpfe werden uns von den Chronisten, darunter dem Klostergenossen Winnigstedt, anziehend geschildert (Ed. Jacobs, Heinr. Winckel und die Einführung der Reformation in den niedersächsischen Städten, 1896; dazu W. Langenbeck, Geschichte der Reformation des Stiftes Halberstadt, Göttingen 1886 S. 14 ff.). Auf seiner Flucht im Sommer 1523 begab W. sich allerdings zuerst nach Magdeburg, dann aber nach Wittenberg zu Luther, in dessen Kloster damals manche Exulanten (Heinrich von Zütphen) Zuflucht fanden. Von da kam W. 1524 wieder nach Magdeburg. Hier bewegte er, wie ihm bezeugt wird, mit seiner Predigt die Geister. Es war großenteils sein Werk, daß sich diese Stadt als erste Norddeutschlands bereits im Sommer 1524 der Reformation anschloß. Die einzelnen Etappen des dortigen Reformationswerks werden uns mit großer Deutlichkeit berichtet. Zu vergleichen ist außer den bei Hülße a. a. O. angegebenen Quellen auch der Brief Luthers an Heinr. von Zütphen (Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883 S. 55 ff.). W. hatte in Magdeburg nicht nur mit den Altgläubigen, sondern auch mit den Radikalen zu kämpfen. Mittwoch nach Ostern 1526 (4. April) legte er sein Amt nieder. Gegen Michaelis des Jahres wurde er von Herzog Christian nach Schleswig-Holstein berufen. Jedenfalls befand er sich in den Weihnachtstagen mit dem Prinzen bei dessen Vater, dem regierenden Herzog und König Friedrich I., auf Schloß Gottorp. Hier reichte er eine ausführliche Beschwerdeschrift wegen der Mißhandlungen und Schädigungen in Halberstadt ein, die von dem Herzoge an den Kardinalerzbischof Albrecht eingesandt wurde. Die von W. getaufte Prinzessin ist die in der kursächsischen Geschichte gefeierte „Mutter Anna". — Über die Reformation in Hadersleben haben wir eine ganze Literatur (s. E. Michelsen, Die Schlesw.-Holst. KO von 1542 H. 1, Kiel 1909 S. 6 ff. usw.). In den beiden dem jungen Herzog unterstellten Lehnen oder Ämtern, Hadersleben und Törning, wurde eine Landeskirche im kleinen gebildet, die erste reformatorische Kirchengemeinschaft im ganzen Norden und zugleich die Vorläuferin der lutherischen Landeskirchen in Dänemark-Norwegen und in Schleswig-Holstein (vgl. auch den A. über Joh. Wenth). Im Haderslebischen visitierte der Superintendent bzw. der dänischen Sprache wegen die Hardespröpste. Die Angabe der Chronisten, daß schon in den 1520 er Jahren auch Visitationen in anderen Ämtern des Herzogtums Schleswig gehalten seien, in denen Prinz Christian nur zeitweise als Statthalter seines Vaters regierte, und daß an diesen neben anderen fürstlichen Räten und Theologen auch W. teilgenommen habe, läßt sich bisher noch nicht aus archivalischen Quellen belegen (dazu die Untersuchungen von Rördam, Kirkekalender for Slesvig Stift, 1. Aargang 1862, S. 189 ff.). — Die Streitschrift W.s gegen Melchior Hoffmann vom Februar 1529 ist übrigens keineswegs unbekannt geblieben. Sie ist beschrieben von dem † Kopenh. Oberbibliothekar Dr. Chr. Bruun (Aarsberetninger fra det Store K. Bibliothek, 1. Bd, Kjøbenh. 1870 S. 3), auch von dem Unterzeichneten vor einigen Jahren benutzt und ein Abdruck für später vorbereitet. Die Anwesenheit W.s auf dem Kolloquium zu Flensburg am 8. April 1529 wird nicht nur von Hamelmann überliefert (Oldenburgisch Chronicon III S. 344), sondern auch bezeugt durch den mit zugegen gewesenen Zeitgenossen Osberch (Cornelius, Gesch. des Münsterischen Aufruhrs, Leipzig 1855 S. 301 ff.). Die bezügliche Stelle in dem A. über Hermann Tast (Bd 19 S. 385 Z. 36) ist hiernach zu berichtigen. — W.s Weggang nach Goslar erfolgte bereits im Frühjahr 1533 — er hielt Okuli, den 16. März, seine Abschiedspredigt in H. (Zwergius a. a. O. S. 442) — schon vor dem Tode Friedrichs I. (gest. Gründonnerstag, den 10. April). Sonst hätte ihn Christian wohl kaum ziehen lassen. — Eb. W.s Leben hat etwas Tragisches. Noch in seinen letzten Tagen erfuhr er schnöden Undank. Doch wird er in den schweren Zeiten, die nach der Schlacht bei Mühlberg auch über Goslar kamen, oft schmerzlich vermißt worden sein, und es entsprach gewiß einer allgemeineren Empfindung, wenn ein Zeuge der nächsten Generation sich 1575 (s. Trumphius, Kurtzgef. Goßlarische Kirchen-Historie, Goßlar 1704 S. 17 f.) auf ihn beruft als „den teuren Held Eberhard Weidensee seel. Gedächtniß". **Ernst Michelsen.**

Weihbischof. — W. Rupp, D. Titularepiskopat in der röm. Kirche mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Weihbischöfe. Bresl. Dissert. 1910. Über den Ursprung des Amts

der Weihbischöfe habe ich KG Deutschlands 5. Bd S. 152 ff. gehandelt. Ich habe dort die Literatur über die Weihbischöfe der deutschen Diözesen zusammengestellt, S. 152 Anm. 6, und wiederhole das hier nicht. **Hauck.**

Weihnachten. — S. 48 Z. 8 l. Wilhelm Mannhardt st. Joh. Mannhardt.

Weisheit. — S. 64 Z. 19 nach Marti einzufügen: Kautzsch, König; nach Holtzmann: Schlatter, Feine, Weinel.

Z. 27. E. Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert, 1910; P. Volz, Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger), 1911.

S. 65 Z. 35. Man darf vermuten, daß Salomo die ersten Lehrmeister der Weisheit aus Ägypten bezogen hat. Hier blühte schon im 2. Jahrtausend eine Kunstpoesie, welche praktische Lebensweisheit lehrte, vgl. H. Greßmann, Altorientalische Texte I 201 ff.

S. 66 Z. 12. Der Inhalt des Weisheitsbegriffs änderte sich mehr und mehr. Der Begriff wurde mit religionsphilosophischen Ideen verbunden.

Z. 16. Eine Einigung der Forscher ist nicht erzielt, inwieweit hinsichtlich des Weisheitsbegriffes die Vorstellungen anderer Völker von den Juden übernommen worden sind. R. Reitzenstein, Poimandres, 1904, 249 f., denkt an die in der hellenistischen Zeit als σοφία oder πρόνοια verehrte ägyptische Isis, W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter², 1906, 591 f. denkt an die persische Spenta Armaiti, H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s, 1903, 26 erinnert im Anschluß an Zimmern in „Schraders Keilschriften und das AT"³, 4. 39. 432. 424. an die babylonische Istar-Siduri. Jedenfalls haben die Juden die Verehrung der „Weisheit" mit anderen Völkern geteilt.

S. 69 Z. 58. Nach 3,38 wurde die Weisheit auf Erden gesehen und wandelte unter den Menschen, vgl. Zenner, ZKTh 1897, 551 f.

S. 70 Z. 7. Plamsch, Die mittleren Hypostasen bei den Rabbinen in Beziehung zum NT. Mitteilg. Ev. Kirche Rußland, 1905, 97 f.

Z. 14. Im slav. Henoch 30, 8 heißt es: Gott befahl seiner Weisheit, die Menschen zu schaffen.

Z. 20. Die Weisheit ist die sittliche Erzieherin, die Ursache der Unsterblichkeit.

S. 71 Z. 34. Daß Paulus 1. Ko 2, 6 f. auf einen Mythus anspielt (vgl. Henoch 42), ist sehr wahrscheinlich, vgl. H. Bulcock, Über die möglichen Beziehungen zwischen dem paulinischen Christus u. der Figur der Weisheit, The Internat. Journ. of Apocryph. 1910, Juli.

S. 72 Z. 8 f. h. nach Christentum: speziell über die Kirche.

Z. 44. Von allen neutestamentl. Schriften zeigt der Ja die engsten Berührungen mit der jüdischen Weisheitslehre.

Z. 53. Nur an die praktische Lebensweisheit ist gedacht; an Gnostizismus erinnert nichts.

Z. 57. Sie bietet den Schlüssel zu dem apokalyptischen Problem.

S. 65 Z. 1 l. 5, 12 st. 5, 9 f. **G. Hoennicke.**

Weiß, Adam. — Lit.: Waldau, Vermischte Beiträge zur Geschichte der Stadt Nürnberg. 2 (1788), 443. Herrmann Fr., Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter (1907). Jordan, Neue Briefe vom Reichstag zu Augsburg 1530. BB KG 18 (1912) S. 176 ff. Gußmann, Quellen und Forschungen zur Gesch. des Augsb. Glaubensbek. 1, 1, 81, 275, 276, 420.

Weiß muß doch wohl früher als 1490 geboren sein. Denn er gehörte vor 1516 schon längere Zeit der Artistenfakultät in Mainz an und besaß das dieser zustehende Kanonikat an der Liebfrauenkirche zu Frankfurt. 1516 trat er zur theologischen Fakultät über (Herrmann S. 109). Am 2. Mai 1516 wurde er zum cursus bibliae zugelassen, wobei er 1 fl. Gebühr zahlte. (Knodt, Historia univers. Mogunt. 2, 45. Falk, Bibelstudien S. 176). Der Jurist Justinus Gobler zählt ihn in der Vorrede zu seinem „Gerichtlicher Prozeß. Frankfurt 1567" zu den feinen, weidlichen gelehrten Männern seiner Mainzer Studienzeit und nennt ihn seinen Privatpräzeptor. 1519 gehörte W. zu den Regenten der Thomistenburse der Artistenfakultät zum Schenkenberg (Herrmann S. 110. 115). Zu seinem Freundeskreis in Mainz zählten Hedio, Capito, Nesen, der Dompfarrer und Theologieprofessor Joh. Stumpf von Eberbach (nicht Peter Eberbach, gen. Petrejus RE. 2³ 74, 6) und der Domvikar Andreas Maier gen. Wiest. (Herrmann S. 108. 114). Am 10. Mai 1524 widmete ihm Seb. Heiden in Nürnberg seine: Adversus hypocritas calumniatores super falso sibi inustam haereseos notam de inversa cantilena, quae salve Regina incipit, defensio. (Riederer Nachrichten

3, 313) und am 14. Sept. 1530 Thomas Venatorius sein Gedicht „Draco mysticus sive venatio" (BB KG 13, 166). Sein Landsmann L. Culmann rühmt in seinem Examen theologicum ex veteribus orthodoxis scriptoribus, Nürnberg 1545, die eruditio, probitas, humanitas, comitas et facilitas von Weiß und nennt ihn inter doctos doctissimus. Er teilt auch Epizedien auf seinen Tod von Thom. Venatorius, Vinc. Obsopöus und Seb. Coccius mit.

S. 73 Z. 41 f. ist die Bemerkung: „auch abgedruckt — Urkundenbuch" zu streichen.

S. 73 Z. 44 füge nach 1733; bei Förstemann, Urkundenbuch z. Geschichte des Reichstags in Augsburg 1833–35. **G. Bossert.**

Weitbrecht, Gottlieb, gest. 1911. — G. Weitbrecht war geboren in Calw am 4. Juni 1840 als Sohn des Buchhändlers Gottlieb Weitbrecht und der Sabine geb. Gruner. Durch sein Elternhaus, ein Haus voll gesunder, warmer Frömmigkeit, stand er in nahen Beziehungen zu dem 1833 gegründeten Calwer Verlagsverein, dessen Geschäftsführer sein Vater war, und vor allem mit dessen langjährigem Leiter D. Christ. Gottl. Barth, mit dem er unter einem Dache wohnte, dessen tiefgründige Persönlichkeit, umfassende Bücherei und reichhaltige Sammlungen dem Knaben reiche Anregung boten, dessen milde und abgeklärte Frömmigkeit und dessen Begeisterung für alle Werke der äußeren und inneren Mission ihm entscheidende Antriebe für seine religiöse Entwicklung gaben. Schon der Knabe war sich seines künftigen Berufes klar bewußt, den er vorahnend schon in der Kinderstube, von einem Stuhle den Geschwistern predigend, ausübte. In der Calwer Lateinschule und seit 1854 im theologischen Seminar zu Urach fürs Studium vorbereitet, bezog er 1858 als Zögling des „Stifts" die Tübinger Hochschule, unter deren Lehrern er eben Baur noch erlebte, ohne aber sich zu ihm hingezogen zu fühlen, dagegen Beck und Öhler mit ihrem schriftgemäßen Realismus unvergängliche Eindrücke fürs ganze Leben auf ihn ausübten. Nach außen zeigte er schon damals jene frohe natürliche Art, den frischen Humor und sprühenden Witz, das harmlos fröhliche Erfassen des ganzen Erdenlebens in Natur und Kunst, das ihn Zeit seines Lebens bis ins Alter begleitete und zu einer herzerquickenden Persönlichkeit machte, der Erde verbunden, aber in Gott gegründet, sicher in seiner Haltung auch in den schwierigsten Fragen und doch nie rückständig auch gegenüber einer fortschreitenden Zeit. Nachdem er 1862 sein Fakultätsexamen mit Auszeichnung bestanden und einige Zeit im Vikariat gestanden, erweiterte er seinen Gesichtskreis durch eine längere Studienreise nach Norddeutschland, England und Schottland und wirkte dann als Repetent am theologischen Stift in Tübingen. 1867 nahm er eine Lehrstelle am Evang. Töchterinstitut in Stuttgart an, dem er durch sein ganzes Leben in den verschiedensten Stellungen treu geblieben ist; sie gab ihm die Möglichkeit, den eigenen Hausstand zu gründen durch die Verehelichung mit Lydia Roser von Stuttgart, die ihm 29 Jahre lang zur Seite stand und mit ihrer heiteren Ruhe das lebhafte Temperament des Gatten harmonisch ergänzte. 1869 erfolgte seine erste ständige Anstellung im Kirchendienst auf der 4. Pfarrstelle an der Stuttgarter Hospitalkirche, mit der damals die ganz spezielle Fürsorge für die heranwachsende Jugend, das Jugendpfarramt, verbunden war. Drei Jahre später schon wurde ihm die Stelle des zweiten Garnisonpfarrers, mit der das Amt des Religionsprofessors an den oberen Klassen des Gymnasiums verbunden war, übertragen. Die 13 Jahre, die er in dieser Stellung zubrachte, gaben ihm Gelegenheit, sich in die Wissenschaft zu vertiefen, und seine vielen Schüler aus jener Zeit bezeugen es dankbar, mit welchem Geschick und feinem Verständnis er seinen Religionsunterricht erteilte, frisch, lebendig, anregend, bestrebt, seinen Schülern in den kritischen Jahren des ersten Jünglingsalters die Hoheit und Sicherheit des Christentums darzulegen, und stets gerne bereit, auch auf Fragen und Zweifel Rede und Antwort zu stehen. 1883 kehrte er ganz ins Pfarramt zurück als zweiter Pfarrer an der Hospitalkirche; schon das Jahr darauf wurde ihm die erste Pfarrstelle an dieser Kirche, mit der das Stuttgarter Stadtdekanat verbunden ist, übertragen. Dankbar begrüßte er es selbst und seine immer zahlreicher werdende Seelsorgegemeinde, daß ihm nun Gelegenheit gegeben war, seine Predigtgabe fast allsonntäglich vormittags in den Dienst der Gemeinde stellen zu dürfen. Seine Predigt war keine geistreiche und schönklingende Rede, aber sie war frisch wie Quellwasser und lebendig, schlicht, klar und tief, den Vollgehalt biblischer Wahrheit bietend und doch die Welt der Gegenwart umspannend, festgegründet auf dem Bekenntnis der lutherischen Kirche und doch jeden engen Konfessionalismus vermeidend, unterstützt von einer Stimme, die in leichtem Fluß auch die größten Räume mühelos beherrschte. Daneben verstand er es mit seiner ganzen beweglichen Art, sich in die umfangreichen Verwaltungsgeschäfte des Stadtdekanats einzuarbeiten, und hat sich insbesondere um die schwierige Ausscheidung des Ortskirchenvermögens und die ersten Anfänge der eigenen Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten Stuttgarts bleibende Verdienste

erworben. Nur kurze 3 Jahre sehen wir ihn von Stuttgart abwesend: im Januar 1897 folgte er einem ehrenvollen Ruf als Generalsuperintendent nach Ulm, wo er es verstand, rasch einzuwurzeln und im Münster eine dankbare Hörergemeinde sich heranzuziehen. Aber schon 1900 kehrte er nach Stuttgart zurück als Nachfolger des in den Ruhestand getretenen Stiftspredigers, Prälaten D. Burk (s. Bd 23 S. 289). Diese letzten 10 Jahre bilden den krönenden Abschluß seiner Tätigkeit. Es war im amtlichen und nichtamtlichen Leben ein reiches Maß von Arbeit, das ihm diese Zeit brachte: neben dem Hauptamt als erster Pfarrer und Seelsorger der Stiftskirchengemeinde und Mitglied des Konsistoriums der Vorsitz der Verwaltungsräte der Bibelanstalt, des Diakonissenhauses und der Frauenstifte, die Leitung der Predigerkonferenz, Mitgliedschaft bei der Zentralleitung für Wohltätigkeit und beim Disziplinargericht für Geistliche und noch manche andere christliche Interessenbetätigungen. Dazu gehörte vor allem seine ausgedehnte literarische Tätigkeit. Verwandtschaftliche Beziehungen brachten ihn frühe in Verbindung mit dem Verlag J. F. Steinkopf in Stuttgart, unter dessen Autoren sein Name mehr und mehr eine Ehrenstellung einnahm und bei dem alle seine Schriften erschienen. 1879 wurde ihm von diesem Verlag die Leitung des „Christenboten", an dem er schon seit 1867 mitgearbeitet, 1882 die der „Jugendblätter" übertragen; er hat erstere bis in seine letzte Zeit, letztere bis 1902, wo er sie seinem Sohne übergab, geführt. Tausenden von Kinderherzen ist der Herausgeber der allezeit frischen und grünen Jugendblätter, Tausenden von Erwachsenen der Leiter des allsonntäglich erscheinenden Christenboten mit seinen gediegenen und ernsten Predigten und Zeitbetrachtungen ein lieber Hausfreund geworden. Aus seinen reichen Predigtschätzen hat er nur 3 kleine Bändchen herausgegeben: Die Festzeit des Kirchenjahrs, Evangelienpredigten von Advent bis Pfingsten; Unsere Hoffnung, 12 Predigten über die letzten Dinge; Das Vaterunser in 12 Predigten. In 4 größeren Büchern wandte er sich an Christen von gereifterem Verständnis: „Unser Glaube" legt in 14 Kapiteln die ganze Glaubenslehre klar, schriftgemäß und gemeinverständlich dar. „Das Leben Jesu" gibt eine Lebensgeschichte des Herrn vom Standpunkt der konservativen, gläubigen Bibeltheologie. „Der Fels in den Wellen" gibt „Altes und Neues", das aus den Fragen und Meinungen der Zeit zu den ewigen Wahrheiten hinleiten will, „Der christliche Ehestand" schildert die Schönheit und Hoheit, aber auch die ernsten Aufgaben und Prüfungen der Ehe. Am bekanntesten ist W. geworden als Verfasser des klassischen Jünglingsbuches „Heilig ist die Jugendzeit" mit seinen feinsinnigen und hochherzigen Betrachtungen und Mahnungen, das schon in vielen Auflagen und ungezählten Tausenden von Exemplaren jungen Männern ein Wegweiser durchs Jugendland geworden ist. Ihm steht zur Seite das nicht minder treffliche Gegenstück für Jungfrauen: Maria und Martha; beides klassische Konfirmandenbücher. In zahlreichen apologetischen Vorträgen hat er sich als geschickter Verteidiger der biblisch-christlichen Weltanschauung auch gegenüber moderner Kampfesweise gezeigt. Aber auch auf dem unterhaltenden Gebiete der Literatur hat er Treffliches geleistet: die Steinkopfsche Jugend- und Volksbibliothek zählt nicht weniger als 12 Bändchen aus seiner fleißigen Feder, teils biographischen (Flattich, Livingstone, Barth, Freih. vom Stein, Kaiser Wilhelm I., Bismarck, Garfield), teils erzählenden Inhalts (Dreisam, Umwege und Abwege, Kämpfe und Siege, Menschenwege und Gotteswege, Aus Stadt und Land). So war es eine wohlverdiente Ehrung, daß im August 1908 die theologische Fakultät in Tübingen „den hochgeschätzten Prediger auf der ersten Kanzel des Landes, den Verfasser gediegenster und anmutigster, zur christlichen Unterweisung dienender Jugendschriften, den eifrigen Förderer der Werke christlicher Zucht" mit ihrem Doktorhut schmückte. Noch kein Silberfaden zog sich durch sein volles Haar und die blühende Kraft schien unverwüstlich, als er am 4. Juni 1910, umgeben von viel Liebe und Verehrung, den 70. Geburtstag feierte. Aber im Spätjahr darauf folgte jählings der Zusammenbruch. Eine halbjährige, tief hinabführende Leidenszeit, nur kurz unterbrochen von scheinbarer Besserung, machte das Ende, das schließlich doch unerwartet und friedlich am 31. Mai 1911 eintrat, zu einer wahren Erlösung. Es ist ein volles, reiches, ausgereiftes Lebenswerk, aus dem er abgerufen wurde; und unter den Namen, die die Geschichte der württemb. Kirche zieren, wird neben einem Kapff, Gerok und Burk der Name Weitbrecht unvergessen bleiben. **H. Mosapp.**

Weltz, Justin v. — Zur Literatur: „Der erste Missionserlaß des Konsistoriums" (Antwort auf die Eingabe des Barons v. Weltz 1664) in den Blättern f. württemb. KG 1899 S. 170 ff. **Kolb.**

Wenth, Johann, gest. 1541. — Quellen und Literatur: 1. Als Quellen kommen, da wir eigene Druckschriften von W. gar nicht, auch Briefe und eigenhändige Schriftstücke kaum

besitzen, mehrere amtliche Ausarbeitungen in Betracht, die ganz oder großenteils als von ihm konzipiert anzusehen sind. Dahin gehören die Ratio visitationis praepositorum von ca. 1537, die W.s Namen trägt, und der Briefwechsel Herzog Christians mit dem Bischof Iwer Munck von 1526, beide publiziert von Rördam (Ny kirkehistoriske Samlinger, 6. Bd, S. 124 ff und 4. Bd, S. 1 ff.); ferner die von C. M. A. Mathiessen, später von A. D. Jörgensen wieder aufgefundenen Haderslebener Artikel von 1528 (Sønderjydske Aarbøger, 1889 S. 218 ff.) und der Entwurf zu der Ordinatio Regnor. Daniae et Norwegiae et Ducatuum Sleswicensis, Holtsatiae etc. von 1537, nach der erhaltenen dänischen Übersetzung abgedruckt von Knudsen (Kirkehist. Saml. 1. Bd, S. 55 f.). — Die Ordinatio selbst ist in der Originalausg. v. 1537 sehr selten und wiedergedr. in Grams Ausgabe von Cragius' Historia Christiani III., Hafniae 1737.

Daneben einige W. betreffende Urkunden und Eintragungen in die Registranten, sowohl des Gemeinschaftlichen (d. h. des Schlesw.-holst. Gesamt-)Archivs, speziell des Archivs von der Hansburg bei Hadersleben, als des Dänischen Geheimarchivs. Auch die Inschrift im Dom zu Ribe betreffend die ersten luth. Bischöfe (Terpager, Inscriptiones Ripenses. Havn. 1702).

Endlich haben wir kurze Nachrichten über W. von einigen Zeitgenossen oder der Zeit Nahestehenden, nämlich von seinem Amtskollegen, dem seeländischen Bischof Petr. Palladius in der Vorrede zu seiner Expositio Catechismi von 1542; von dem Ripenser Rektor Hans Thomesen in seiner lat. Gedenkrede auf Christian III. von 1559. Basil. 1560. Wiedergedr. in Grams Ausg. von Cragius' Historia Christiani III., Hafniae 1737; vom Vater des Vorigen und Mitarbeiter W.s, Thomas Knudsen, in seiner Fortsetzung des Chron. Episcopor. Ripens. (Scriptor. rer. Danic. Tom. 7, Hauniae 1792, S. 202 f.) und in seinem Bericht über die Reformation in Hadersleben von 1576 (Kirkekalender for Slesvig Stift 1862 S. 177 ff.). Von dem Haderslebener Propsten G. Boëtius, Bericht über die Propstei Hadersleben von 1564. Abdr. von Rördam, Ny kirkehist. Saml., 2. Bd, S. 265 ff. Von dem Ripenser Bischof Hegelund in dem „Schulprotokoll" von ca. 1590 und in der Handschrift der Gr. K. Bibliothek zu Kopenhagen (Thott, 2041, 4°). Vgl. Dän. Bibliothek St. 1, Copenhagen und Leipzig 1737, S. 178 f. und Kinch, Ribe Bys Historie, 2. Bd, Odder 1884, S. 11. Von A. Hvitfeldt, Danmarkis Rigis Krønicke und Bispernes Krønicke (Ende des 16. Jahrh.), Ausg. v. 1652 f. Endlich auch bei Hamelmann, Oldenburgisch Chronicon 1599, S. 343.

2. Ältere Literatur. Artikel über W. finden sich bei Moller, Cimbr. lit. Tom. II, S. 903; Zedler, B. 54, Sp. 1988 f.; Jöcher, 4. T., Sp. 1438. Biogr. Abschnitte bei Zwergius, Det Siellandske Clerisie, Kiøbenh. 1754, S. 290 f., 295, 441, 444 f.; Rhode, Samlinger til Haderslev Amts Beskrivelse, Kiøbenh. 1775, S. 144 ff., 151 ff., 201. Lautrup, Chronik und Monographie der Stadt Hadersleben. Ebendas. 1844 S. 31, 65.

Neuere Literatur. Epochemachend war für unsere Kenntnis der Reformation in H. das Erscheinen des Supplementbandes zu der dänischen Ausg. von Cragius' Geschichte Christians III. (1779). Auf Grund der hier gebotenen Urkunden haben H. N. A. J. Jensen und A. L. J. Michelsen die Bedeutung der Reformation in H. und der Tätigkeit Widensees und Wenths erkannt. Vollständig konnte sie aber erst dargestellt werden, nachdem seit den 1850er und 60er Jahren der † C. M. A. Matthiessen und H. F. Rördam weiteres Urkundenmaterial ans Licht gebracht haben. Hierher gehören H. F. Rördam, Reformationen i Haderslev Amt, Kirkekalender for Slesvig Stift, 1. Aarg. 1862, S. 136 ff., und M. Johan Wenth, ebendas. 2. Ausg. 1864, S. 121 ff. Dazu verschiedene Publikationen von Rördam in den zahlreichen Bänden seiner Kirkehist. Saml. Ferner A. D. Jörgensen, Reformationen i Sønderjylland, das. 4. R. 1. Bd, 1891, S. 577 ff. und der A. von Rördam in Dansk biografisk Lexikon, 18. Bd. Kjøbenh. 1904, S. 249 f. Dazu E. Michelsen, Die Schlesw.-holst. Kirchenordnung von 1542, Kiel 1909, H. 1, S. 6 ff., 59 ff., 86 ff., 95 f., 123, 145.

Johann Wenth (Wendt, Wend, latinisiert Johannes Vandalus oder Slavus), geb. zwischen 1490 u. 95, gest. 1541, M., Mitarbeiter Eberhard Widensees bei der Reformation in Hadersleben 1526 ff. und Hauptkonzipist des Entwurfes zu der lateinischen KO für Dänemark-Norwegen und für Schleswig-Holstein v. 1537, wird von den Zeitgenossen, auch auf der Wandinschrift in Ribe, meist als aus Goslar stammend bezeichnet. In der Stadt und Umgegend war im 15. und 16. Jahrhundert die Familie W. verbreitet. Die Person unseres Johann W. ist aber bisher nicht urkundlich nachzuweisen gewesen (nach Hölscher). Aus dem Namen W. läßt sich nicht ohne weiteres auf wendische Herkunft schließen (Andree, Braunschweiger Volkskunde, Braunschw. 1896 S. 361 ff., 376 ff.). Freilich deuten sowohl der Umstand, daß W. sich selbst Slavus schrieb, als seine Gemütsart auf eine slawische Abstammung hin. Die bei dem dänischen Reichschronisten Hvitfeldt an einigen Stellen vorkommende Lesart Güstrow erklärt sich wohl aus einem Lesefehler. Doch dürfte W.s Geburtsort Gandersheim sein. Als Johannes Wenth de Ganderssheym dioc. Hildensheymen ist er nämlich im Winter 1515/16 auf der jungen Universität Wittenberg immatrikuliert (Förstemann, Album Acad. Witeberg p. 60), am 30. Januar 1517 daselbst zum Baccalaureus artium und am 16. Januar 1526 zum Magister artium promoviert. Auch im Dekanats-

buch der Artistenfakultät (Fol. 14b u. 18a; Köstlin, Osterprogr. der Univ. Halle-Wittenb. 1887 S. 20, 1880 S. 19) heißt er de Gandorssheym oder Gandersshemensis.

Er muß in Wittenberg die großen Jahre der Reformation miterlebt haben und von dem reformatorischen Zeugnis tief ergriffen sein. Als treuer Schüler Luthers und Melanchthons tritt er uns in seinen Schriften entgegen. Ersterem verdankt er seine echt reformatorische Grundrichtung, letzterem seine humanistische Bildung. Die Zeitgenossen rühmen W.s Fertigkeit in der lateinischen und seine Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache. Einige charakteristische Züge Melanchthonischer Denkart treffen wir in W.s Schriften (E. Michelsen, Melanchthon u. Schlesw.-Holst. 1897. Sep.-Abdr. aus d. Kirchen- u. Schulbl.). — Ob er sich die folgenden Jahre hindurch bis zu seiner Promotion zum Magister 1525/26 dauernd in W. aufgehalten hat oder vielleicht inzwischen anderswo, etwa in Goslar, als Lehrer tätig gewesen ist, wissen wir nicht; jedenfalls machte er in W. dadurch den Abschluß seiner Studien, daß er am 10. Januar 1526 den Magistergrad erlangte. Er wurde promoviert zusammen mit Sigismund Fröschel aus Nürnberg und Chilian Goltsteyn aus Kitzingen, der im Jahre vorher Melanchthons Lateinische Grammatik ohne dessen Wissen zuerst herausgegeben hatte.

Vielleicht stand W.s Promotion im Zusammenhange mit seiner Berufung nach Schleswig-Holstein. Hier suchte der junge Prinz oder Herzog Christian, der als ältester Sohn des regierenden Herzogs und (seit 1523 auch) Königs von Dänemark seit 1524 bzw. 25 die nordschleswigschen Ämter Hadersleben und Törning innehatte und schon in den Tagen des Wormser Reichstages von Luthers Person und Lehre nachhaltig ergriffen war, nach reformatorischen Hülfskräften für seine beiden Lehne, ungefähr den heutigen Kreis Hadersleben. W. wurde Lektor der Theologie am Kollegiatkapitel der Marienkirche zu Hadersleben und Nachfolger des M. Johan Albertsen, der als Prädikant dem Hoflager Friedrichs I. folgte (Rördam, Hofprædikanten M. Johan Albertsen „Ny kirkehist. Saml., 2. Bd S. 290 ff.). Als W.s Antrittsjahr wird 1525 angegeben (Zwergius S. 444, Rhode S. 146 ff.). Es mag dies das Jahr seiner Berufung sein. Die tatsächliche Ankunft wird etwa in den Februar 1526 fallen. Bei dem Briefwechsel des Herzogs Christian mit dem Bischof Iwer Munck von Ribe in der Fastenzeit des Jahres führt namentlich in dem längeren Schreiben des Herzogs vom 23. März augenscheinlich ein deutscher reformatorischer Theologe die Feder. Der Bischof hatte in seinem Briefe vom 16. März die katholische Auffassung verteidigt: Christus habe 40 Tage gefastet, und die Worte Christi seien uns zu einem Exempel geschehen. Die ausführliche Antwort widerlegt den Bischof Punkt für Punkt, fordert ihn auf, sein Stift zu reformieren, und greift besonders die Lehre von den guten Werken, den Zölibat der Priester und die Fastenordnungen an. Manches klingt wie ein Lied aus den Frühlingstagen der Reformation. Konzipist ist schwerlich ein Nordschleswiger, etwa Jürgen Winther, der schon 1525 als erster in Hadersleben reformatorisch predigte (Hvitfeldt, Bispekrønicke, Ausg. v. 1653 S. 34), sondern ohne Zweifel der aus dem inneren Deutschland und der Metropole der Reformation herübergekommene Johann Wenth. Zu dieser Annahme nötigt sowohl die hochdeutsche Sprache als der Inhalt. Sie wird bestätigt durch einen Vergleich des hochdeutsch geschriebenen Briefes mit den plattdeutschen Haderslebener Artikeln v. 1528 nud W.s lateinischer Anweisung für die Visitation der Pröpste von ca. 1537. In beiden Schriftstücken kehrt trotz der verschiedenen Sprache die gleiche Redeweise wieder.

In dem Briefwechsel wird mehrfach eine neue Form für Priester und Kirchen erwähnt („nogen nny skickelsse paa wore presther oc kircker", wie der Bischof sich ausdrückt) oder eine vom Herzog zu erlassende „Reformation" auch für das zum Bistum Ribe gehörende Törninglehn. Der Herzog übersendet unterm 23 März diese Ordnung dem Bischof zu genauer Prüfung an dem Evangelium bzw. der Heiligen Schrift und spricht zugleich offen die Absicht aus, „alle die Geistlichkeit" aus seinen beiden Lehnen, sämtliche Priester und Kirchspielsküster, nach Hadersleben zu berufen, um sie dort reformatorisch zu informieren. Das Reformationsprojekt kam aber damals noch nicht zur Ausführung infolge der ablehnenden Haltung des Bischofs und seiner Beschwerde bei Friedrich I. Die politische Lage nötigte zur Rücksichtnahme auf den weltbeherrschenden Schwager des vertriebenen Christierns II., den Kaiser Karl V., der gerade jetzt nach dem Siege von Pavia (24. Februar) auf der Höhe seiner Macht stand. Der kluge und rücksichtslose deutsche Kanzler Friedrichs I., Wolfgang von Utenhof, hatte ohnehin Bedenken gegenüber der jugendlichen Unbesonnenheit des Herzogs (Heise, W. von U., Hist. Tidsskr. IV. R., 6. Bd S. 163 ff.).

Auch scheint Wenth der organisatorischen Aufgabe allein nicht gewachsen gewesen zu sein. In Hadersleben waren, wie nicht nur katholische Zeitgenossen, sondern auch der lutherische Propst G. Boëtius (Jürgen Boie) berichten, im Jahre 1525 große Unordnungen im

Kirchenwesen eingerissen, Zustände, wie sie ähnlich 1521/22 in Wittenberg bestanden hatten, freilich mit dem Unterschiede, daß hier der reformatorische Geist eines Karlstadt fehlte, der dort die erste evangelische KO ins Leben rief. Der Herzog hatte den bisherigen Propst von Barwithsyssel, Johann Wulff (Chr. Jessen, J. W., Zeitschr. für Schlesw.-Holst. Gesch. Bd 9 S. 99 ff.), seiner Funktionen enthoben und selbst das Kirchenregiment übernommen, soweit von einem solchen noch die Rede war. Er setzte vor der Ernte des Jahres den Zehnten um ein Drittel, den bisherigen Bischofszehnten, herab trotz vergeblicher Proteste des Schleswiger Bischofs (A. D. Jörgensen, Reformationen i Sønderjylland, a. a. O. S. 577 ff.). Monstranzen, Kelche und andere Schmuckstücke verschwanden aus den Kirchen. Nichtordinierte Scholaren kamen ins kirchliche Amt („quod inauditum fuit"). „De Schole hir tho Haderschleff wort verwostet, vnd ginck alles vnordentlichen tho." Man sieht, es war ein vollständiger Zusammenbruch des alten Kirchentums, aber auch zugleich jeglicher Ordnung eingetreten.

Die notwendige kirchliche Neuorganisation kam erst zustande, nachdem es dem Herzog im Herbst 1526 gelungen war, den früheren Halberstädter Klosterpropsten und Dr. des kanonischen Rechts Eberhard Widensee (siehe den A. Weidensee oben S. 632 ff.) von Magdeburg her zu berufen. Dieser tatkräftige und temperamentvolle Mann, der schon 1523 in seinem Augustinerchorherrnstift St. Johann vor Halberstadt und 1524 ff. in der Stadt Magdeburg für die Sache der Reformation als Vorkämpfer gestritten und gelitten hatte, wurde gegen Michaelis 1526 von Magdeburg nach Schleswig-Holstein berufen (Zwergius, S. 441, nach einer alten Hdschr. über die Reformation in M.). Jedenfalls war er in den Weihnachtstagen 1526 zusammen mit Herzog Christian bei König Friedrich I. auf Schloß Gottorp. In Hadersleben werden wir sein Eingreifen darin erkennen können, daß Herzog Christian am Heiligendreikönigstage (6. Jan.) 1527 die Dominikaner, als sie aus der Messe kamen, aus ihrem Kloster vertrieb. Widensee war die organisatorische Hauptkraft der Haderslebener Reformation. Ihm trat der jüngere und gemütvolle Wenth zur Seite als stiller, fleißiger Mann der Feder und humanistischer Lehrer aus der Schule Melanchthons, ähnlich wie ihm 1522/23 in Halberstadt der französische Exulant Antonius Felix (Gallus) beigestanden hatte. (Ed. Jacobs, Heinr. Winckel und die Reformation in den niedersächsischen Städten usw. Sep.-Abdr. aus d. Zeitschr. des Hist. Ver. für Niedersf. 1896.) Es wird berichtet, daß Widensee und Wenth den Herzog sowohl durch die Predigt in der Kirche als durch täglichen Umgang in seinem Gemache auf dem Schlosse erst tiefer in die lutherische Lehre einführten. (Hvitfeldt, Vorrede zu Christians III. Geschichte.) Namentlich aber hielten die beiden Reformatoren Vorlesungen über biblische Bücher und die griechische Sprache, die neue Theologie der Reformation. Ort der Vorlesungen war entweder das Lektorium in der Marienkirche oder das im 15. Jahrhundert erbaute Haus des Lektors, das spätere Rektorat und heutige Diakonat (zweite Pastorat). Ähnlich wie einst in Halberstadt kamen Schüler von allen Seiten herbei, Mönche und andere Studenten, um das reformatorische Evangelium kennen zu lernen. Unter diesen waren vom September 1527 bis zum August 1528 die beiden Schoninger Klaus Mortensen (Töndebinder) und Hans Oluffen (Spandemager). Sie nahmen in H., wie die katholische Chronik über die Vertreibung der Minoriten sagt, „das Gift der Lutheranischen Häresie" tiefer in sich auf und lernten weitere ihnen bisher unbekannte reformatorische Lieder in dänischer Sprache kennen (Kirkehist. Saml. 1. Bd. S. 325 ff.). Es war wesentlich eine Frucht ihres Aufenthalts in H., daß sie schon bald ein dänisches Gesangbuch und ein Meßbuch (Chr. Bruun, Psalmebøger fra Reformationstiden, H. 1 u. 2, Kiøberhavn 1865/66) herausgaben, und daß ihre Vaterstadt Malmö 1529 als erste Stadt Dänemarks eine vollständige reformatorische Neuordnung erhielt (Beschr. v. Peder Laurentsen in seinem Malmöbuch v. 1530). Nach Angaben Späterer stand Wenth auch der von Widensee wiederhergestellten Lateinschule vor, ohne Zweifel nach der Weise Melanchthons (vgl. dazu E. Michelsen, Die Schlesw.-Holst. KO, S. 86 f., S. 130 ff.).

Mit dem Jahre 1527 wird der evangelische Gottesdienst die Alleinherrschaft gewonnen haben. Die in Hadersleben eingeführte evangelische Messe, die vielleicht noch 1527 oder zu Anfang 1528 den Landkirchen zur Nachachtung mitgeteilt wurde, war, soweit wir nach bestimmten Kennzeichen urteilen können, ungefähr dieselbe, wie sie in dem Entwurfe zur KO von 1537 vorliegt. Es ist eine Kombination der älteren und der jüngeren Lutherschen Form, vor der Predigt und beim Abendmahl wesentlich nach der Formula missae von 1523 (Beibehaltung der Elevation, der Lichter, der Meßgewänder, des Latein an den hohen Festtagen, der in Wittenberg gebräuchlichen Sequenzen usw.), der Predigtgottesdienst dazwischen meist nach den Vorschlägen der Deutschen Messe von 1526. Wir werden annehmen dürfen, daß Wenth, dessen letzter Aufenthalt in Wittenberg zeitlich gerade mit der zweiten

Gottesdienstreform Luthers zusammenfällt, die neue Ordnung von dort mit nach Hadersleben gebracht hat. Den näheren Nachweis werden wir an anderer Stelle geben. In der Stadt wurde der Gottesdienst auf deutsch (plattdeutsch) und auf dänisch, auf dem Lande nur dänisch gehalten.

Mittlerweile war die Zeit zu einer durchgreifenden Reformation in den Landkirchspielen gekommen. Bald nach Ostern 1528 fand die denkwürdige Versammlung auf dem Schlosse Haderslevhuus statt, wohin sämtliche Pastoren beider Lehne einberufen waren. In den Berichten (des Pastors Thomas Knudsen aus Hygum) wird wohl Widensee, der außer dem Herzoge das Wort führte, aber Wenth nicht erwähnt. Doch sind die in plattdeutscher Sprache abgefaßten sogenannten Haderslebener Artikel, „Articlel vor de Kerkhern op den Dorpern", „Articuli pro pastoribus ruralibus" usw., die den Pastoren als Anweisung für ihre Amtsführung mitgegeben wurden, ohne Zweifel in der Hauptsache ein Werk Wenths. Artikel 1—13 regeln die Verwaltung des kirchlichen Amtes, 1—9 die priesterlich-sakramentale Seite: Gleichförmigkeit in der Gottesdienstordnung, Abendmahl, Beichte (Privatbeichte, Glaubensverhör), Kirchenbann, Verbot der missa pro defunctis, die Küsterstellen (Laufküster aus den Lateinschulen in Hadersleben und Ribe), die Feste und was an denselben gepredigt werden soll. Artikel 10—13 das Lehramt: Predigt über die Evangelien nach dem Vorbilde der Postille Luthers, Ermahnungen zur Fürbitte (unser Kirchengebet), sonntägliches Vorsprechen des Katechismustextes und besondere Katechismuspredigten, am Palmsonntag Predigt über Beichte und Abendmahl, am Stillfreitag Vorlesung der Leidensgeschichte nach Johannes und Sermon darüber. Artikel 14—17 die kirchliche Oberaufsicht oder die Rechtsverhältnisse der Pastoren: ihre Ehe und sittliches Leben, die Aufsicht der Pröpste über ihre Amtsführung und Leben. Die Bezahlung der Prokuration (der Abgabe für den Unterhalt der „Gelehrten" in H.), die Schiedsgewalt der Pröpste bei Streitigkeiten mit den Gemeinden. Artikel 18—22 die Ministerialhandlungen, die Taufe: sie soll nach Luthers Taufbuch und auf dänisch geschehen, Definition der Taufe, Einsegnung der in der Not getauften Kinder ohne Anwendung des Exorzismus, Krankenseelsorge (echt evangelische Auffassung von Krankheit und Kreuz), die feierliche Krankenkommunion (tunlichst mit Lichtern und Meßgewand), die jährliche Visitation und Kirchenrechnung durch die Hardespröpste, endlich zuletzt noch das Verbot der heimlichen Verlöbnisse und Trauung nur nach öffentlichem Aufgebot und als Anhang die Namen der 6 Hardespröpste, die dem Superintendenten wegen seiner Unkenntnis der dänischen Sprache zur Seite stehen sollten. Die Artikel sind eine KO im kleinen und zugleich die Grundlage für das erste reformatorische Kirchenwesen im Norden, das ein größeres Landgebiet umfaßte. Inhaltlich erkennt man eine Benutzung sowohl von Luthers Formula missae et communionis von Ende November 1523 als seiner Deutschen Messe von Anfang 1526, als endlich des kürzlich (vor Ostern 1528) im Druck erschienenen Unterrichts der Visitatoren. In der Darstellung, speziell in der Art, wie in die Verordnungssprache Lichtblicke des reformatorischen Evangeliums eingewoben werden, tritt uns die Redeweise W.s entgegen, wie wir sie aus seiner Anweisung an die Pröpste von 1537 und aus den Briefen an Iwer Munck kennen.

Unmittelbar an die Reformation in H. schloß sich die definitive Auseinandersetzung mit der Schwarmgeisterei Melchior Hoffmanns. (RE Bd 19, S. 385; Bd 8, S. 222 ff. und: Zur Linden, Melchior Hoffmann, Leipzig 1888). Ob Wenth mitgewirkt hat an der Streitschrift, die Widensee unterm 3. Februar 1529 in H. ausgehen ließ, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls aber war er mit zugegen auf dem Flensburger Kolloquium von Donnerstag dem 8. April 1529, in der Kirche des Franziskanerklosters. Während Widensee mit unter den Räten des Herzogs Christian saß, befand sich W. („Johannes Sclauus") als vierter unter den sechs Protokollführern, deren Aufzeichnungen Friedrich I. bei der Urteilssprechung und Bugenhagen bei der Abfassung des gedruckten Berichts als Unterlage dienten.

Im Frühjahr 1533 folgte Widensee einem Rufe nach Goslar, wo er schon um die Zeit seiner Berufung nach Hadersleben durch W. bekannt gemacht sein soll (Heineccius, Antiquit. Goslar. Francof. 1707 S. 468). Nach Widensees Abgange — er hielt Oculi den 16. März seine Abschiedspredigt in H. (Zwergius S. 442) — erhielt Wenth zu der Lektur auch noch die Propstei. Pastor wurde der als Prädikant gerühmte Anthonius Kayser (Vokation vom 24. September 1533; s. Kirkehist. Saml. 4. Bd S. 508 ff.). W. hatte die Ehre, dem am Gründonnerstag (10. April) 1533 verstorbenen Friedrich I. im Schleswiger Dom die lateinische Leichenrede zu halten. Nach Thomas Knudsens Zeugnis bewunderten die Teilnehmer W.s Fertigkeit in der Latinität, ebenso wie es alle Zuhörer seiner Lehrvorträge taten. Zum Propsten- oder Superintendentenamte gehörte (nach dem Berichte des Boëtius) schon zu Widensees Zeit das Examen und die Ordination, auch die zweimal jährliche Konferenz

der Prediger. W.s Hauptamt blieb nach wie vor die Lektur. Das Wichtigste in seiner Propstenzeit war seine Teilnahme an der Synode zur Ausarbeitung der lateinischen KO für alle Lande Christians III., die nach Boëtius (Ny Kirkehist. Saml. 2. Bd S. 270) 1537 in H. gehalten wurde. Es muß daher die für den 6. Januar nach Odense einberufene Versammlung von Gelehrten und Prädikanten etwa im März nach H. verlegt sein, um dort die schleswigschen, speziell die Haderslebener Reformatoren zur Hand zu haben. Auf eine starke Beteiligung ihrerseits deutet schon der Umstand hin, daß sie alle drei, mit Albertsen sogar vier, nämlich Wenth („Johannes Slauus, Lector Hadersleuianus"), A. Kaysser und G. Winther den Entwurf unterschrieben haben. Auch der Inhalt spricht für eine wesentliche Beteiligung der Haderslebener, speziell W.s. Obwohl der Stoff meist aus Bugenhagenschen oder anderen deutschen Kirchenordnungen und aus Schriften Luthers geschöpft ist, stellt sich der Entwurf sozusagen dar als eine Erweiterung der Haderslebener Artikel für ein unendlich viel größeres Gebiet. Mehrfach wird deutlich auf Haderslebener kirchliche Verhältnisse und Einrichtungen Bezug genommen. Eine ganze Reihe von Einzelheiten ist direkt aus den Artikeln entlehnt. Ja, in den Abschnitten über die Taufe und über die Krankenkommunion werden ganze Partien nahezu wörtlich herübergenommen, wenn auch in den Ausführungen über das Kreuz und über den Tod die reformatorische Unmittelbarkeit und Gefühlswärme der Artikel nicht völlig erreicht wird. Es läßt sich diese Art der Benutzung kaum anders erklären als aus der Identität des Konzipisten, und der gewandte Latinist, der hier die Feder führt, kann schwerlich ein anderer sein als eben Johann W., dessen Anweisung für die Pröpste von ca. 1537 sowohl in ihrer Latinität als in ihren spezifischen Gedanken eine so starke Familienverwandtschaft mit dem KO-Entwurfe zeigt, so daß beide nur von demselben Verfasser herrühren können (vgl. Die Schlesw.-holst. KO usw., Heft 1, S. 86 ff.). Die Ratio visitationis praepositorum, die W. wohl nicht, wie Rördam anzunehmen geneigt ist, für seine Hardespröpste schon in der Haderslebener Zeit, sondern wohl erst als Bischof von Ribe erlassen hat, ist eine Ausführung der (6) Punkte, die in der lateinischen Ordinanz (Fol. 51) als die Funktionen der Pröpste genannt werden. Man beachte die Sechszahl, die hier ebenso wie in der Disposition des KO-Entwurfes erscheint. Auch hier treffen wir dieselbe Art der Definition, z. B. für den Begriff der Sakramente und des Kreuzes, mit dem gleichen reformatorischen Inhalt, wie sie in Melanchthons Schule erlernt war.

W.s Verdienst um die Abfassung des Entwurfs zu der Ordinanz wurde der Anlaß, der ihn in eine größere Wirksamkeit führte. Er befand sich nämlich, obwohl er nicht der dänischen Kirche angehörte und von Geburt und Bildung ein Deutscher (Niederdeutscher) war, mit unter den 7 Superintendenten, die am 2. September 1537, dem Tages des Erlasses der Ordinanz, von Bugenhagen in der Frauenkirche zu Kopenhagen ordiniert wurden. Ihm wurde das seiner bisherigen Propstei benachbarte Bistum Ribe übertragen. Es stellte sich ihm hier eine nicht geringe Aufgabe. Höchst unangenehm war schon der Streitfall mit dem Pastor und Propst in Varde, M. Niels Swansö, einem Ripenser, der sich selbst wohl als geeigneter für das Superintendentenamt ansah (Brief Christians III. vom 15. Mai 1541; Wegener, Aarsberetninger fra Geh.-Arkivet I S. 220 f.) und deshalb sogar sein Amt niederlegte, um für eine Zeitlang nach Wittenberg zu gehen. In dem weit ausgedehnten Stifte, das von der Widau bis an den Limfjord reichte, und wo die Reformation erst 1536 eingeführt war, gab es manche Widerstände. Schon die Regulierung der Einnahmeverhältnisse machte große Schwierigkeiten, da jetzt Familienväter in die Ämter eintraten und die Pfründen noch meist im Besitz der früheren Inhaber waren. Auch die Einnahme des Superintendenten mußte wegen der Einziehung des Bistums unter die Krone erst wieder hergestellt werden. Überhaupt ordnete W., wie ihm bezeugt wird, alles wohl, soweit das im Anfangsstadium der Reformation möglich war. Ein Beispiel läßt es als fraglich erscheinen, ob W. den Ansprüchen des mächtigen Johann Ranzau, der als Lehensmann in Ribe regierte, mit der nötigen Festigkeit begegnet ist. Es ist aber zu bemerken, daß der Wunsch des Feldherrn, einen seiner „Diener" in das Kantorat des Domkapitels zu bringen, nicht in Erfüllung ging. Die bescheidene, wohl auch diplomatische Art W.s mag eher das Kapitel in seinem Widerstande bestärkt haben. W.s Antrag ist auf dänisch eingereicht. Sonst stand ihm in seiner Amtsführung seine nicht genügende Kenntnis der dänischen Sprache im Wege. Er bediente sich deshalb bei den Visitationen für die Ansprachen an die Gemeinde, ähnlich wie früher im Haderslebischen, der Mithilfe Einheimischer. Als solche werden genannt der Pastor und Hardespropst Thomas Knudsen in Hyaum, obwohl Törninglehn zu W.s Zeit nicht zu Ribe gehörte, und drei Pastoren oder Pröpste (Hardespröpste) aus jütischen Kirchspielen. Um so mehr war W., der auch Gehalt als Lektor genoß, bestrebt, mit seinen humanistischen und theologischen Kenntnissen die Heranbildung künftiger Mitarbeiter zu fördern. Er

las, sagt das alte Schulprotokoll (Dän. Bibliothek St. 1 S. 178 f.) in der Kapelle, d. h. in der ca. 1740 abgebrochenen Kapelle der hl. Barbara, einem Ausbau an der Südseite des Chors der Domkirche, wo sich auch später noch die Lektur befand (Kinch, Ribe Bys Hist. 1. Bd S. 563, 2. Bd S. 549) über den Katechismus und über die Sonntagsevangelien und in der Schule über die „Dialektik" Melanchthons. Letztere war nach dem Lehrplan in der KO ein Unterrichtsgegenstand in der vierten (zweitobersten) Klasse der Lateinschule (Ord. lat. 1537, Fol. 34).

In wie hohem Grade W. das Vertrauen Christians III. genoß, zeigt sich darin, daß dieser, als Bugenhagen schon im Herbst 1538 nach Wittenberg heimkehren sollte, daran dachte, W. („Meister" oder „Lector Johann") an dessen Stelle zum Hauptratgeber in Kirchen- und Schulsachen zu machen und darüber mit Joh. Ranzau korrespondierte. Doch wurde Bugenhagens Urlaub nochmals verlängert, bis die KO im Juni 1539 in Dänemark als Landesgesetz angenommen war. Im August 1540 nahm W. an der Synode oder Konferenz der Superintendenten in Kopenhagen teil. Es wurde eine Reihe von Bestimmungen über den Gottesdienst usw. erlassen, die zur Ausführung der Vorschriften der KO dienen, bzw. dieselbe ergänzen sollten. Der Wortlaut der Beschlüsse (der beste Abdr. bei Rördam, Danske Kirkelove 1. Bd S. 151 ff.) läßt die Mitwirkung des Konzipisten der Haderslebener Artikel und des Entwurfs der KO erkennen. Bei dieser Gelegenheit bat er den D. Petr. Palladius, Superintendent von Seeland, daß er eine Erläuterung des Kleinen Lutherschen Katechismus für die dänischen Pastoren verfassen möchte. Palladius gab das gewünschte Buch (Expositio Catechismi) schon 1541/42 zunächst für die norwegischen Pastoren heraus. Er gedenkt dabei des inzwischen verstorbenen W. in einer seine Wirksamkeit und seinen Charakter ehrenden Weise (Charissimus frater noster in Christo M. Joannes Slauus, uir piae memoriae, qui fuit hactenus Superintendens Ecclesiarum Ripensium, ut primus ita uigilantissimus, nunc uero dormit in Christo et requiescit in pace). Am 11. August 1541 nachmittags 4 Uhr war W. nämlich bereits sanft in wahrem Glauben dahingeschieden, „in die himmlische Akademie" abberufen, wie der Melanchthonschüler Hans Thomesen sich ausdrückt. Während der Zeit seiner Krankheit — er litt an Kolik — tröstete er sich mit den Worten des Gebets des Moses: Domine refugium etc., dem 89. Psalm der Vulgata, unserm 90. — W.s Frau hieß Anna, geb. Giere (Anne Gyren). Er hatte 2 Söhne und wenigstens 2 Töchter. Für die Versorgung der Witwe und die Erziehung der Kinder hat Christian III. schon in der Haderslebener Zeit Versprechungen gemacht und nachher auch tatsächlich gesorgt (Urkundl. Nachr. Kirkekal. 1864 S. 129 ff. u. Danske Magazin 4 R., 1. Bd S. 217). Die früher allgemeine Annahme, daß der Ripenser Bürger Iver Vandel, von dem die dänische, auch nach Nordschleswig verzweigte, Gelehrtenfamilie Vandalin abstammt, ein Sohn W.s war, ist neuerdings von Kinch angezweifelt (Ribe Bys Hist., 2. Bd S. 23 f.).

W. brach schon in den besten Jahren zusammen. Er hatte (ähnlich wie Widensee) unter den Eindrücken des fremden Landes und ungewohnten Klimas im Kampfe mit den Schwierigkeiten der Amtsführung seine Kraft zu früh aufgebraucht. Doch ist seine Lebensarbeit von weiterreichender und dauernderer Bedeutung geworden als die Eberhard Widensees. W. hat die Wittenberger Reformation unmittelbar von der Quelle her zu uns gebracht, und ihm ist es zu verdanken, daß die echten reformatorischen Grundsätze so ausgiebig und deutlich in unserer KO zum Ausdruck gekommen sind. Zugleich ist er es gewesen, der zuerst unserer Landeskirche schon in ihren Anfängen einen Melanchthonischen Zug aufgedrückt hat. So hat er uns ein Vermächtnis für alle Zeiten hinterlassen. **Ernst Michelsen.**

Wenzel, d. h. — A. Nägle, Die Anfänge des Christentums in Böhmen, H. JB. 1911 S. 239 ff. u. 477. N. erklärt sich gegen Pekars Rettung des „Lügenchristian" und hält daran fest, daß die Bekehrung der Tschechen im wesentlichen von Westen her erfolgte. **Hauck.**

Werke, gute. — Literatur: Wilh. Walther, Die christl. Sittlichkeit nach Luther, 1909. Weinel, Bibl. Theologie des NT.s, 1911. Troeltsch, Gesammelte Schriften. I. Bd: Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen, 1912. — S. 110 Z. 51 lies: [3]1903 I S. 86 ff. (=[4]1912 I S. 87 ff.). Zu S. 114 Z. 14: Gillis Piton Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus. Eine Studie zur Religion des Apostels, 1912. Zu S. 118 Z. 42—44 vgl. Thieme, Die Schädlichkeit der guten Werke bei Luther. ThLB 1908 Nr. 4 Sp. 41 f. **K. Thieme.**

Westminster Synode. — S. 177 Z. 13 l. Advices st. Adresses.

Westphal, Joachim. — Über seinen Abendmahlsstreit Tschackert, Entstehung der luth. u. ref. Kirchenlehre, 531—537. **Kawerau.**

S. 186 Z. 34 l. summatim st. summatin.
S. 188 Z. 46 l. vordringenden st. vordingenden.

de Wette, Wilhelm (Martin Leberecht). — Für de Wettes Lebensgeschichte wurde ein bedeutsamer Beitrag geliefert durch M. Lenz' Aufsatz „Zur Entlassung de W.s", in „Philothesia, Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht von A. Harnack usw.", 1907 S. 337 bis 388. Die Sammlung der Akten seines Falles, die de W. selbst bald nach seiner 1819 erfolgten Absetzung herausgab (s. Bd 21, 192, 28), ist unvollständig, wie das gar nicht anders möglich war. Lenz hat seine Vorstudien für die Geschichte der Berliner Universität benutzt, um aus dem Geheimen Staatsarchiv (Ministerialakten), der Universitätsregistratur und dem Königlichen Hausarchiv (Aktennachlaß des Polizeiministers, dann Hausministers Fürsten Wittgenstein) das vollere Material der Geschichte der Königlichen Kabinettsorder zusammenzustellen. Eine pragmatische Darstellung und historische Würdigung der Vorgänge gibt Lenz hier nicht. Dafür kommt in Betracht, was er in seiner „Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin", 1910, über de W. und die gesamte Situation, zu der die Entlassung desselben gehörte, ausführt. Im 2. Bande (1. Hälfte „Ministerium Altenstein", S. 61ff.) handelt er hier in einem besonderen Abschnitt über „die Ausstoßung de Wettes" und teilt in einem weiteren Abschnitt (S. 88ff.) zudem die „Stimmen für und wider die Verurteilung de Wettes" mit; im 4. Bande („Urkunden, Akten und Briefe") bietet er (S. 358 ff.) noch wieder neues Material. Am meisten interessieren die Ausführungen II, 1, 69 ff. über die Entdeckung des Briefes, den de W. an Sands Mutter geschrieben. Man hatte in einem beschlagnahmten Briefe die erste Fährte gefunden, die auch auf Umwegen zum Ziele führte. Lenz meint alle einzelnen Stationen, durch welche die preußische Regierung ihr Ziel, den Brief de W.'s (zuerst erfährt sie nur ganz unbestimmt von „einem Briefe" de W.s an die Familie Sand über die Tat des Sohnes) in die Hand zu bekommen, erreichte, „lückenlos" aufgewiesen zu haben. Wie er S. 71 Anm. 1 hervorhebt, sei die Vermutung, daß der alte Kottwitz, das Berliner Pietistenhaupt, die „Entdeckung herbeigeführt habe", jetzt definitiv beseitigt. In meinem A. hatte ich S. 192, 18 auf eine Notiz in dem Werke von L. Witte, Das Leben Tholucks, hingewiesen, wo bezeugt ist, daß das Tholucksche Tagebuch eine Bestätigung für Kottwitz' Anteil an der Sache enthalte. Ich habe J. Jacobis „Erinnerungen an Kottwitz", worin (S. 33) schon Zweifel an der Richtigkeit dieses Gerüchts ausgedrückt sind (Witte I, 465), nicht zur Hand. Was Lenz wirklich nachweist, ist doch nur dieses, daß Kottwitz nicht der Polizei etwa als erster eine Abschrift des de W.schen Briefes zugespielt hat (wobei immer schon unklar war, wie Kottwitz seinerseits in den Besitz einer Abschrift oder zu Kenntnis des Inhalts des Briefs gelangt sein sollte). Offen bleibt die Frage, ob Kottwitz es nicht war, der den König aufstachelte und hart machte (nachdem die Polizei den Brief erlangt hatte. Wittgenstein könnte füglich sich mit ihm in Vernehmen gesetzt und ihn dabei getrieben haben). Die Stelle in Tholucks Tagebuch, auf die Witte (I, 174) Bezug nimmt, ist noch ungedruckt; auf ihren Wortlaut käme viel an. Was Lenz weiter nachweist (S. 74) und man noch nicht kannte, ist Bischof Eylerts bedeutsame Mitwirkung bei der Aktion (hinter den Kulissen). Aber Eylert gibt „mit Vorwissen des Königs" sein „Gutachten" ab. Für Kottwitz' Eingreifen wäre eventuell ein früherer Zeitpunkt anzunehmen. Die Entlassung de W.s ist ein solch eklatanter Vorgang während der „Reaktion" nach den Befreiungskriegen, daß da auch das Detail Beachtung verdient. Treitschkes Bemerkungen über de W. (Deutsche Geschichte im 19. Jahrh. II, 526) sind doch allzu knapp.

Wenn ich Bd 21, 189/190 darauf hinwies, daß eine Erneuerung der Friesschen Philosophie im Anzuge sei, so hat sich in der Tat seither ein Neufriesianismus herausgebildet, der innerhalb der Philosophie von L. Nelson, innerhalb der Theologie von R. Otto und W. Bousset (alle drei in Göttingen) geführt wird. Eigentlich kann man bisher doch nicht sagen, daß de W. wieder in höherem Maße Interesse und gar direkte Schüler gewonnen habe. Seine Aufsätze über „Jakob Friedrich Fries' Religionsphilosophie" in ZThK Bd 19, 1909 S. 31 ff., 108 ff., 204 ff. faßte Otto zusammen und erweiterte sie im Blick auf die prinzipiellen Aufgaben der Religionsforschung, sowie in bezug auf die erstmals von Fries angeregten oder befruchteten Theologen in dem Buche „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie", 1909. Hier ist in drei Kapiteln, S. 129—187, auch de W. in lichtvoller Erörterung seiner ganzen Art vorgeführt worden (1. de Wettes Lehrerzählung, 2. de W.s Dogmatik, 3. de W.s Sittenlehre). Bousset gab die Lehrerzählung, in der Fries selbst seine Philosophie oder allgemeine Weltanschauung

in weitere Kreise zu tragen versucht hatte (zuerst 1813, unter den Hoffnungen des großen Jahres „sich in die deutsche Zukunft hineinphantasierend“, d. h. vorwiegend von nationalpolitischen Idealen erfüllt, dann 1822 in einer Erweiterung auf alle Fragen, die ihm am Herzen lagen, eingehend), neu heraus, indem er ihn sachgemäß kürzte und ihm eine Einleitung mitgab: „Julius und Evagoras. Ein philosophischer Roman von J. F. Fries“, 1910. An Ottos Buch anknüpfend, unter dem gleichen Titel, hatte Bousset schon vorher eine Übersicht über Fries' Philosophie, zugleich ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart erörternd, in Theol. Rundschau Bd 12, 1909 S. 419 f. und 471 ff. dargeboten. Diese Studie ist erheblich mehr als eine bloße „Anzeige“; Bousset tritt Otto als selbständiger Mitkämpfer für Fries und eine neu zu gestaltende theologische Prinzipienlehre (Metaphysik der Religion, Aufweisung des „Apriori“ in den historischen, konkreten Formen der Religion, zumal auch im Christentum) zur Seite. In seinem Vortrag „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben“ (in „Fünfter Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Berlin 1910“, Protokoll der Verhandlungen, herausgeg. von M. Fischer und F. M. Schiele, Bd I) tritt zutage, wiefern Bousset in der Vergegenwärtigung der Geschichte doch zu anderen Gedanken kommt als de W. Es liegt die ganze Entwicklung der Leben-Jesu-Forschung zwischen de W. und dem Theologen der Gegenwart. Auch für Bousset hat Jesus illustrative, „symbolische“ Bedeutung, aber unter wesentlich minder „kirchlich“ orientierten Gesichtspunkten als für de W.; Bousset ist historisch skeptischer, dogmatisch unabhängiger. G. Weiß handelt in „Deutsch-Evangelisch“, I 1910 S. 664 ff. über „Schleiermacher und de Wette“ (ihr persönliches Verhältnis zueinander; es ist die erste genauere Darstellung desselben), er auch in ChrW 1911 in drei Aufsätzen über Fries und seinen Einfluß auf die Theologie, nämlich zuerst (Nr. 8 „Jak. Fr. Fries“) über den Meister selbst, dann (Nr. 12 „W. M. L. de Wette“) über diesen seinen treuesten Schüler, schließlich (Nr. 31 „die neufriesische Schule“) über Otto-Bousset. Letzthin hat Weiß in einem größeren Buche über „Fries' Lehre von der Ahndung in Ästhetik, Religion und Ethik (unter Berücksichtigung von Kant, Schiller und Jakobi)“, 1912, eine bei Kant im Prinzip bleibende, aber doch zu positiver Würdigung der Friesschen Grundgedanken durchdringende Kritik dargeboten und festzustellen gesucht, was Fries, neben ihm auch de W. (dies doch nur in gelegentlichen Andeutungen) für die Theologie bedeuten. Von entschlossenen Gegnern der durch Nelson und Otto eingeleiteten Richtung ist K. Bornhausen (ein Schüler von Cohen und Herrmann, was übrigens auch Weiß ist) zu nennen; vgl. seinen Aufsatz „Wider den Neufriesianismus in der Theologie“, ZThK Bd 20, 1910 S. 341 ff. (Eine Auseinandersetzung zwischen Bousset und ihm folgte nach, ebenda 1911 S. 141 ff.).

Es ist in weitem Maße anerkannt, daß de W. für die Exegese und historische Kritik, zumal des AT.s, überaus anregend, in gewissem Maße bahnbrechend gewirkt hat. Auch hier ist er freilich erst allmählich völlig zu Anerkennung gelangt. Wellhausen sieht in ihm seinen Vorläufer. Die neueste alttestamentliche Schule, die Gunkelsche, mit ihrer besonderen Würdigung der ästhetischen Seite des AT.s steht wohl auch zum Teil unter Anregungen von ihm. Im NT hat er vor anderen das eigentümliche Problem, welches das Johannesevangelium aufgibt, empfunden und in Nüchternheit und Feinheit Wege gewiesen, es recht zu erfassen. In anderer Weise hat er Strauß vorgearbeitet.

Als Systematiker hat de W. immer im Schatten von Schleiermacher gestanden. Zu Unrecht. Denn er ist weder ein Schüler Schleiermachers, noch für unbedeutend neben ihm zu erachten. In meinem A. über „Theologie“ Bd 21, 906, 52—907, 19 habe ich kurz angedeutet, wiefern ich in ihm neben Schleiermacher einen „Typus“ sehe, der wert sei (jedenfalls wäre zu sagen: der wert gewesen), daß er in seiner Eigenart zu höherem Einflusse gelangte. Otto ist gegenwärtig geneigt, Schleiermacher zum Teil hinter de W. zurückzustellen, und ich kann ihm da beipflichten. Es geht nicht an, bei historisch gerechter Abwägung der Gedanken beider Männer, alle Ehre auf Schleiermacher zu häufen. Schleiermachers Art, die Religion als „Gefühl“, „Anschauung“, „Innewerden“ Gottes, des Unendlichen mitten im Endlichen, als eine unmittelbare „Bestimmtheit des Selbstbewußtseins“, eine vor aller Reflexion begründete Gewißheit der Person, wie seine Formel zuletzt dogmatisch lautet: als „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl“ (Gott kurzweg und nur als das „Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“) zu begreifen, ist ja sicher einseitig. Sie trifft ein unbedingt wahres Moment an der Religion. Aber unter Mangel an Verständnis für ebenso wesentliche andere Momente. Der großen Monotonie in Schleiermachers theologischer Gedankenwelt tritt bei de W. eine erfrischende, wohltuende Mannigfaltigkeit der Betrachtung gegenüber. In den philosophischen Grundlagen ist de W. ja ganz abhängig von Fries. Schleiermacher ist als Philosoph unfraglich der bedeutendere Denker. Er hat eine eigen-

Philosophie. Kant gegenüber gibt er sich eine Stellung, die schwerlich besser begründet heißen kann als diejenige, die Fries eingenommen. Für die geschichtlichen Erscheinungen der Religion hat Fries sehr wenig Verständnis gehabt, auch kein Interesse. Einiges lernte er in dieser Hinsicht, speziell in Hinsicht des Christentums, von de W. Den letzteren muß man vorab und ich möchte sagen allein als Theologen würdigen. Fries' Theorie von den „Ahndungen" fiel bei ihm auf fruchtbaren Boden. Er war vorher von Herder angeregt und von diesem Virtuosen der Anempfindung an historische Gebilde, Völker und Personen, an alle Formen von Menschentum, seine mannigfaltigen seelischen Besitztümer, vorab an die Poesien und Religionen, hatte er bedeutsame Eindrücke aufgenommen. Die „Ahndungen", die Fries als Grundelement der Religion aufwies, gestalteten sich ihm zu Mitteln der Einfühlung in das historische (das biblische und das kirchliche) Christentum. In dieser Form vergewisserte er sich des Rechts, ohne Romantiker zu werden, dem Rationalismus abzusagen und sich eben nicht dem Irrationalismus zuzuwenden. Die Frömmigkeit, der de W. das Wort redete, war von so innerlicher und freier Art, wie diejenige, für die Schleiermacher eintrat. Gewiß hat er auch von Schleiermacher, der immerhin der ältere war (mit dem er sich doch erst verhältnismäßig spät näher beschäftigt zu haben scheint — es gibt aber, bei ähnlicher Stimmung, auch ein „Lernen" vom Hörensagen und wie von ohngefähr!) etwas empfangen, vielleicht mehr als ihm bewußt wurde oder blieb. Er ist darum noch nicht als verkappter Schleiermacherianer anzusehen. Er war sich bewußt und durfte es sein, als Theolog auf eigenen Füßen zu stehen. Seine Idee von der Religion mag nicht ganz so sehr auf Individualismus gestimmt sein wie die Schleiermachersche. Aber sie war nicht minder „lebendig", ganz ebenso persönlich und frei. Was Schleiermacher vor de W. voraus hat, ist die Kraft systematischen Denkens, die Fähigkeit, einen gewaltigen Ideenkomplex in einheitlicher Intuition zu erfassen, von jedem Punkte der Reflexion aus auf den ursprünglichen Ausgangspunkt sich zurückzufinden, die peripherischen Gedanken immer mit dem Zentrum in Verbindung zu halten, ich möchte sagen: überall den Radius und den Punkt auf ihm, wo der konkrete Gedanke seinen Abstand vom Zentrum habe, sich vor Augen zu stellen. Das hat ja auch seine großen Gefahren, es erweckt die fast nicht zu vermeidende Neigung, sich einzuspinnen und die Theorie über das Objekt zu stellen. Die große und selbständige Erkenntnis Schleiermachers, daß die Religion der Theologie, dem „Dogma", der „Spekulation" gegenüber eine Größe für sich sei, wird bei Schleiermacher selbst zuletzt schwer bedroht durch seine große Gabe der Systematik. Man kann nicht verkennen, daß de W. eine geringere wissenschaftliche Potenz darstellt als Schleiermacher. Als Dogmatiker ist er diesem nicht ebenbürtig, konnte er unmöglich so weitreichende Impulse geben als dieser. Aber er konnte im einzelnen vieles richtiger auffassen, weil freier, d. h. von mehr Gesichtspunkten aus als Schleiermacher betrachten. Schleiermacher war sicher von seiner eigentümlichen Geistesart aus mehr bestimmt, Schule zu machen. In seiner grandiosen Einseitigkeit konnte er intensiver wirken, stärker die Geister zwingen. Aber das alles macht de W. noch nicht so sehr zum Manne zweiten Ranges, wie das allgemeine Urteil ihn noch immer bewertet. Seine historische Anempfindung von ungewöhnlicher Feinheit gestattete ihm Urteile, die seiner Zeit vorauseilten. Er besaß die Gabe der leichten, gefälligen Darstellung. Der Prophetenton Schleiermachers stand ihm nicht zur Verfügung. Die Kraft der „großen Rede" war ihm im Grunde versagt, wiewohl er zu „fesseln" vermochte. Es ist bei ihm alles weicher, als bei Schleiermacher, aber darum noch nicht innerlich ärmer. In der Gegenwart, statt auf Schleiermacher, auf ihn wie den überlegenen Führer hinzuweisen, geht m. E. jedoch nicht an. Wie jeder Große eine Belastung der Gegenwart und Nachwelt bedeutet, wenn man sich auf ihn einschwört, ihm gegenüber ewig „Enkel" bleibt, so steht es in der Geschichte der Theologie in weitem Maße mit Schleiermacher. Aber mit de W. heute etwa den Geist seines glücklicheren (und letztlich doch eben mächtiger veranlagten, also mit Recht vor ihm hervorgetretenen) Genossen zu beschwören, an seiner Hand die nötigen neuen Bahnen zu beschreiten, wird kaum gelingen.

Otto gibt eine vortreffliche Übersicht über die Hauptwerke de W.s, die ihn als „Systematiker" charakterisieren. Er beginnt mit einer sehr glücklichen Analyse von „Theodor oder des Zweiflers Weihe". Dieser Roman (man wolle ihn nicht als Dichtung werten!) war ein Produkt der Muße, in die de W. durch seine Entlassung versetzt worden, bis er in Basel von neuem zu Amt und Beruf kam. Der Nebentitel des zweibändigen, 1822 anonym erschienenen Werks ist: „Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen". „Theodor" ist de W. selbst. Er gibt in der Entwicklung des jungen Mannes, der nur langsam ganz sich zurechtfindet und Klarheit darüber gewinnt, daß er Theolog sein „müsse", und was er als Theolog in seiner Zeit unter den mancherlei Strömungen des „neuen" Geisteslebens

zu vertreten habe, ein Bild der Unsicherheiten, in denen er selbst gestanden, und der Stimmen, auf die er gehorcht hat. Man darf natürlich nicht überall fragen, ob oder wieweit es „autobiographischen" Wert habe. Das „Äußere" fällt dabei, wie man sofort sieht, ganz fort. Aber auch Innerliches, mindestens alles Speziellere im „Nacheinander". Besonders auch darf man nicht unterscheiden wollen, was im Referat über die „Lehrer", auf die Theodor geführt wird, authentisch ist, und wieweit de W. selbst darin zu Theodor redet, indem er da, wo er auf seine eigenen Lehrer eingegangen ist, eben diesen manches auch, womit er ihre Gedanken ergänzt oder sich „gedeutet" hat, nachträglich in den Mund legt, bescheiden sich nicht selbst vordrängend, sondern hinter größeren Namen sich verbergend. Das Buch ist, wie Otto sich ausdrückt, ein „kirchengeschichtliches Quellenwerk" für die beiden ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts überhaupt, von einem, der mitten in den Bewegungen gestanden hat, natürlich subjektiv. Auch als „Dichter" ist de W. ein Nachfolger von Fries. Theodor lernt auf der Universität zuerst den Rationalismus, seine Behandlung der Bibel kennen und deren Unzulänglichkeit verstehen, er wird dann aber alsbald auch durch einen Kantianer in das neue Verständnis der „Vernunft", ihrer Größe und ihrer Selbstgewißheit als gesetzgebende Funktion eingeführt. Und er wird mit ergriffen von der Begeisterung, die den Geist, der sich als autonome Vernunft begreifen lernt, erfaßt. Freilich empfindet er auch, daß sie dem religiösen Sinn nichts biete, daß für den „Glauben" und seine Innigkeit, seinen Frieden sich ihm hier nichts erschließe, daß er also nicht „Theolog" bleiben könne. Nun eröffnet sich ihm die neue Naturphilosophie Schellings. Die Spekulation zieht ihn an und wird dann doch erkannt als nicht der wirkliche Balsam für die Wunden, die ihm der religiöse Zweifel geschlagen. Theodor begreift, daß Schelling Dichtung bietet, wo er Wissenschaft begehrt, und daß der Pantheismus einem Gemüte, das mehr als „Natur", mehr auch als Schicksal und ewigen Ablauf rätselhafter Einzelerscheinungen sucht, das Sinn für das Menschenleben als solches verlangt und sittliches Freiheits- und Verantwortlichkeitsbewußtsein nicht verleugnen kann, daß der Pantheismus dem Gemüte keine Befriedigung gewährt, weder in intellektueller noch religiöser Beziehung. Freilich bleibt Schellings Philosophie doch nicht ohne Nachwirkungen bei ihm. Sie hat seine Phantasie befruchtet, ihm für Mystik und für Ästhetik im großen, für die Schönheit des Alls den Sinn erschlossen. Jetzt tritt die Friessche Philosophie in seinen Horizont ein. Er lernt darin ein System kennen, das ihm zwischen dem Kantschen und Schellingschen in der Mitte zu stehen scheint und das Gute und Vernunftvolle in beiden verbindet, innerlich in Ausgleich bringt. Fries lehrt ihn ein „unmittelbares Erkennen" der ewigen Realitäten, der transzendenten Welt als Möglichkeit verstehen. Es gibt eine „Offenbarung", nämlich ein „inneres Licht" im Menschen, das ein Widerschein des wirklichen Lichtes ist. An sich ist da alles nur Ahnung. Aber in der Geschichte, durch bevorzugte Männer, Religionsstifter, Propheten werden diese immer bestimmter, klarer, inhaltsvoller. Der Mensch lernt in der Entwicklung der Religion durch diese Männer verstehen, wo und wie Gott selbst an den Menschen herantrete, ihn in seine Gemeinschaft ziehe und es ihm in Form des Erlebens klar mache, was ihm zunächst nur wie vage Stimmung und nebelhafte Anschauung durch die Seele gezogen. In der historisch geklärten Religion, zuoberst und abschließend im Christentum, in seinen Grundgedanken, seinen heiligen Symbolen, seinen erhabenen Schriften, bei Jesus, auch in den Lehren der Kirche findet die Vernunft immer bewußter sich selbst wieder, d. h. sie lernt verstehen, daß sie in ihren „unmittelbaren", zuerst nur „gefühlsmäßigen" Erkenntnissen, ihren geheimnisvollen „Ahnungen", gerade wo diese sie auf eine Überwelt hinweisen, nicht in Träume sich verliere und nicht in Irrtum sich verstricke, sondern erst an die eigentliche Wahrheit des Seins herandringe. Theodor wird durch diese Einsicht der Theologie wieder gewonnen und tritt ins geistliche Amt ein. Auch Schleiermachers Reden über die Religion lernt er kennen, erst spät und zu einer Zeit, wo er schon sich zurechtgefunden hat. (Vgl. I, 228ff.) Es ist interessant, wie warm de W. von Schleiermacher redet und sich doch auch gegen ihn abgrenzt. Schleiermachers Gefühl ist ihm zu sehr eine quietistische Größe. Er selbst ist gerade auch in der Religion mit auf ein Tun gestimmt. Das „religiöse Gefühl" ist ihm „volle Befriedigung des Herzens", Stillung aller „Sehnsucht", eben dadurch aber „die Quelle" aller „sittlichen" Tätigkeit. „Ganz falsch" sei es, wenn es in Schleiermachers Reden heiße: „nur böse Geister, nicht gute, besitzen den Menschen und treiben ihn", da doch in der Bibel „der heilige Geist das Prinzip sowohl der Religion als Sittlichkeit" genannt werde. Auch die Bedeutung der rechten „Betrachtung", nämlich in „Symbolen", sei Schleiermacher verschlossen. Nachdem er erst Fries (der Name wird nicht genannt) zum Lehrer bekommen, wird Theodor sehr rasch über alles klar. Auch auf der höchsten Stufe der Religion behält die Ahnung ihre Bedeutung, nicht nur als der tiefste elementare Untergrund, sondern auch als die feinste

letzte Spitze in der Beschäftigung der Seele mit Gott. Denn nie reichen „Begriffe", wie der Verstand sie bildet, Theorien, die die Reflexion gebiert, dazu aus, das zum vollen Ausdrucke zu bringen, was alles dem Geiste sich als das „Wesen" der Dinge, als die „Wahrheit" von Gott, in ihm selbst, in der Natur, in der Geschichte andeutet, innerlich zu erleben und zu kosten gibt. Der zweite Band des Romans bringt für Theodor die letzte, für ihn nicht mehr schwere Ausreifung der neugewonnenen religiösen Überzeugungen als spezifisch „protestantischer". Er enthält u. a. breite Ausführungen über alle Arten der Kunst und ihre Beziehungen zur Religion, speziell auch zum „kirchlichen" evangelischen Christentum. Es ist de W. offenbar sehr daran gelegen, seine Ideen über die Bedeutung der „Symbole" für den „Glauben", der „Geschichte" gewissermaßen als einer Galerie von Symbolen, die die „Betrachtung" und das „Gefühl" auf ihr Ziel hinführen, gegen Mißverständnisse (als ob er von künstlerischen, statt religiösen Interessen geleitet sei) zu sichern. Der Gottesdienst und seine Formen, der Wert der Predigt, zumal aber auch der Sakramente, wird hier reichlich erörtert. Theodor wird in die Schweiz geführt und erhält dadurch Anlaß, die Natur und ihre „Schönheit" als „Offenbarung" zu würdigen. Vor allem aber kommt er ein Jahr lang nach Rom und lernt da gegenüber der Messe das schlichte evangelische Abendmahl, gegenüber herzlosem Priestertum und aufgeregtem Konvertitentreiben erst ganz verstehen, wie hoch der evangelische Pfarrerberuf zu werten sei. Man kann sagen, daß de W. in dem Roman das Ganze seiner „Theologie" niedergelegt habe.

de W. hat es früher als Schleiermacher gewagt, seine neue Erkenntnis über die Religion, ihr Wesen und ihre Medien, für die fachtheologische Disziplin der „Dogmatik" in einem Lehrbuch fruchtbar zu machen. In der ersten Auflage seiner Glaubenslehre (1821) war selbst Schleiermacher noch nicht ganz als Fachtheologe mit sich im reinen. So kann es nicht auffallen, daß de W. 1813/16 es noch weniger war. Otto legt dem Buche des letzteren mit Recht eine hohe Bedeutung bei, es sei „eigentlich das Eröffnungswerk der sich jetzt umgestaltenden Theologie", es stelle „zuerst und typisch die neue geistige Situation dar", und es sei letztlich nicht zu verwundern, daß es ein „noch ungefüges Programm der neuen und als Religionswissenschaft auftretenden Theologie" in sich darstelle. Auch für die Ethik hat de W. ähnliches geleistet. Ja, hier ist de W. unfraglich mehr auf der Höhe der „neuen" Aufgabe, aus „Vernunft" und „Geschichte" ein Verständnis der Religion und der Sittlichkeit zu entwickeln als in der Dogmatik. In der Dogmatik findet auch Otto, der de W. zuerst mit derjenigen Sympathie, die allein gerecht macht, gewürdigt hat, doch fast durchweg mehr seinen „Willen" als seine Kräfte zu loben. Auch in der Ethik ist de W. vor Schleiermacher hergegangen. Andererseits ist klar, daß Schleiermacher ihn doch nicht etwa nur darum überboten hat, weil er seine „Fehler" sehen und meiden konnte, sondern weil er weitaus der reichere Denker war. Er ist ein Genie gewesen, de W. nur ein (hohes) Talent. Vielleicht darf man, auf den Inhalt geblickt, mannigfach zugeben, daß de W. „Richtigeres" sagt als Schleiermacher. Denn er wurzelt, trotz bewußter Kritik an Kant und gerade an dessen „kategorischem Imperativ", doch in höherem Maße als Schleiermacher in der Stimmung, die diesem letzteren Begriff bei Kant zum Grunde liegt. Allerdings geht ja gerade (wie von Fries) von de W. die Rede, daß er die Religion „ästhetisiert" habe. Otto meint (S. 171), das sei ein „fast drolliger Mißverstand". Die Kategorie „ästhetisch" bedeute bei de W. (wie schon bei seinem Meister) im Grunde nur den Gegensatz zu „logisch", sie bezeichne eine Urteilsweise „durch Gefühl", d. h. „eine solche, die nicht durch Unterordnung unter Begriffe geschieht". „Man setze nur immer Gefühlsurteil, so wird die Sache gleich klar. Ein solches hat seine Art z. B. darin, daß es keines Beweises, keiner logischen Überführung fähig ist, sondern ohne Beweis, ‚frei', erfolgt: Die Überführung dabei geschieht durch innere Anmutung." Mit diesen Bemerkungen ist die Frage nach dem „ästhetischen" Charakter der Weltanschauung der beiden Männer nicht erledigt. Sehe ich recht, so ist jedoch de W. jedenfalls mehr von dem Vorwurfe, daß er „ästhetisiere", zu entlasten als Fries. Indes es soll hier zum Schlusse nur angedeutet sein, daß de W. in der Theologie sicher nicht bloß ein Sprachrohr für Fries gewesen ist, und daß es noch weiterer Untersuchungen bedarf, um ihn in seiner Eigenart völlig zu würdigen. **F. Kattenbusch.**

Wibert (Clemens III.). — O. Schumann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland z. Zeit Heinrichs IV. u. Heinrichs V. Marb. Diss. 1912 S. 59—65. **Hauck.**

Wichelhaus, Johannes, gest. 1858. — Quellen: Neun Predigten aus dem Nachlaß von J. Wichelhaus, Bonn, Adolf Marcus 1859, mit kurzer Biographie von der Hand seines Vaters. Einige Briefe von Joh. Wichelhaus an mehrere seiner Schüler u. von diesen heraus-

gegeben. Halle, Buchhandl. des Waisenhauses 1859. Das Vorwort von D. A. Zahn in der von ihm herausgegebenen Schrift von W.: Die Lehre der heiligen Schrift von Gottes Wort usw. 3. Aufl. J. F. Steinkopf, Stuttgart 1892. (Bietet eine eingehendere Biographie von W. mit zahlreichen Briefen desselben an Verwandte und Freunde.) Ein Schriftgelehrter aus Kohlbrügges Schule, Aufsatz von Pfarrer D. Wilkens, Wien, im „Beweis des Glaubens", Jahrgang 1876, Juli. Gütersloh, Bertelsmann. Briefe Kohlbrügges an Wichelhaus (in den Anlagen auch Briefe von Wichelhaus) herausg. von Pastor em. J. J. Langen, Elberfeld. Ref. Schriftenverein 1911.

W. war am 13. Januar 1819 als Sohn des Pastors Johannes W. in Mettmann (Rheinland) geboren. Sein Vater wurde 1823 an die reformierte Gemeinde zu Elberfeld gewählt, vertauschte dieselbe aber 1834, da ihm dogmatische, liturgische und konfessionelle Verfassungskämpfe in dieser streng reformierten Gemeinde nicht erspart blieben und nicht zusagten, mit der Gemeinde Bonn. Sein Sohn erhielt in den Gymnasien zu Elberfeld und Bonn eine vortreffliche Ausbildung und studierte dann 1836—38 zunächst in Bonn Theologie. Er hörte hier vor allem die Theologen Bleek, Nitzsch, Sack und Redepenning. Die kritische Stellung, welche dieselben der heiligen Schrift gegenüber einnahmen, stieß ihn ab. Er suchte bei seinen Lehrern auch für sein eigenes Herz Glaubensstärkung und fand statt dessen eine Wissenschaft, die Zweifel an der Wahrheit des göttlichen Wortes in ihm weckte. Im Herbst 1838 ging W. nach Berlin, wohnte im Hause seines Oheims, des Oberhofpredigers Strauß, und hörte mit besonderer Freude Hengstenberg, als dessen Schüler er sich auch später immer bezeichnete. Neander machte weniger Eindruck auf ihn. Als er im Sommer 1840 nach Bonn zurückkehrte, wurde er von einer heftigen Krankheit ergriffen, die ihn für sein ganzes Leben schwächte und den Keim der Auszehrung in ihn legte. Äußere und innere Anfechtungen ergriffen ihn nun. Damals wurde er, wie er später erzählt, mit dem Buche des Dr. theol. H. F. Kohlbrügge aus Utrecht (s. über denselben Bd X S. 633): „Das 7. Kapitel des Römerbriefes in ausführlicher Umschreibung" 1839, Elberfeld bei S. Lucas, bekannt und „fand für sich in diesem Buch das Zeugnis der seligmachenden Wahrheit, wie ein Mensch, der sich dem Gesetz Gottes in seiner Geistlichkeit gegenüber als fleischlich und unter die Sünde verkauft kennt und tagtäglich erfährt, Gott Dank sagen kann durch Jesum Christum unsern Herrn." Durch die Vermittlung seiner Oheime Karl und Daniel von der Heydt aus Elberfeld wurde er auch persönlich mit Kohlbrügge bekannt, den er im Oktober 1840 vom Seebad Scheveningen aus zum erstenmal in Utrecht besuchte, von dem er den tiefsten Eindruck empfing und mit dem er dann zeitlebens aufs innigste, zuerst als Schüler, dann als Freund, verbunden blieb. (S. die oben erwähnten Briefe Kohlbrügges an W. aus den Jahren 1843—57). Nach weiteren eifrigen Studien, die sich besonders auf semitische Philologie, Archäologie und Patristik erstreckten, reichte er im Herbst 1844 bei der theologischen Fakultät zu Bonn eine Dissertation über die 4 ersten Bücher der KG des Eusebius ein und bat um Zulassung zur Lizentiatenprüfung. Da der Fakultät die enge Verbindung bekannt war, in welcher W. mit Kohlbrügge stand, zugleich auch sein nahes verwandtschaftliches Verhältnis zu den Brüdern von der Heydt in Elberfeld, die aufs entschiedenste gegen die Union protestierten, so schien die Stellung W.s zur Landeskirche unklar, was die Fakultät veranlaßte, ihm die Frage vorzulegen, ob er die für Erlangung der Lizentiatenwürde vorgeschriebene Eidesformel auf die Symbole der Kirche zu leisten bereit sei. W. hatte durch seine vielfachen Quellenstudien der patristischen und der Reformationszeit gesehen, „wie viel Menschliches in die Geschichte der Symbole und ihre zum Teil leichtfertige Beschwörung verflochten ist." Dann war ihm klar geworden, „daß die Symbole nicht wie die heilige Schrift Gottes Wort sind, und daß man den Glauben nicht auf sie gründen darf. Sie sind des Glaubens leuchtende Zeugnisse, aber nicht des Glaubens göttliches Fundament." Die Eidesformel beängstete endlich sein wohl allzu zart empfindendes Gewissen auch deshalb, weil die zu beschwörenden Symbole gar nicht einmal besonders bezeichnet waren. Er antwortete der Fakultät deshalb, daß er den Eid so nicht leisten könne, bat aber, ihn dennoch zunächst zum Examen zuzulassen, was er als sein gutes Recht ansah, da er als ein Glied der evangelischen Landeskirche in Bonn konfirmiert und nie ausgetreten war. Die Fakultät weigerte sich aber, ihn ohne Eid zur Promotion zuzulassen. Eine Beschwerde W.s über dies Verhalten der Fakultät beim Minister Eichhorn wurde von diesem zurückgewiesen. Als dann weiter ein Immediatgesuch an den König, die Fakultät anzuweisen, ihn ohne vorherigen Eid zum Lizentiatenexamen zuzulassen, abgewiesen wurde, entschloß sich W., sich nach Heidelberg zu wenden. Hofprediger Snethlage, der Freund seines Hauses, hinderte dies aber mit den Worten: „Nein, der darf nicht ins Ausland gehen, Preußen bedarf gerade solcher Männer", und vermittelte es, daß W. in Halle zum Lizentiatenexamen zugelassen wurde. Er bestand dasselbe am 17. Oktober 1846 auf Grund einer Dissertation

„De Jeremiae versionis graecae Alexandrinae indole atque auctoritate“, die Hupfelds Anerkennung gefunden hatte, der eine frühere rein exegetische Arbeit über einzelne schwierige Stellen des AT.s und NT.s als nicht wissenschaftlich genug zurückgewiesen hatte, da er, wie alle seine Kollegen, mit der exegetischen Methode W.s nicht einverstanden war. Über diese Methode hat sich W. später in einer Verantwortung gegenüber dem Minister von Raumer näher dahin ausgesprochen, „daß er das AT in Einheit und Zusammenhang mit dem NT zu behandeln pflege, wobei sein oberster Grundsatz sei, daß er in der Auslegung des AT.s die Anweisung zu befolgen habe, welche Jesus Christus und seine Apostel dazu gegeben haben.“ Er zog daraus dann folgende Schlüsse: „1. Was in der heiligen Schrift als Geschichte gegeben wird, ist nicht erdichteter Mythus und unsichere Sage, sondern wahre und gewisse Geschichte, und was als Wort Mosis, Davids, Jesaiä usw. bezeichnet wird, ist von diesen Männern wirklich gesprochen und geschrieben. 2. Der wesentliche und Gesamtinhalt und Zielpunkt der Schriften Mosis und der Propheten ist außer dem Vorhalten von Gesetz und Verheißungen, von Buße und Glauben — der leidende und auferstandene Christus. 3. Das Verständnis der heiligen Schriften, so wie sie von den heiligen Menschen Gottes im heiligen Geist geschrieben sind und das Wort des Lebens und Heils in Christo Jesu enthalten, kann nicht eröffnet werden von menschlichen Geistesfähigkeiten und Seelenkräften, sondern allein von dem Geiste Gottes. 4. Der akademische Lehrvortrag hat zunächst sprachlich, historisch und antiquarisch nach dem strengen Sprachgesetz und der gründlichsten Forschung den Schrifttext aufs sorgfältigste zu erläutern; als den göttlichen und heiligen Inhalt der Schriften kann er aber keinen andern geben als den oben bezeichneten, welcher allein darin enthalten ist.“ Er schloß dann diese Ausführungen mit den Worten: „Diese Grundsätze sind dieselben, welche Luther und Calvin befolgt haben, und wenn mir auch nicht unbewußt ist, daß von vielen Exegeten des AT andere Grundsätze befolgt werden, so wird mir doch das Recht, nach den obigen zu lehren, nicht bestritten werden können.“ Daß bei der Durchführung dieser Grundsätze W. in der Halleschen theologischen Fakultät eine einsame Stellung haben mußte, liegt auf der Hand, auch daß die Mehrzahl der Studenten an ihm achtlos vorüberging. Immerhin fand sich in jedem Semester, in dem W. vom Sommer 1847 an las, ein kleiner Kreis treuer Zuhörer, die seiner Fahne folgten, auf welche er „fleißiges Bibelstudium, Autorität der Schrift und klare Fassung der Grundlehren nach den reformatorischen Bekenntnisschriften“ geschrieben hatte. W. arbeitete nach und nach seine Kolleghefte über den Jakobusbrief, die Psalmen, den ersten Petrusbrief, die Genesis, Evang. des Matthäus und des Johannes, den Jesaias aufs sorgfältigste aus und begann 1852 eine biblische Dogmatik zu lesen. Er begnügte sich aber nicht damit, durch seine Vorlesungen auf seine Schüler zu wirken, sondern zog sie, darin Tholuck ähnlich, von dem er sich sonst sehr unterschied, in lebhaften persönlichen Verkehr hinein, bei dem er allerdings immer den Hauptzweck verfolgte, die Herzen der Studenten für die Wahrheit Gottes zu gewinnen, damit sie nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit zu trachten lernten. Mit klarem Blick erkannte er weiter, daß es für den Kandidaten der Theologie sehr wichtig sei, nach der Universitätszeit von einem erfahrenen Pastor in sein späteres Amt an der Gemeinde praktisch eingeführt zu werden. Er erinnerte daran, „daß die böhmischen Brüder die schöne Einrichtung der sog. Akolouthai gehabt hätten, die dem Hirten der Gemeinde zuhörten und seinen Spuren nachfolgten, um zu gleichem Beruf vorbereitet zu werden, wie Paulus an Timoth. II 3, 10 und 1, 13 schreibt.“ Da er selbst in der schwierigsten Lage seines Lebens in Kohlbrügge den Mann gefunden hatte, der ihm den Weg zum Frieden mit Gott durch Jesum Christum gezeigt hatte, und da Kohlbrügge inzwischen zur Gründung einer freien Gemeinde reformierten Bekenntnisses in Elberfeld geschritten war, so suchte er die reformierten Studenten, die sich ihm besonders anschlossen, vor allem einige Schweizer, auf Kohlbrügge aufmerksam zu machen und sie zu veranlassen, in dessen Gemeinde unter dessen Leitung eine Zeitlang zu arbeiten. Eine Anzahl junger Leute sind dieser Anregung gefolgt und haben reichen Segen bei Kohlbrügge empfangen.

Aber gerade diese Verbindung mit Kohlbrügge brachte W. in viele Schwierigkeiten. Sie stand längere Zeit auch im Wege, daß er zum Professor ernannt wurde. Auf sein Gesuch um Anstellung wurden ihm durch den Minister v. Raumer die Bedenken der Fakultät Halle, denen sich auch der Oberkirchenrat in Berlin angeschlossen hatte, mitgeteilt, die in der Hauptsache darauf hinausliefen, daß W. zur Kohlbrüggeschen Separation sich halte und selbst einen separatistischen Standpunkt in Halle eingenommen habe. In einer eingehenden Verantwortung, die Zahn auf S. 42—50 seiner Lebensbeschreibung W.s mitteilt, konnte W. diese Bedenken entkräften und wurde daraufhin am 4. Februar 1854 zum außerordentlichen Professor der Theologie in Halle ernannt, vom Kurator derselben, Geheimrat Pernice und von Professor Leo warm empfohlen, während die theologische Fakultät bei ihrer Ab-

lehnung beharrte. W.s Stellung blieb deshalb innerhalb derselben eine einsame, obgleich seine Kollegen seine Tüchtigkeit, Wahrhaftigkeit und Frömmigkeit je länger je mehr anerkennen mußten. In freundschaftliche Beziehungen trat W. zu dem reformierten Domprediger Neuenhaus in Halle und dem lutherischen Superintendenten Zahn in Giebichenstein, dadurch beweisend, „daß er mit Freuden zu den Dienern der Kirche sich hielt, welche die biblischen und protestantischen Grundwahrheiten mit Entschiedenheit, Klarheit und Liebe verkündigten, so daß er aus ihren Predigten Erbauung für sich schöpfen konnte." Im Herbst 1855 fand er in einer treuen Anhängerin Kohlbrügges, der feingebildeten Pauline Seyler aus Burtscheid bei Aachen, eine ihm ebenbürtige und ganz für ihn lebende Gefährtin, die auch seinen Studenten eine Mutter wurde. Nur kurze Zeit genoß er das Glück seiner liebewarmen Häuslichkeit. Im Dezember 1857 wurde er von einer heftigen Grippe befallen, die am 14. Februar 1858 seinen Tod verursachte. Sterbend richtete er nach heißen inneren Kämpfen, da er gerne noch weiter seinen Studenten und seinen Studien gelebt hätte, sich an dem 48. Psalm, besonders dem 10. und 15. Verse, auf: „Gott, wir warten deiner Güte in deinem Tempel. Dieser Gott ist unser Gott immer und ewiglich. Er führet uns wie die Jugend." Seinen Studenten ließ er sagen, „wie er es jetzt mehr wie je erfahre, daß das Wort heiliger Schrift, das er gelehrt habe, gewißlich wahr ist, daß wir Menschen arme, elende Sünder sind, und nur das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, uns rein macht von aller Sünde, und daß auch sie an dem Wort Gottes festhalten möchten." Der Kurator der Universität bezeugte der Familie, daß in W. ein treuer, gottesfürchtiger Gelehrter heimgegangen sei, dessen Andenken denen teuer bleiben werde, die ihn näher gekannt und schätzen gelernt hätten, während Kohlbrügge, der ihn, der in Halle ein Fremdling geblieben war, auf dem lieblichen Friedhof der niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld beerdigen durfte, an seinem Grab mit ergreifenden und machtvollen Worten hervorhob, „daß man hier einen wirklichen Professor der Theologie beerdige, der nicht Menschenlehre, sondern Gottes Wort verkündet habe."

Die Bedeutung W.s bestand darin, daß er eine klare, ungebrochene Stellung zur Heiligen Schrift hatte, deren Aussagen er sich in allem willig und freudig unterwarf, und daß er nach Überwindung seiner Sturm- und Drangperiode in Bonn die Fahne der reformatorischen Bekenntnisse hochhielt. Je länger desto mehr wurde er ein überzeugter Anhänger der reformierten Kirche, deren „sehr verachtete, viel geschmähte und doch so wenig in ihrer Tiefe erkannte Prädestinationslehre" er tapfer verteidigte. In seinen Schülern suchte er die Liebe Christi zu wecken, die alle Erkenntnis übertrifft (Eph 3, 19). Seine kurze Lehrtätigkeit war nicht umsonst. Er hat eine Anzahl Schüler gewonnen, die durch seine später herausgegebenen Vorlesungen wieder andere gewannen, die nun in Deutschland, Holland, Österreich und der Schweiz als Pastoren wirken. Zu ihnen gehörte besonders Dr. theol. Ad. Zahn, längere Zeit Domprediger in Halle, der eifrige Herausgeber der Vorlesungen von Wichelhaus, der tapfere Kämpfer für die reformierte Kirche in Wort und Schrift; dann F. W. Cuno, ein gründlicher Kenner reformierter Kirchengeschichte und verdienstvoller Herausgeber mancher Biographien, auch Mitarbeiter dieser Encyklopädie, endlich Dr. Ed. Böhl, der Schwiegersohn Kohlbrügges, der Professor für systematische Theologie in Wien (s. d. A. Bd 23 S. 244), der außer verschiedenen exegetischen und systematischen Schriften eine reformierte Dogmatik auf biblischer Grundlage seiner Kirche schenkte.

Die Schriften von W. sind folgende: außer seiner Dissertation „De Jeremiae versionis graecae Alexandrinae indole atque auctoritate" und der Arbeit de NT versione Syriaca antiqua (Halle 1850), gab W. selbst noch eine kleine Gelegenheitsschrift: „Das Sakrament der heiligen Taufe, behauptet wider die Angriffe der neuen Wiedertäufer" Elberfeld 1852 und den „Versuch eines ausführlichen Kommentars zu der Geschichte des Leidens Jesu Christi nach den vier Evangelien", Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1855 heraus. Nach seinem Tode erschienen zunächst in demselben Verlag 1859 einige Briefe W.s an mehrere seiner Schüler und von diesen herausgegeben. Dann ließ D. Adolf Zahn, Domprediger in Halle, W.s akademische Vorlesungen über das NT erscheinen, I. Bd: Einleitung in den Hebräerbrief und Erklärung seines ersten Kapitels, Erklärung des 1. Br. Petri und des Br. Jakobi. Halle, Fricke 1875. II. Bd: Ev. Matthäus ebend. 1876. III. Bd: Ev. Johannes 1884; ebenso Mitteilungen aus den Vorlesungen über das AT. I. Bd: Aus den Psalmen. II. Bd: Aus Moses und den Propheten. III. Bd: Aus der Genesis, letztere herausg. von Pastor Richter in Sundhausen. Stuttgart, J. F. Steinkopf 1891. Endlich gab Zahn 1874 W.s Vorlesungen über biblische Dogmatik heraus, die in 3. Auflage 1892 unter dem genaueren Titel: „Die Lehre der heiligen Schrift vom Wort Gottes, Gottes Wesen, Eigenschaften und Werken, vom Menschen und dem Gesetz Gottes" bei J. F. Steinkopf, Stuttgart erschienen und mit einem eingehenden Lebensbild von W. versehen wurden. **J. J. Langen.**

Wiclif und der Wiclifismus. — Die Arbeiten der Wyclif-Society gehen ihrem Ende zu. Anfangs 1913 werden Wiclifs Opera minora erscheinen. Sie enthalten: 1. Sendschreiben und Briefe, 2. Die dreiunddreißig Konklusionen (= De Paupertate Christi), 3. Speculum secularium dominorum, 4. De Incarcerandis Fidelibus (sive De Praelatis Contencionum), 5. De Fide Catholica, 6. De Ordine Christiano, 7. De Gradibus cleri ecclesie, 8. De Servitute Civili et Dominio Seculari, 9. De Prophetia, 10. Responsiones ad argumenta Radulfi Strode, 11. Responsiones ad quadraginta conclusiones sive ad argucias monachales, 12. Responsiones ad argumenta cuinsdam emuli veritatis, 13. Expositio super Matthei XXIII (handelt vom wahren und falschen Magisterium und enthält wertvolle Angaben über die scholastischen Graduationen und die Predigtmanier der Zeit Wiclifs), 14. Expositio super Matthei XXIV (handelt vom langen Evangelium oder vom Antichrist), 15. und 16. De Oratione Dominica. De Salutatione Angelica, 17. Responsio ad decem questiones Ricardi Strode, 18. Determinacio Johannis Wyclif ad argumenta magistri Owtredi de Omesima monachi, 19. Determinacio ad argumenta Wilhelmi Vyrinham, 20. Die Predigt Labora sicut bonus miles, Der von Shirley angeführte Traktat De Graduacionibus sive de Magisterio Christi, kurz auch Tractatus de Magisterio genannt, ist ein Teil von Nr. 13 und wird im Appendix mitgeteilt.

Einen fortlaufenden vollständigen Kommentar zu den Opera minora enthalten die beiden Schriften von J. Loserth, Die ältesten Streitschriften Wiclifs. Studien über die Anfänge der kirchenpolitischen Tätigkeit Wiclifs und die Überlieferung seiner Schriften. SWA Bd CLX 2 und Wiclifs Sendschreiben, Flugschriften und kleinere Werke kirchenpolitischen Inhalts im CLXVI. Bd der SWA Nr. 6. Die erstgenannte Publikation behandelt die Beziehungen Wiclifs zu seinen Widersachern John Owtred von Durham (s. oben Opera Minora Nr. 18) und zu William Wineham (s. oben Nr. 19), und schildert die ersten kirchenpolitischen Kämpfe Wiclifs, aus denen dann seine großen polemischen Werke und die meisten seiner kleineren Streitschriften erwachsen sind. Die Schrift führt den bisher noch vermißten Nachweis auch aus äußeren Gründen, daß Wiclifs Tätigkeit als kirchenpolitischer Schriftsteller nicht schon 1366, sondern erst ein Jahrzehnt später beginnt. Beigegeben ist ihr eine Ergänzung zu Shirleys Catalogue of the Original Works of John Wyclif, dann Exkurse über die angebliche Wiclifschrift De Necessitate Futurorum und über das angebliche Werk Wiclifs Super Cantica Canticorum (s. auch die Nachträge zu Huß). **J. Loserth.**

Widukind. — O. Holder-Egger, Eine neue Widukind-Handschrift. NA 35. Bd S. 776 ff. Derselbe berichtet im 36. Bd des NA S. 521 ff. über eine zweite neue Widukindhandschrift (in der Münchener Staatsbibliothek). M. Manitius, Gesch. der latein. Literatur des MA. 1. Bd München 1911 S. 714—718. **Hauck.**

Wiedergeburt. — S. 248 Z. 24 l. vermittelt st. vermitelt.

Wigand, Johann. — Über seine Methodus, deutsch Magdeb. 1557 u. ö., lateinisch 1559 u. ö. (S. 271, 26) vgl. Reu, Quellen zur Gesch. des kirchl. Unterrichts II 1, 299*—304*, 442 f., 444 ff. — Auf das gemeinsam mit Matth. Judex herausgegebene Σύνταγμα seu corpus doctrinae Christi ex N. T. tantum, Basil. 1560, seine Identität mit den Abschnitten de doctrina im 1. und 2. Buch der Magdeb. Centurien und die in ihnen enthaltene, an Luther sich anschließende Stellung zu den Antilegomena des NT.s hat O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantism. I 131—141 aufmerksam gemacht. — Ein von Wigand 1585 ausgestelltes Ordinationszeugnis s. in Altpreuß. Monatsschrift 37, 647 f. **Kawerau.**

Willensfreiheit. — Zu korrigieren ist XXI S. 312 Z. 1 u. 2: so ist die scheinbare Förderung der Sünde durch zeitweilige Hingebung der Sünder in „ihres Herzens Gelüste", die Verstockung, nur solch ein Radikalmittel usw. — S. 314 Z. 49: eines Pons asinorum gewesen sein soll (statt „ist"). — S. 319 Z. 31: geistigen (statt geistiges). — S. 320 Z. 29: Herbart (statt Herbert). — S. 324 Z. 43: gereift (statt gerecht). — S. 325 Z. 42: M. Eckart; von usw. — Auf S. 315 u. 332 wäre neben Socin, Rothe, Dähne, Callisen noch Hinr. Wendt (Chr. Gl.lehre, 1908) als Vertreter der Theorie zu nennen, daß Gott seine Allwissenheit zugunsten der menschlichen Willensfreiheit beschränke. — Ergänzendes aus der zahlreichen neuesten Literatur: H. Gomperz, D. Problem der Willensfreiheit, 1907. K. Joel, D. freie Wille (in Gesprächen), 1908. A. Messer, D. Probl. d. Willensfr., 1911. Nach Gomperz ist das Kausalgesetz ein Postulat jeder Wissenschaft, aber ob es gelingen wird, die Willensakte als Glieder gesetzmäßiger Verknüpfung zu denken, ist zweifelhaft. Der mecha-

nistischen Auffassung des Weltgeschehens steht die spontanistische gegenüber, wonach die einzelnen Lebensakte des Individuums sich nicht eindeutig bestimmen lassen, sondern sich grundsätzlich von allen anderen Vorgängen unterscheiden. Eine positivere Lösung dieses Problems ist heute noch nicht möglich; der nächste Schritt wäre die Beantwortung der Frage, ob die Beziehung jedes Willensaktes zu seinen Bedingungen der Beziehung anderer Willensakte zu ihren Bedingungen ebenso ähnlich sei, wie die Beziehung eines physikalischen Vorgangs zu seinen Bedingungen der Beziehung anderer physikalischer Vorgänge zu ihren Bedingungen (S. 136—158 f.). — Nach Joel (Prof. d. Philos. in Basel) verhalten sich Freiheit und Notwendigkeit (Geist und Materie) wie Variation und Konstanz oder Kontinuität. Nun besteht aber das Konstante (in Ruhe und Gleichgewicht) wie alles Wahrnehmbare aus periodischen Schwingungen und ist Ergebnis gleichmäßiger Bewegung. Wesen und Ziel der Welt ist nicht die konstante Materie, sondern die Funktion; die Mechanismen selbst nur verdichtete Funktionen. Die Welt ein Kampf des Freien und des Trägen, im tiefsten ein moralisches Problem. Der Kampf führt stetig zum Ausgleich in der höchsten Harmonie, in steigender Variation und Befreiung bis hinauf zu Gott als freier Weltvariante. Er „führt das Thema und bestimmt die Melodie"; ihm dienen die Menschenseelen als vollkommenste Organe. In der Selbstsucht versinkt die menschliche Freiheit; in der Hingebung nimmt sie teil an der göttlichen Freiheit. — Ähnlich Jos. Ans. Froehlich, Freiheit u. Natur als Elemente einer einheitlichen Weltanschauung, 1908 (Kausalität ist Verbindung von Freiheit u. Notwendigkeit, aus der Ergänzung beider entsteht die lebendige Weltkausalität. Erst aus der Freiheit erwächst das steigende Gleichgewicht, das Streben nach Einheit, Organisation, gesetzmäßiger Notwendigkeit). — Günstig der indeterministischen Ansicht sind auch: W. James, Psychologie, (deutsch) 1909. Uphues, Erkenntniskritische Psychologie, 1909. Möbius, Die Aussichtslosigkeit aller Psychologie, 1907. L. Pochhammer (Prof. d. Mathem. in Kiel), Zum Probl. d. Willensfreiheit, 1908. Ju. Fischer, Die Kausalität als Wegweiser durch die Philos. zu einer prakt. Weltanschauung, 1909 (beschränkt sich auf Historisch-Kritisches, kommt aber zu dem Ergebnis, daß die Möglichkeit des Irrens, wenn sie zur Wirklichkeit wird, von dem Irrenden als eine verschuldete Niederlage des Bewußtseins, der Sieg des Unbewußten als Schuld empfunden wird). — Populär: Wilh. Freih. v. Pechmann, Weltanschauung u. Freiheit, 1909. — Für den Doktrinismus tritt ein Joh. Bresler (Oberarzt), Die Willensfreiheit in moderner theologischer, psychiatrischer und juristischer Beleuchtung, 1908. Fr. Mörchen, Wirklichkeitssinn u. Jenseitsglaube, in Ztschr. f. Relig.-Psych. 1909 III. Bd H. 2 ff. — Populär: Joh. Böttcher, Hat der Mensch einen freien Willen? oder der wissenschaftliche Beweis v. d. Existenz d. Seele (o. J.; Weimar c. 1909), und F. Oth, Transzendente und immanente Freiheit u. das Reich der Gebundenheit, 1908, der jedoch mit einem großen Fragezeichen schließt. — Das Willensmoment in der Aufmerksamkeit behandelt Ribot (Psychol. d. Aufm., 9. Aufl. deutsch 1908), der zwischen natürlich-spontaner und künstlich-willkürlicher Aufmerksamkeit unterscheidet; ähnlich Otto Janssen (Zur Analyse der Willenshandlung, Ztschr. f. Phil. u. ph. Kr. 1909 S. 207 ff.), der sehr vorsichtig die Frage zu beantworten sucht, ob nicht die Schwierigkeit, die sich dem Kausalgesetz aus dem psychophysischen Rätsel ergibt, durch Annahme einer jeden realisierten Willensakt antezipierenden Vorstellung zu beseitigen sei: diese Antezipation, gleichsam eine Sehergabe über das Zukünftige, bewirkt, daß wir uns mit dem den Enderfolg bedingenden Teil unseres physiologischen Habitus identifizieren, so daß zwar beide kausalen Reihen, die physische und die psychische, völlig isoliert in sich verlaufen, aber der Schein entstünde, als ob die Vorstellung auch den Endeffekt „bewirke". — Gegen Dr. med. Mörchen erfolgten in der Z. f. R.-Psych. 1910 zwei epikritische Äußerungen, von Pf. Fr. Sperl u. dem (unterzeichneten) theol. Herausgeber, sodann eine Antikritik und eine nochmalige Entgegnung des Letztgenannten, aus der ich zwei Punkte hervorhebe, weil sie zu meinem A. in RE Neues hinzufügen. 1. Schon die theoretische Vernunft muß neben der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes auch mit dessen Komplement, der Möglichkeit eine neue Kausalreihe anzufangen, rechnen. Der Punkt, wo beides zusammentrifft, läßt sich a) psychologisch durch die Erfahrung bestimmen, daß mit jedem kausaltheoretischen Wissensbedürfnis eine freie Selbstbestimmung zum Glauben an die Erkennbarkeit des Wahren verknüpft ist; b) erkenntnistheoretisch durch die in alles methodische, wissenwollende Denken einfließende Voraussetzung, daß Gründe allein nichts vermögen, wenn ihnen nicht ein Sich-überzeugen-lassen-wollen entgegenkommt. Der Glaube an die eigene Mitverantwortung für die richtige Erkenntnis ist also ein Postulat jeder Wissenschaft, und zwar nicht etwa ein auf Transzendentem fußendes, sondern ein im kantischen Sinne transzendentales, erkenntniskritisches. Hingegen betrifft der Imperativ „du sollst das Gute tun", als einziges synthetisches Urteil a priori, das sich nicht auf die Phänomenalwelt bezieht, das

transzendente Gebiet des Intelligiblen. 2. Während Kants positiver Beweis auf das ebenerwähnte praktisch-sittliche Gebiet sich beschränkt und zur Wissenschaft keine direkte Beziehung hat, kann man aus der Pflicht der Achtung vor der Person des wissenschaftlichen Partners einen axiomatischen Beweis für die Freiheit schöpfen, der zwingend ist. Der Freiheitsverfechter billigt sich und dem Gegner ein gewisses Maß freier Verantwortlichkeit dafür zu, wieweit man sich dem Ideal voller Wahrheitserkenntnis nähere; der Determinist hingegen erhebt zwar für sich den Anspruch, wahr zu urteilen, kann aber selbst dem ebenbürtigen Gegner solchen Anspruch nicht zugestehen. Denn täte er dies, räumte er konsequent ein: „Auch du hast in deiner Weise recht, denn von deinem Standpunkt aus, vielleicht auf Grund eigenartiger Organisation deiner Psyche, mußt du ja so urteilen, wie du urteilst", — so gäbe er damit zu, daß, da auch er selber, auf Grund der eigenen Organisation seines Zentralorgans, so urteilen müsse, wie er urteilt, in derselben Frage beide entgegengesetzte Urteilsweisen wahr sein können, d. h. daß der Gegner vielleicht ebenso recht hat, wie er selbst. Damit gibt er die Wahrheit der Freiheitstheorie als möglich zu, ist also inkonsequent. Diese Inkonsequenz führt weiterhin entweder zum Dogmatismus oder zum Skeptizismus; beide schließen Verständigung aus. Die Achtung vor dem Partner wird eben mehr gefördert, wenn ich in ihm einen schöpferischen Künstler sehe, als wenn ich an ihm bloß ein natürlich organisiertes Kunstwerk bewundere. **G. Runze.**

Willibrord. — Über das Utrecht Willibrords s. S. Muller in d. Westdeutschen Zeitschrift, 16. Bd 1897 S. 256 ff. u. J. H. Gosses, Merowingisch en Karolingisch Utrecht in den Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde 9. Bd 1910 S. 209 ff. **Hauck.**

Wilsnack. — Zu S. 347, 42: Das Wilsnacker Pilgerzeichen nachgewiesen an einer Glocke in Droyßig (Kr. Weißenfels) von P. Eichholz, Denkmalpflege, 1906 S. 40, vgl. ThJB 26, 1367. **Kawerau.**

Wimpfeling, Jakob. — S. 350 Z. 56 l. 1450 st. 1490.

Wimpina, Konrad. — Über W.s Testament vgl. Feuchtwanger, Armenpflege in der Ref.-Zeit.

S. 357, Z. 46 l. 1896 st. 1869. **Kawerau.**

Witzel, Georg. — 5 Briefe Witzels von Friedensburg, mitgeteilt im Archiv f. Ref.-Gesch. VI 234 ff. — Gutachten von 1550, Aulae Caesarianae consideranda hoc tempore, in Cod. Goth. B 16, 868—874. **Kawerau.**

Woche. — Vgl. den Nachtrag zum A. Sabbat oben S. 446.

Woche, große. — S. 414 Z. 41 ist nachzutragen: Dom Placide de Meester, Gli antichi usi liturgici nella chiesa d'Aquileia dalla domenica dalle Palme alla domenica di Pasqua, Padova 1907. Dmitrijevsky, Der Gottesdienst der Kar- u. Osterwoche im heil. Jerusalem nach einem Ritual des 9.—10. Jahrh., 1894.

Zu S. 414 Z. 37: von Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie ist die 3. Aufl. 1911 erschienen, ebenso von Kellner, Heortologie. **Glaue.**

Wohltätigkeitsanstalten. — L. Feuchtwanger, Gesch. der sozialen Politik u. des Armenwesens im Zeitalter der Reformation. Leipz. 1908. Wohltätigkeits-Anstalten u. Vereine im Königr. Württemberg. Bearb. von der Centralleitung der Wohltätigkeitsvereine. Stuttg. 1906. Es ist sehr zu wünschen, daß die übrigen deutschen Landschaften dem württemb. Vorbild folgen u. ähnliche Übersichten bekannt machen. Für die katholische Kirche erscheint seit 1907 in Freiburg das Jahrbuch des Charitasverbandes.

S. 450 Z. 44 l. Epileptiker st. Epilektiker. **Hauck.**

Wolfgang, Pfalzgraf. — Zur Literatur ist nachzutragen: J. Ney, Pfalzgraf Wolfgang. Leipzig, Ver. f. Ref.-Gesch. 1912 (Bd 29, 2 der Vereinsschriften). — Der fürstliche Hof zu Neumarkt, an dem sich Wolfgang seit Ende 1541 aufhielt, war der des bekannten Kurfürsten Friedrich II. von der Pfalz, der damals als Statthalter seines 1544 verstorbenen Bruders Ludwig V. in Neumarkt residierte. **Ney.**

Wordsworth, John, gest. 16. August 1911. — Wordsworth, ein Großneffe des Dichters Sohn des nachherigen Bischofs Christopher Wordsworth, Neffe des Bischofs Charles Wordsworth, ist in Harrow am 21. September 1843 geboren, wo sein Vater damals „Headmaster“ oder Direktor war. Nach den Schuljahren in Ipswich und Winchester besuchte er New College in Oxford und tat sich als klassischer Philolog hervor. Nach kurzer Arbeit als Lehrer in Wellington unter dem nachherigen Erzbischof Benson im Jahr 1866, wurde er 1867 „Fellow“ und 1868 Kaplan von Brasenose College in Oxford. Sein Vater wurde Bischof von Lincoln im Jahr 1869, und der Sohn wurde Prebendar von Langford Ecclesia im Dom von Lincoln und Examinierender Kaplan i. J. 1870. Zwei Bücher: Lectures introductory to a history of Latin literature 1870, und Fragments and specimens of early Latin 1874, zeigten seine Gelehrsamkeit auf diesem Feld. Das Jahr 1876 brachte ihm die Wahl für die zwei Jahre zu versehende Stellung als „Grinfield Lecturer“ über die Septuaginta. Einer Anstellung als „select preacher“ für die Universität folgte im Jahr 1881 die Wahl zum „Bampton Lecturer“ und 1882 zum theologischen Examinator. Auch war er „Tutor“ in Brasenose College, wo er mir im Jahr 1883 seine Zimmer längere Zeit freundlichst überließ, und dann Oriel Professor der Auslegung der heiligen Schrift sowie Canon von Rochester. Im Jahr 1885 wurde er Bischof von Salisbury. Er schrieb viele Bücher: die Hale-Vorträge über die schwedische Kirche; — „The Ministry of Grace“; — Reden über das heilige Abendmahl; — „The Ministry of Penitence“; — Bischof Sarapions Gebetbuch; — auch Broschüren über anglikanische Ordination. Das war alles nebenher für die Welt der Wissenschaft, ebenso seine lebhafte Beteiligung an Versuchen, die orientalische Kirche mit der englischen Kirche zu verbinden, und sein warmes Interesse für den Altkatholizismus. Ferner möchte ich nicht verfehlen zu betonen, daß er mit dem größten Eifer all seinen Verpflichtungen als Bischof in der Diözese oblag und sowohl im Oberhaus wie in der Konvokation für die von ihm vertretenen hochkirchlichen Ziele tätig war. Soviel im Vorbeigehen über seine allgemeine Lebensführung. Wenden wir uns zu dem, was seinem Leben den Stempel für die theologische Wissenschaft gegeben hat.

Schon in den Jahren 1877 und 1878 beschlossen die Delegierten der Clarendon Presse, der Universitätspresse in Oxford, eine kritische Ausgabe des hieronymianischen lateinischen Textes des NT.s, der sogenannten Vulgata, zu veranstalten und sie überwiesen diese Sache dem damaligen Tutor von Brasenose. Wordsworth besprach alles mit Brooke Foß Westcott und druckte privatim 1882 einige Seiten über diese Oxforder kritische Ausgabe. Er ging an die Vergleichung von Vulgata-Handschriften. Von Anfang an, wie ich persönlich weiß, behielt er die Fortsetzung des Werks für den Fall seines Hinscheidens im Auge. William Sanday, dann und hauptsächlich Henry Julian White, — der 1884 mit Wordsworth in Rochester und 1886 sein Kaplan in Salisbury wurde —, E. S. Buchanan und G. M. Youngman haben mit ihm gearbeitet. Als vorbereitender Schritt fing Wordsworth 1883 an: „Old-Latin Biblical Texts“ herauszugeben, die noch fortgesetzt werden. Nachdem er den Anfang gemacht hat, und nachdem White, der schon 1884 angefangen hat, Kollationen zu besorgen, sich eingearbeitet hatte, und nachdem die schweren Lasten des Bistums fühlbar wurden, überließ Wordsworth das Einsammeln des Stoffs größtenteils White, während er selbst mit Beihilfe Whites die Lesarten bestimmte, die aufgenommen werden sollten, und das meiste der Prologe und des Epilogs schrieb. Das Matthäusevangelium erschien 1889, Markus 1891, Lukas 1893, Johannes 1895, der Epilogus 1898, die Apostelgeschichte 1905. White, der Professor der neutestamentlichen Exegese in King's College, London, ist, wird die Ausgabe mit Hilfe Youngmans weiterhin leiten. Eine handliche kleine Ausgabe des ganzen NT.s ist 1911 durch die „British and Foreign“ Bibelgesellschaft veröffentlicht worden. White hat das meiste dafür getan. Wordsworth wollte das Vorwort schreiben, schickte aber die Unterlagen am 16. August 1911 an White zurück, weil er zu müde war, und starb denselben Tag. Doch war er an dem Tag nicht ohne Arbeit, denn Professor Henry Eyster Jacobs im lutherischen Theologischen Seminar in Mount Airy, Philadelphia, erhielt einen Brief von ihm, der an jenem Tag geschrieben wurde. Das war ein reiches Leben und es schaffte für die Theologie ein seltenes Geschenk, die erste wissenschaftliche Ausgabe des lateinischen NT.s. Wordsworth starb mitten in der Schlacht. **Caspar René Gregory.**

Worms, Bistum. — Registrum synodale omnium et singularum ecclesiarum curalium Wormatiensis diocesis v. 1496, hrsg. von v. Weech, ZGORh 27. Bd 1875 S. 227 ff. u. 385 ff. F. Thudichum, Die Diözesen Konstanz . . . Worms nach ihrer alten Einteilung in Archidiakonate, Dekanate u. Pfarreien. Tübingen 1906. E. Baumgartner, Gesch. u. Recht des Archidiakonats der oberrhein. Bistümer. Stuttg. 1907 S. 90 ff. F. Franke, Mathäus

v. Krakau, B. v. Worms. 1405—10. Sein Leben, Charakter und seine Schriften zur Kirchenref. Greifsw. Dissert. 1910.

Hauck.

Wormser Religionsgespräche, I 1540/41. — Zu den Quellen ist nachzutragen: Archiv f. Ref.-Gesch. VIII 403 ff. Enders XIII 198—249. — L. Pastor, Gesch. d. Päpste V 280—294. II. 1557. — Korrespondenz der ernestinischen Abgesandten mit Herzog Joh. Friedrich vom 21. u. 24. August 1557 bei Hummel, N. Bibliothek II 115 ff. (zu S. 494, 8 ff.).

Kawerau.

Württemberg. — Zu S. 528 Z. 47 ff.: Württemberg hatte nach der Volkszählung von 1910 2 437 574 Einwohner, darunter 1 668 517 Angehörige der evang. Landeskirche, 739 995 Katholiken, 11 982 Israeliten. Evangelische Pfarrorte sind 983 vorhanden, außerdem 435 Orte, in welchen regelmäßiger Gottesdienst stattfindet. Die Gesamtzahl der geistlichen Stellen ist 1187. Auf je 1413 Evangelische kommt 1 Geistlicher. Nach der kirchlichen Statistik vom Jahr 1910 betrug die Zahl der Kommunikanten 694 836 = 41,64 % der evangelischen Bevölkerung, die Gesamtsumme der kirchlichen Kollekten 894 422 Mark. Übertritte zur evang. Kirche wurden 180 gezählt, darunter 126 von Katholiken, Austritte aus der evangelischen Kirche 428, darunter 47 zur katholischen Kirche. Die Taufe unterblieb, soviel bekannt, bei 388 Kindern, die Trauung bei 425 Paaren. Bei der Wahl für die kirchlichen Gemeindeorgane haben 20,05 % der Wähler von ihrem Wahlrecht Gebrauch gemacht.

Zu S. 530 Z. 19: Nachdem durch Staatsgesetz von 15. Juni 1911 der Geheime Rat als Kollegium aufgehoben worden ist, ergab sich für die evang. Kirche die Notwendigkeit, das kirchliche Gesetz vom 28. März 1898 entsprechend abzuändern. Dies geschah durch das kirchliche Gesetz vom 22. April 1912 in der Weise, daß die Worte „zwei der evangelischen Kirche angehörige Mitglieder des Geheimerats" ersetzt wurden durch die Worte: „zwei der evang. Kirche angehörige Staatsminister oder Chefs der Verwaltungsdepartements."

S. 530 Z. 52: Aus Anlaß einer von der Kgl. Staatsregierung eingeleiteten Verhandlung über die Vereinfachung der Staatsverwaltung wurde die Zahl der Generalsuperintendenten von 6 auf 4 herabgesetzt. Begründet wurde diese Maßregel mit dem Umstand, daß ein großer Teil der Geschäftsaufgabe der Generalsuperintendenten durch Beseitigung der kirchlichen Schulaufsicht und der Teilnahme an den Beratungen der zweiten Kammer weggefallen ist.

S. 531 Z. 11: Durch das Volksschulgesetz vom 17. Aug. 1909 ist dem Konsistorium die Aufsicht über die evangelischen Volksschulen abgenommen und einer zu diesen Zweck neu bestellten Behörde, dem evangelischen Oberschulrat, übertragen worden. Derselbe besteht aus dem Vorstand und der erforderlichen Anzahl von technischen und administrativen Beamten und hat die Aufgabe, in Unterordnung unter das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens das evangelische und israelitische Volksschulwesen zu leiten und zu beaufsichtigen. Die Leitung und Beaufsichtigung des Religionsunterrichts steht der Oberkirchenbehörde zu und wird von dieser durch die hierzu bestellten Visitatoren ausgeübt. Ein Mitglied des evang. Konsistoriums hat Sitz und Stimme im evang. Oberschulrat.

S. 532 Z. 48: Die bisherige Verpflichtungsformel ist 1912 von dem evang. Konsistorium im Benehmen mit der Landessynode abgeändert worden. Sie ist einer erneuerten Dienstanweisung eingefügt und lautet: „Quelle und Norm der Verkündigung des Geistlichen in Predigttätigkeit und Jugendunterweisung ist die heilige Schrift gemäß dem in der Reformation wieder ans Licht getretenen und insbesondere in dem Augsburgischen Glaubensbekenntnis bezeugten Verständnis des Evangeliums".

S. 533 Z. 55: Die Feiertagsordnung ist durch die VII. Landessynode (20. Dez. 1911) dahin abgeändert worden, daß der Stephanusfeiertag, der Ostermontag, der Pfingstmontag und Gründonnerstag wie bisher mit einem Predigtgottesdienst zu feiern sind. An den übrigen Feiertagen kann der Gottesdienst in denjenigen Gemeinden, in denen für seine würdige Abhaltung Schwierigkeiten bestehen, nach vorgängiger Zustimmung des Kirchengemeinderats mit Genehmigung des Dekanatamts eingestellt werden.

S. 533 Z. 55: Während nach bisher bestehender Ordnung den Sonn- und Feiertagspredigten als Text die Perikopen des I—III. Jahrgangs zugrunde zu legen waren, soll nach dem von der Oberkirchenbehörde genehmigten Antrag der VII. Landessynode (1911/12) für die Zukunft gestattet sein, ausnahmsweise nach vorgängiger Verkündigung über zusammenhängende Reihen anderer Schrifttexte zu predigen und auch sonst, wenn es in einzelnen Fällen besondere Bedürfnisse erfordern, statt der Perikopen andere Texte zu wählen.

Wittich.

Würzburg, Bistum. — Synodicon Herbipolense. Geschichte u. Statuten der im B. Würzburg gehaltenen Konzilien u. Diözesansynoden. Von F. X. Himmelstein. Würzburg 1855. — J. F. Abert, Die Wahlkapitulationen der Würzb. Bischöfe. 1225—1698. Würzb. Dissert. 1905. Th. Henner, Eine Doppelwahl für den Würzb. Bischofsstuhl. 1314. Arch. d. Hist. Ver. f. UFranken 42. Bd 1900 S. 59. J. P. Kirsch, Ein Prozeß gegen Bischof u. Domkapitel von Würzburg an d. päpstl. Kurie im 14. Jahrh. RQS 22. Bd 1907 S. 67 ff. J. Hetzenecker, Studien z. Reichs- u. Kirchenpolitik des Würzb. Hochstifts in den Zeiten Ludwigs d. B. Augsb. 1901. N. Reininger, Die Archidiakone, Offiziale u. Generalvikare des B. Würzburg, Arch. d. Hist. Ver. f. UFranken 28. Bd 1885, S. 1 ff. E. Baumgartner, Gesch. u. Recht des Archidiakonats, Stuttg. 1907 S. 125 ff. Th. Henner, Die herzogl. Gewalt der B. v. Würzburg. Würzb. 1874. E. Mayer, Das Herzogtum des B. v. Würzburg u. die fränk. Landgerichte. Deutsche Ztschr. f. Gesch. Wiss. 1. Bd 1897 S. 180 ff. Zallinger, Das Würzb. Herzogtum. MJÖG 11. Bd S. 528. Auch E. Rosenstock, Herzogsgewalt u. Friedensschutz, Breslau 1910 handelt von dem Würzb. Herzogtum. A. Hauck, KG Deutschlands 5. Bd S. 114 ff. K. Wildt, Staat u. Wirtschaft in den Bist. Würzburg u. Bamberg. Eine Untersuchung über die organisatorische Tätigkeit des B. Friedrich Karl v. Schönborn. Heidelb. 1906. L. Günther, D. Übergang des Fürstbist. Würzburg an Bayern. Leipz. 1910. A. F. Ludwig, Weihbisch. Zirkel v. Würzburg. Paderb. 1904.

Hauck.

Wüstenwanderung der Israeliten. — Unter den längeren oder kürzeren Wegangaben über die Ww. ist nur eine einzige, die wir im großen und ganzen verfolgen und auf unseren Karten ungefähr abmessen können, nämlich die in Nu 21, 13—20 enthaltene. V. 13 sind wir am wohlbekannten Arnon (= wādi eb-mōdschib), V. 20 am Berge Pisga, der irgendwie mit dem heutigen dschebel en-nebā zusammenfällt; dazwischen liegen fünf Märsche, deren Abschnitte sich freilich nicht bestimmen lassen. Die ganze Entfernung vom wādi el-mōdschib bis zum dschebel en-nebā beträgt 40—50 km; also kommt auf jeden Tag ein Marsch von 8—10 km. Das wäre demnach der Abstand, den diese Wegangabe durchschnittlich zwischen den einzelnen Lagerplätzen rechnet — als Beispiel immerhin lehrreich! — Den Palmenhain des Agatharchides sucht auch Paul Haupt in den heutigen „Mosesquellen"; vgl. Orient. Literaturzeitung XII (1909), 248. Ebenda S. 245 ff. in dem A. „Der Durchzug der Hebräer durch das Rote Meer" faßt P. Haupt die Sache ähnlich auf, wie sie Bd XII 500, 16 ff. von mir dargestellt ist. — Zum Gegenstande überhaupt vgl. R. Weill, Le séjour des Israélites au désert, et le Sinai dans la relation primitive, l'évolution du texte biblique et la tradition christiano-moderne in Revue des études juives Bd 57 (1908), 19—54. 194—238; Bd 58 (1909), 23—59. — Bd XXI 540, 54 l. Nu 21, 4 aβ—9 statt Nu 21 aβ—9. **Guthe.**

Wunder. — S. 558 Z. 31 füge hinzu: W. Herrmann, Offenbarung u. Wunder. M. Rade, Das religiöse Wunder, 1909. J. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, 1910. Nitzsch-Stephan, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 1911 S. 166 ff. A. W. Hunzinger, Das Wunder, 1912. **R. Seeberg.**

Y.

Ysop. — Herr Prof. E. Nestle macht in dankenswerter Weise aufmerksam, daß in der Literaturangabe der Hinweis auf Löw, Aramäische Pflanzennamen, fehlt. Von neuerer Literatur ist nachzutragen: A. A. Temple, Flowers and Trees of Palestine, 1907. — Ferner in Palestinskago Obščest S. Bäume und Gesträuche des Heil. Landes (russisch). — Noffroy, E., Etudes sur la botanique sacrée. Les arbres et arbustes cités dans la bible in Rev. des sciences ecclés. et sc. cath., Februar 1910. — Dinsmore, J. F., Die Pflanzen Palästinas usw. mit Beigabe der arabischen Namen von Prof. D. Dr. G. Dalman in ZdPV 1911, auch als Sonderdruck bei Hinrichs, 1911. **R. Zehnpfund.**

S. 584 Z. 10 u. 26 l. אֵזוֹב st. אֵזוב

Z.

Zahlen. — Zum Rechnungswesen der Hebräer vgl. noch 1. Kg 7, 23, wo eine Bestimmung des Verhältnisses des Kreisumfangs zum Kreisdurchmesser (30 : 10; nach LXX 33 : 10) vorliegt. Die Hebräer kannten das Quadrat (Ex 27, 1; 28, 16), den Kreis und den Zirkel (Jes 44, 13), auch Senkblei (Am 7, 7 f., doch vgl. die abweichende Auffassung von A. Condamin, Le prétendu „fil à plomb" de la vision d'Amos in: Revue biblique, Okt. 1908), und die Setzwage (2. Kg 21, 13), also wohl auch den rechten Winkel.

Zum Gebrauch der Buchstaben als Zahlzeichen vgl. E. Kautzsch, Hebr. Grammatik, 28. Aufl., 1909 § 5 k.

Zur Zahlensymbolik: Ein Beispiel von Gematria scheint auch Ez 4, 5 MT in der Zahl 390 = ימי מצר (vgl. 4, 8) vorzuliegen (A. Bertholet, Das Buch Hesekiel, 1897 z. St.). — Die Zahl der Tage des Sonnenjahrs 365 findet sich Gen 5, 23. — Zur Siebenzahl vgl. H. Meyer-Benfey, Von der Siebenzahl (Münchener Allg. Zeitung 1900 Nr. 256/257). — Viel Mißbrauch mit der symbolischen Deutung der Zahlen im Sinne einer angeblichen „altorientalischen (astralen) Weltanschauung" ist von panbabylonistischer Seite getrieben worden; vgl. außer den zahlreichen Schriften von H. Winckler und A. Jeremias die besonneneren Ausführungen von H. Zimmern, Keilinsch. u. AT³ 1903 S. 614—643; auch H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905 S. 160—165, 284. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, 2. Aufl. 1907 S. 163—166. Mit Recht protestiert E. Meyer (Geschichte des Altertums I § 47, 426 a und Anm.) grundsätzlich gegen die Ableitung der heiligen Zahlen aus der Astronomie und speziell von den Babyloniern; ihr Gebrauch ist allgemein menschlich und erwächst auf primitivster Stufe schon „aus einem Triebe zu einer gewissen Abrundung der Vorstellungen, der in der Verwendung einfacher Zahlen seine Befriedigung findet"; ihre Anwendung auf die Naturerscheinungen, besonders in der Astronomie, ist erst sekundär. Gegen die Ableitung des Sexagesimalsystems aus der Astronomie wendet sich Kewitzsch, Zeitschr. f. Assyriologie XVIII 73 ff. **G. Hölscher.**

Zahn, Michael, gest. 1900. — AMZ 1900, 239. Schreiber, Bausteine zur Geschichte der Nordd. M., Bremen 1911 (aus AMZ 1911).

Am 4. Juni 1833 in Mörs als Sohn eines hervorragenden, originellen Pädagogen geboren, studierte er in Erlangen unter Hofmann und Döderlein, von dem einen die exakte, biblische Fundamentierung, von dem andern die solide, klassische Bildung empfangend, und wurde schon 1862 als Hilfsprediger auf Dr. Fabris Vorschlag zum Missionsinspektor der damals kleinen und in schweren Kämpfen anscheinend dem Untergang nahen Norddeutschen M. nach Bremen berufen. In dieser Stellung ist er bis an seinen Tod, 5. März 1900, geblieben — ein Lebensgang von auffallender Einfachheit, zumal er auch nicht von großen Reisen unterbrochen war; Zahn ist z. B. niemals in Afrika gewesen. Seine nächste Aufgabe stellte ihm die Nordd. M., deren Leiter und Seele er durch vier Jahrzehnte war. Es ist für den großen Geist bewunderungswürdig, mit welcher Liebe und Sorgfalt er sich in alle die zahllosen Details einer Missionsverwaltung versenkte und seinen Missionaren in allen Fragen des Lebens ein Freund und Berater war, um so mehr, als die Arbeit auf schwierigem Boden, unter teilweise widrigen politischen Verhältnissen und fast beständig mit Geldsorgen kämpfend, überaus langsam voranging. Auch bei seinem Heimgange umfaßte die Mission nur 4 Hauptstationen mit 2616 Gemeindegliedern und 1296 Schülern, 13 Missionare und 6 Missionsschwestern. Auch in der Heimat war der Freundeskreis der Nordd. M. klein, und D. Zahn war wohl die Gabe tiefgründiger Gedankenführung und anhaltenden Fleißes, aber nicht die populärer Beredsamkeit und organisatorischer Vielgeschäftigkeit gegeben. Er konnte deshalb schwer eine volkstümliche Missionsgemeinde in Stadt und Land um sich scharen. Trotzdem hat er auf das deutsche Missionsleben einen tiefen und nachhaltigen Einfluß ausgeübt und muß als einer seiner schöpferischen Geister angesehen werden. Im Jahre 1866 rief er mit Dr. Fabri die kontinentale Miss.-Konf. ins Leben, die seitdem in jedem vierten Jahre in Bremen getagt und auf das kontinentale Missionsleben einen klärenden, fördernden Einfluß ausgeübt hat. Mit Fabri und Warneck war Zahn mit seiner großen Geistesarbeit und dialektischen Schärfe, mit seiner zuverlässigen biblischen Fundierung und theologischen Nüchternheit der belebende Geist und der liebenswürdige

Hausvater dieser Konferenzen. Durch das Band inniger Freundschaft mit Prof. D. Warneck verbunden, wurde er von diesem auch vielfach zur Halleschen Missionskonferenz, der wirksamsten und einflußreichsten Missionsveranstaltung des evangelischen Deutschland, berufen. Er hat auf ihr oft die Hauptvorträge gehalten und fast immer zur Diskussion der zur Verhandlung stehenden Fragen wertvolle Beiträge geliefert. Die vier Jahrzehnte seiner öffentlichen Arbeit umfassen die Zeit, in welcher das protestantische Missionsleben nach der schönen, an Blüten und an Experimenten reichen Zeit der ersten Liebe sich auf seine Lebensgesetze besann und eine Missionslehre, eine Wissenschaft von den Entwicklungsgesetzen seines Betriebs ausgestaltete. Der Mann, in welchem diese Phase des Missionslebens ihren Mittelpunkt hatte, war D. Warneck. Für ihn war es von großer Wichtigkeit, daß er zu seiner Seite einen Mann wie Zahn von der gleichen biblizistischen Grundrichtung, mit denselben theoretischen Grundanschauungen und vielleicht größerer dialektischer Schärfe, wenn auch mit der Neigung zum Doktrinarismus, zur einseitigen Durchführung der Konsequenzen ohne ausreichende Rücksichtnahme auf die komplizierte Realität des Lebens auf dem Missionsfelde hatte. Zahn hat nicht den Versuch gemacht, das Ganze des protestantischen Missionsbetriebs systematisch durchzuarbeiten. Er ist bei monographischen Abhandlungen geblieben. In diesen, meist in der AMZ veröffentlichten Abhandlungen aber hat er klärend und fördernd in den Missionsbetrieb eingegriffen. (1866: Über die Verbindung merkantiler und gewerblicher Tätigkeiten mit der Mission. 1868: Die Vertretung der Mission auf den Universitäten. 1884: Evangel. und römisch-kathol. Missionsbetrieb. 1885: Der überseeische Branntweinhandel. Seine verderblichen Wirkungen und Vorschläge zur Beschränkung desselben. 1886: Die Verweltlichung, eine neue Missionsgefahr. 1893: Die Taufordnung für die evang. Heidenmission. 1890: Selbständige Kirchen das Ziel evang. Missionsarbeit. 1895: Die Muttersprache in der Mission. 1897: Eheordnung für die evang. Heidenmission und viele andere.)

Zahn nahm auch am kirchlichen Leben des ihm zur Heimat gewordenen Bremen mit seinen verworrenen kirchlichen Verhältnissen lebhaften Anteil und hat in die kirchlichen Kämpfe Bremens zur Wahrung des positiven Bekenntnisses und als kirchenpolitischer Parteiführer der Positiven eingegriffen. In die breite Öffentlichkeit führte ihn seine Preßfehde mit dem Hamburger Großkaufmann und Reichstagsabgeordneten A. Wörmann über den westafrikanischen Branntweinhandel (seit 1886); Zahn hatte die Genugtuung, daß sich eine „Kommission zur Bekämpfung des afrik. Branntweinhandels" bildete. Auch von Regierungsseite ist seither die Pflicht der Kolonialstaaten anerkannt, „die Eingeborenen vor dem Alkohollaster zu bewahren".

Schriften von ihm: Der alte und der neue Glaube an Christus oder Glaube und Unglaube. Offenes Sendschreiben an Dr. Schwalb, Bremen 1868, 62 S. Beiträge zum Schriftverständnis, 3 Bändchen. Vaterlandsliebe der Christen nach dem NT, 1871. Anna Schlatter-Bernets Leben und Nachlaß, 3 Bde. Der Christ und die Welt, Gütersloh 1894. Die Arbeit der Norddeutschen MG, Bremen 1864. Von der Elbe bis zum Volta, 6 Jahre Missionsarbeit in Westafrika, 2. Aufl. Bremen 1867. Vier Freistätten im Sklavenlande, Bremen 1870. Festschrift zur 50jährigen Jubelfeier der Nordd. M., Gütersloh 1886. Der westafrikanische Branntweinhandel, Gütersloh 1886. Der Acker ist die Welt. Blicke in das Arbeitsfeld der ev. M., Gütersloh 1888. Schriftzeugnisse, Bremen 1900. Vom wissenschaftlichen Standpunkte am wertvollsten sind die vielen Aufsätze und Beiträge D. Zahns in der AMZ in fast allen Jahrgängen von 1874—1908. **J. Richter.**

Zanchi, Girolamo. — Paxlus, Nikol., Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert, Freiburg 1911 S. 295—300. Ficker, Johannes, Die Anfänge der akademischen Studien in Straßburg, Straßburg 1912 S. 19. Sohm, W., Die Schule Johann Sturms und die Kirche Straßburgs, München und Berlin 1912 S. 196 ff. **Johannes Ficker.**

Zebaoth. — Die alte Fragestellung, ob die „Heerscharen" Jahwes auf Erden oder im Himmel zu suchen seien — von E. Kautzsch (Biblische Theologie des AT.s, 1911 S. 88 ff.) im ersteren, von H. Greßmann (Die Schriften des AT.s II 1, 1910 S. 18), vgl. auch K. Budde (Auf dem Wege zum Monotheismus, 1910 S. 12) im letzteren Sinne beantwortet — wird von E. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 S. 70 Anm. 5) als unrichtig bezeichnet, da die Heerscharen des Gottes immer beides, irdisch wie himmlisch, seien, und der irdische Kriegsgott natürlich auch im Himmel seine Heerscharen habe und umgekehrt, vgl. noch B. Luther bei Meyer a. a. O. S. 134 f. Neuerdings definiert Meyer (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissensch. Jahrg. 1911 S. 1047) seine Ansicht dahin,

daß die jüdische Volksreligion kein abstrakter Monotheismus war, daß vielmehr zu dem „Jahwe der Heerscharen“ ebendies „Heer“ abhängiger göttlicher Wesen gehörte, wofür er auf die in den Elephantinepapyri neben Jahu genannten Gottheiten ʼsm und ʽAnat verweist. **G. Hölscher.**

Zehnt. — Gunkel, Arme und Armengesetzgebung in Rel. in G. u. G. I 693 ff. **R. Zehnpfund.**

Zeitrechnung, biblische. — Vgl. F. K. Ginzel, Handbuch der mathemat. u. technisch. Chronologie, 1911; Oskar Fischer, Die Chronologie des Priesterkodex u. ihre Umgestaltungen, ZatW 31 (1911), 241 ff. und als Nachtrag dazu ZatW 32 (1912), 239 f. — Zu S. 642, 6 u. 7 mag noch hinzugefügt werden, daß LXX in Cod. B in Ex 12, 40 statt der Zahl 430 für den Aufenthalt in Ägypten 435 angibt, doch nur in der ersten Hand. Es fragt sich daher, ob eine hebräische Vorlage für diese Angabe sprach (daher jetzt in der Bibl. Hebr. [Ausgabe von 1913] mit — πέντε, nicht mehr mit — חָמֵשׁ wiedergegeben). Immerhin verdient die von Fischer ZatW 31, 249 vorgeführte Rechnung, nach der die Vorgeschichte, die Richterzeit und die Königszeit auf diese Weise je 475 Jahre ergäbe, Erwägung. — Zu der Liste auf S. 645 mag nachgetragen werden, daß der jüdische Kalender von der Schöpfung bis zum Auszug 2448 Jahre rechnet; vgl. Ginzel II 79. Diese Rechnung kennen schon die Massoreten (s. Dikduke hateamin, 1879 § 70), indem sie von der Schöpfung bis zum Tode Josefs, also bis zum Ende der Genesis 2309 und von hier bis zur Errichtung der Stiftshütte im 2. Jahr des Auszugs 140 Jahre, zusammen also 2449 und bis zum Auszug selbst 2448 Jahre zählen. Daß manche hebräische Bibeln mit allerlei anderen massoretischen Notizen und Listen auch diese mitführen, ist bekannt. **Kittel.**

Zeitschriften, theologische. — Die folgende Übersicht erstrebt nicht unbedingte Vollständigkeit, sie verzeichnet in erster Linie die wichtigeren wissenschaftlichen Zeitschriften des deutschen Protestantismus. Alles nur Erbauliche und Praktische mußte dabei unberücksichtigt bleiben, ebenso alles, was bloß lokale Bedeutung hat. Darum wurden z. B. die Kirchen- und Schulblätter einzelner Länder und Provinzen weggelassen. Gleichfalls fehlen Fortsetzungswerke, die nicht strengen Zeitschriftencharakter tragen, sondern zwanglos erscheinen.

Der erste Abschnitt sucht die Zeitschriften vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis zur Aufklärungszeit namhaft zu machen. Würdig eröffnen die Reihe die Unschuldigen Nachrichten. Ihr Begründer war bekanntlich Val. Ernst Löscher (gest. 1749 als Oberkonsistorialassessor, Superintendent und Pfarrer in Dresden). Dieser, ein früherer Mitarbeiter der acta eruditorum, hatte den großen Einfluß erkannt, den periodische Schriften auf seine Zeitgenossen ausübten, daher wollte er mittels einer Zeitschrift den gerade in letzter Zeit in Unmasse erschienenen „gottlosen“ Schriften entgegenarbeiten. Davon versprach er sich mehr, als wenn er umfangreiche Werke gegen sie erscheinen lassen würde. Im besonderen erstrebte er, unterstützt von seinem Bruder Joh. Kasp. Löscher und seinen Freunden Christ. Andr. Lossius, Gottfr. Balth. Scharff und Martin Grünwald zweierlei: erstens wollte er neue gefährliche, d. h. gegen die reine Lehre indifferente Bücher rezensieren. Doch war nicht ausgeschlossen, auch alte schädliche Bücher kritisch zu beleuchten. Zweitens wollte er Materien biblischen und kirchengeschichtlichen Inhalts aufnehmen, um die realen theologischen Studien, so gut wie möglich, zu fördern. Die verschiedenen Reihen führen folgende Titel: Altes und Neues aus dem Schatz Theologischer Wissenschaften Wittenberg 1701, neue Aufl. 1704, 3. Aufl. 1713; Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, Büchern, Uhrkunden, Controversien ... zur heiligen Sonntags-Übung, 03 ff. zur geheiligten Übung in gewissen Ordnungen verfertiget von einigen Dienern des göttlichen Wortes. Auf das Jahr 1702—19 Leipzig, davon sind die Jahre 1702—07 auch in 2. Ausgabe 1705—09 erschienen; Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen ... auf das Jahr 1720—50 ebd. Den Jahren 1735—42 sind je 6 Beiträge zur Entlastung des Hauptblattes beigegeben worden mit dem besonderen Titel: Frühaufgelesene Früchte der theol. Sammlung von Alten u. Neuen, worinnen nur die neuesten Bücher, Kirchenbegebenheiten usf. vorkommen. Der Titel der letzten Folge lautet: Neue Beyträge von alten u. neuen theol. Sachen ... auf d. J. 1751—61 ebd. Zu diesen Bänden gaben Verbesserungen und Nachträge Theol. Annales, Das erste Decennium des 18. Seculi oder Begriff der Unschuldigen Nachrichten von 1701 biß 1710 nebst ... Supplementis ... ausgefertigt von Val. E. Löschern; das andere Decennium ... von 1711—20; das dritte Decennium ... von

1721—30; das vierte Decennium . . . von 1731—40 ausgef. von C. Frdr. Hessen; das fünfte Decennium . . . von 1741—50 ausgef. von demselben. 5 Bde Leipzig 1715—54. Vollständige Register über diese Sammlungen 1701—10, 1711—20, 1721—30, 1731—40, 1741—50 Leipzig 1721—55 erleichtern den Gebrauch. Die Redaktionsgeschäfte leitete zunächst Löscher. Mit dem Beginne des Jahres 1720 übernahm sie Mich. Heinr. Reinhard (gest. 1732 als Oberhofprediger und Generalsuperintendent in Weißenfels), der die Herausgabe bis zum dritten Beitrag des Jahres 1731 besorgte, dann trat wieder Löscher ein. Trotz seines hohen Alters führte er die Redaktion bis zum dritten Beitrag des Jahres 1746. Sein Nachfolger, von Löscher selbst dazu bestimmt, war Joh. Erh. Kapp, Professor der Beredsamkeit in Leipzig. Als dieser 1756 gestorben war, trat als letzter Hauptredaktor auf Joh. Rud. Kiesling, damals Professor der orientalischen Sprachen in Leipzig (gest. als Prof. in Erlangen 1778). Nicht unerwähnt bleibe die pietistische Gegenzeitschrift, die die Unschuldigen Nachrichten veranlaßt haben. Sie heißt: Aufrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit derer sogenannten unschuldigen Nachrichten hrsg. von Joach. Lange Tl. 1—10 Leipzig 1707—14. Auf die weiteren Händel, die besonders Löscher als Herausgeber der Unschuldigen Nachrichten mit den Pietisten auszufechten hatte, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Doch seien noch erwähnt die beiden Auszüge, die entstanden sind, um das in den vielen Bänden dieser Zeitschrift verborgene Material leichter zu verwerten: Joh. Christ. Ammon, Kernhafter Auszug der besten und raresten Schriften, wie auch der auserlesensten Materien . . . nebst den angenehmsten Merkwürdigkeiten in der Kirchen- und Gelehrten-Historie und den 40 Bänden der unschuldigen Nachrichten etc. in 4 Theile gebracht Roth 1745—52 und Benjamin Bieler, Neueröffnete Schatzkammer aller theol. Wissenschaften, aus den unschuldigen Nachrichten, fortgesetzten Sammlungen, frühaufgelesenen Früchten und ihren Annalibus . . . ausgefert. v. Benedicto Bornio Theil 1—4 Leipzig 1746—47. Übrigens sei noch genannt der Aufsatz von Franz Blanckmeister: Die erste theologische Zeitschrift Leipzig 1893 in seinem Buche: Aus dem kirchlichen Leben des Sachsenlandes H. 2. — Auserlesene Anmerckungen über allerhand wichtige Materien und Schriften Tl. 1—5 Halle 1704—10 enthalten viel Theologisches, das den Unschuldigen Nachrichten höchst anstößig war. — Tĕrumot hanĕdabah oder freywillige Hebopfer von allerhand in die Theologie lauffenden Materien Beitr. 1—48 Berlin 1715—30. Herausgeber und größtenteils auch Verfasser war der in Berlin äußerst einflußreiche Propst und Konsistorialrat Joh. Gust. Reinbeck (gest. 1741), der in Halle von beiden Seiten, vom Pietismus und von der Philosophie Wolffs, beeinflußt worden war. Nach der Vorrede zum ersten Bande wollte er nicht Auszüge von neuen Büchern geben, sondern allerlei Anmerkungen, d. h. Beiträge, doch nicht eigene, sondern fremde. Daher forderte er zu freiwilliger Mitarbeit auf und bat gutwillige Gelehrte zum allgemeinen Nutzen reflexiones, Gedanken und Anmerkungen bei dem Verleger einzusenden. In Erinnerung daran, daß einst Israel zum Dienst des Heiligtums ein freiwilliges Hebopfer von allerlei dienlichen Materien dargebracht hatte, deutete er dies im Titel und im beigegebenen Kupfer an. Das Eingelaufene wollte er veröffentlichen unter drei Bedingungen: 1. man möge sich möglichst kurz fassen; 2. man lasse keine anzüglichen Personalia oder unehrbare und liederliche Ausdrücke mit einfließen; 3. man suche alles auf einen reellen Nutzen in der Theologie zu führen. — Neueröffnete Moralisten-Bibliothek hrsg. von Gottfr. Christ. Lentner St. 1—9 Leipzig 1715—18. Der Herausgeber (gest. 1724 als Gymnasiallehrer zu Steinau in Schlesien) beschränkte sich absichtlich nur auf ein Fach im Gegensatz zu den Journalisten seiner Zeit, die sich in die verschiedensten Wissenschaften mengten. — Doch auch die Reformierten blieben auf diesem Gebiete nicht zurück. Zwei Zeitschriften sind gleich nacheinander zu nennen. Zuerst die Bibliotheca historico-philologico-theologica classis 1—8 Bremae 1718—27. Classis 1—4 wurde von zwei Predigern in Bremen, von Theod. Hasäus und Friedr. Ad. Lampe (gest. 1729) gemeinsam herausgegeben. Sie hatten dabei einen doppelten Plan. Einmal wollten sie den Theologen Gelegenheit bieten, kleinere biblische Arbeiten zu veröffentlichen. Dann war es ihnen darum zu tun, bei ihren Konfessionsgenossen den Eifer für kirchengeschichtliche Studien neu zu erwecken. Die lateinische Sprache wählten sie, um auch im Ausland, in Belgien und in England, verstanden zu werden. „Veritatis studium tum in theologicis, tum praecipue in historicis" war ihnen und ihren Mitarbeitern „suprema lex". Da Lampe 1720 nach Utrecht berufen wurde, gab classis 5 ff. Hasäus allein heraus. Er setzte die Bibliothek auch fort in Gemeinschaft mit Nikol. Nonnen durch das Museum historico-philologico-theologicum Vol. 1. 2 Bremae 1728—32. — Miscellanea Tigurina, edita, inedita, vetera, nova, theologica, historica etc. omnia partim rariora, partim lectu ad profectum in eruditione et pietate utilia Th. 1—3 Zürich 1722—24 ist der Titel der anderen reformierten Zeitschrift. Ihr

Herausgeber, Hans Jakob Ulrich, praktischer Theologe und Professor in Zürich, brachte wertvolles Material besonders biographischen Inhalts zur Reformationsgeschichte. — Auserlesene theol. Bibliothek Tl. 1—84 nebst Supplement St. 1—16 Leipzig 1724—36 veröffentlichte Joh. Christ. Colerus (gest. 1736 als Hofprediger in Weimar). Er gab darin von den neuesten und besten Büchern so ausführliche Auszüge, daß sie auch der Verfasser nicht vollständiger hätte machen können, und lieferte damit eine Ergänzung zu der fortgesetzten Sammlung von alten und neuen theol. Sachen, die die Herausgeber dieser Zeitschrift billigten. Hatte seine Zeitschrift auch dieselbe Richtung wie die Unschuldigen Nachrichten, so war sie doch von diesen durch die Tonart verschieden. Coler war bemüht, mild und gelind zu urteilen. — Der Parther. Eine Wochenschrift St. 1—3 wurde 1724 vom Grafen Ludwig v. Zinzendorf in Dresden geschrieben. Sie ist so selten, daß sie selbst Spangenberg nicht gesehen hat. Vgl. Verzeichniß der Schriften des Grafen Ludw. v. Zinzendorf Stettin 1824. — Socrates d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht so wohl unbekanter als vielmehr in Abfall gerathener Haupt-Wahrheiten anfänglich in der Kgl. Residentz-Stadt Dreßden hernach aber dem gesamten lieben Vaterlande Teutscher Nation . . . ausgefertiget Th. 1 Leipzig o. J. [?] ist der Buchtitel der Wochenschrift, die ebenfalls Zinzendorf Dresden 1725—26 in 32 Nummern herausgegeben hat. Der Titel des ersten Stückes lautet: Le Socrate de Dresde d. i. Bescheidene Gedancken eines Christlichen Philosophi über allerley Gutes und Böses in der Welt. Der Sokrates ist auch in 2. Leipzig 1732 und in 3. Auflage 1738 erschienen. — Bibliotheca Lubecensis Vol. 1—8 Lubecae 1725—29. Die Pastoren Heinr. Scharbau und Sam. Gerh. v. Melle und der Lübecker Gymnasialrektor Joh. Heinr. v. Seelen (gest. 1762) hatten sich vereinigt, um in gemeinsamer Arbeit in erster Linie durch philologisch-kritisch-exegetische Beobachtungen die heilige Schrift zu erklären, ferner aber auch in Beiträgen die KG zu bearbeiten, die alte sowohl wie die des Mittelalters und der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der nordischen. Sie forderten zur Mitarbeit auf, erklärten dabei ausdrücklich: Nolumus autem in societatem laboris nostri admittere nisi Lutherano-Evangelicos, cum haec praesertim religio in his et reliquis regionibus, quarum viros eruditos inprimis imploramus, per Dei gratiam floreat. Die Aufsätze sind wohl im Hinblick auf die nordischen Theologen, die als Leser wie als Mitarbeiter gewünscht wurden, sämtlich lateinisch geschrieben. Die Bibliothek brachte auch Rezensionen und berichtete über literarische Neuigkeiten. — Geistliche Fama mitbringend verschiedene Nachrichten und Begebenheiten von göttlichen Erweckungen, Wegen und Gerichten Stück 1 bis 30 Philadelphia 1730—44 hat der erweckte isenburgische Leibmedikus Joh. Sam. Carl (gest. 1757 zu Meldorf in Holstein) herausgegeben und größtenteils auch verfaßt. Auch Joh. Chr. Edelmann hat einige Beiträge geliefert. — Miscellanea Duisburgensia edita, inedita, vetera, nova, theologica, historica, philologica ad incrementum rei literariae omnis, praecipue vero eruditionis theologicae publicata tom. 1 fasc. 1—4 Amstelodami et Duisburgi o. J. (1732/33), edit. sec. ibid. 1736, tom. 2 fasc. 1—4 ibid. 1734/35 enthalten Abhandlungen reformierter Theologen vorwiegend biblischen Inhalts. Editor war Dan. Gerdes. — Sammlung auserlesener Materien zum Baue des Reiches Gottes ist in ihrer ersten Reihe Beitr. 1—24 Frankfurt und Leipzig 1731 veröffentlicht von dem aus Teschen in Oberschlesien vertriebenen Rektor, späteren Pastor in Osternburg bei Oldenburg Traugott Immanuel Jerichow (gest. 1734), der auch als Dichter geistlicher Lieder bekannt geworden ist. Die Vorrede des ersten Bandes ist recht bezeichnend. Der Herausgeber stellt darin die pietistische Gegenwart auf dieselbe Stufe wie das apostolische Zeitalter. Die Verbesserte Sammlung auserlesener Materien usw. St. 1—32 Leipzig 1737—43 ist von Joh. Adam Steinmetz, dem Abt zu Klosterbergen (gest. 1763), herausgegeben. Dieser hat außerdem erscheinen lassen die Fortgesetzte Sammlung Beitr. 25—48 Leipzig 1735—37 und endlich die Closterbergische Sammlung nützlicher Materien St. 1—40 Magdeburg u. Leipzig 1745—61. — Dem wackeren Joh. Christ. Coler oder vielmehr Köhler, wie er auf gut Deutsch heißt, verdanken wir außer der schon genannten auserlesenen theol. Bibliothek noch zwei andere Zeitschriften. Freilich hat er sie nur begründet; sein früher Tod verhinderte ihn daran, sie fortzusetzen. Nachrichten über sein Leben und seine Werke finden sich in den Acta historico-ecclesiastica Bd 1 S. 854 ff. Von diesen Zeitschriften hat die erste den Titel: Nützliche Anmerckungen über allerhand Materien aus der Theologie, Kirchen- und Gelehrten-Historie, wie auch aus der Critic und Literatur Slg. 1—4 Leipzig 1734—36. In der Vorrede zur ersten erklärt er, seine Absicht sei auf das Wachstum in der Erkenntnis der Wahrheit gerichtet. Die Erfahrung lehre, daß gute Anmerkungen viel dazu beitrügen. Es sei gut, wenn gelehrte Männer zusammenarbeiteten und ihre Entdeckungen einander mitteilten. Sie brauchten nicht immer neu zu

sein, es sei schon rühmlich, wenn sie schon erkannte Wahrheiten neu begründeten. Keine Wissenschaft verdiene aber mehr den Fleiß guter Anmerkungen als die Theologie, keine gebe auch mehr Gelegenheit dazu. Nicht nur wolle er bei dem verweilen, was zum Wesen der Gottesgelahrtheit diene, sondern auch das berücksichtigen, was ihr zur Zierde und Förderung gereiche. Er erbittet sich deutsch oder lateinisch geschriebene Beiträge, nur wünscht er, daß sie in der Sprache eine gewisse Reinheit und Zierlichkeit verraten. Man sieht, Reinbeck hat mit seinem Hebopfer auch hier Schule gemacht. Coler will dasselbe wie jener, erwähnt ihn aber nicht. Er hat nur die ersten drei Sammlungen besorgt. Sein Amtsnachfolger als Hofprediger in Weimar, Wilh. Ernst Bartholomäi, hat die vierte veröffentlicht. Übrigens befindet sich in dieser ein Beitrag von J. G. Lessing, dem Vater des berühmten Gotth. Ephraim, nämlich Desiderata circa fratrum Moravorum historiam. — Derselbe Bartholomäi hat die Sammlungen auch fortgesetzt in einem anderen Verlage unter dem Titel: Fortgesetzte nützliche Anmerckungen über allerhand Materien aus der Theologie, Kirchen- und Gelehrten-Historie Bd 1 (Slg. 1—12) und 2 (Slg. 13—23) Weimar 1737—47. — Die andere Zeitschrift, die Coler begründete, ist kirchengeschichtlicher Natur, es sind die Acta historico-ecclesiastica. Hiermit hat er eine Reihe eingeleitet, die wenn auch mit wechselndem Titel über zwei Generationen in seinem Sinne fortgesetzt wurde und die noch heute eine wichtige Quelle für die KG jener Zeit ist, das kirchliche Nachrichtenblatt des 18. Jahrhunderts. Die genauen Titel sind: Acta historico-ecclesiastica oder gesammlete Nachrichten von den neuesten Kirchengeschichten Tl. 1—120 in 20 Bdn nebst Beiträgen Bd 1—3 und Register Tl 1 u. 2 Weimar 1734—58, Beitr. 1746—53, Reg. 1765.66. Davon stammt von Coler nur Tl. 1—5, Tl. 6—96 der acta und Bd 1—3 Tl. 1 der Beiträge gab Wilh. Ernst Bartholomäi, der Hofprediger, und den Schluß dessen jüngerer Bruder Joh. Christian, Bibliothekar ebenfalls in Weimar, heraus. Dieser setzte die Sammlung fort unter dem Titel: Nova acta historico-ecclesiastica Bd 1—12 ebd. 1758—74. Bd 12 jedoch besorgte der spätere Generalsuperintendent Chr. W. Schneider. Auch dieser gab eine Fortsetzung der Sammlung heraus, zwar nach altem Plane, doch mit neuem Titel: Acta historico-ecclesiastica nostri temporis Tl. 1—100 in 12 Bdn nebst Repertorium oder Register über nova acta hist. eccles. und acta hist. eccles. nostri temp. ebd. 1774—87, Tl. 100 und Reg. 1790. Noch eine weitere Fortsetzung erschien von ihm unter dem Titel: Akten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte, eine Fortsetzung der actorum hist. eccles. nostri temporis ebd. 1788—89. Diesen fügte der Superintendent Joh. Sam. Schröter in Buttstädt noch einen 3. Bd bei ebd. 1791—93. Chr. W. Schneider war es, der 1794 den Antrag stellte, den Lehrern auf der Universität Jena möge unter Bedrohung des unvermeidlichen Verlustes ihrer Lehrstelle geboten werden, der reinen evangelischen Lehre nach den libris symbolicis getreu zu bleiben. Vgl. Gust. Frank, Gesch. d. Protest. Theol. Tl. 3 S. 172. Dies sei zur Kennzeichnung seines kirchlichen Standpunktes hier erwähnt. — Hessisches Hebopfer theologischer und philologischer Anmerkungen Stück 1—60 Gießen 1734—59. Schon durch den Titel werden wir an das in Berlin herausgegebene erinnert, aber auch der Zweck ist derselbe. Wie dort Reinbeck, sucht hier Joh. Jak. Rambach, Prof. prim. der Theologie und erster Superintendent in Gießen, durch Begründung einer Zeitschrift die theol. Wissenschaft zu fördern. Er will dadurch die seiner Aufsicht anvertrauten Prediger veranlassen, ihre Studien weiter zu betreiben. Doch hat er nur die ersten 6 Stücke besorgt und die Drucklegung des siebenten vorbereitet. Nach seinem Tode (1735) setzte sein Freund Joh. Phil. Fresenius die Zeitschrift gemeinsam mit E. F. Neubauer fort. — Freywillige Nachlese bey den bisherigen gelehrten und erbaulichen Monats-Schrifften Slg. 1—13 Frankfurt und Leipzig 1735—38. Hier treffen wir wieder einmal den Grafen Ludw. v. Zinzendorf als Herausgeber. Diese Sammlungen sind auch erschienen u. d. T.: Des Grafen von Zinzendorff kleine Schrifften gesammlet in verschiedenen Nachlesen . . . Frankfurt 1740. — Theologia pastoralis practica oder Sammlung nutzbarer Anweisungen zur gesegneten Führung des Evangelischen Lehramts aus gedruckten Büchern sowohl als schriftlichen Urkunden und mündlichen Unterredungen vieler Gottesgelehrter mitgetheilet von einigen Dienern des Evangelii Stück 1—80 Magdeburg und Leipzig 1739—59 ist die erste, der Pastoraltheologie gewidmete Zeitschrift. Sie wurde herausgegeben von dem als Pädagogen wie Seelsorger gleich berühmten Abt und Superintendenten Joh. Adam Steinmetz, den wir schon oben bei den Sammlungen zum Bau des Reiches Gottes genannt haben. — Damit auch in Preußen ein theologisches Real-Journal existiere, ließ Michael Lilienthal (gest. 1750 als Archidiakonus in Königsberg) im Verein mit einigen Freunden der Gelehrsamkeit und Liebhabern der Erbauung nach dem Beispiel der Berlinischen Hebopfer erscheinen: Preußische Zehenden allerhand geistlicher Gaben von mancherley

in die Gottesgelahrtheit, Kirchen- und Gelehrten-Geschichte laufenden Materien, zum Dienst des Heiligthums und Verpflegung der Kinder Levi Bd 1—3 oder St. 1—30 Königsberg 1740—44. — Nachrichten von den neuesten theologischen Büchern und Schriften Bd 1—6 oder St. 1—60 Jena und Leipzig Gollner 1741—48. St. 1—40 oder Bd 1—4 ist von Friedr. Wilh. Kraft, Pfarrer in Frankendorf bei Jena. Dieser hatte den Mangel eines referierenden Jahrbuchs in der theologischen Literatur seiner Zeit empfunden und suchte ihn durch die Nachrichten abzustellen. Er hat dies auch zustande gebracht ohne große Beihilfe anderer, indem er über die Bücher mehr berichtete als urteilte. Nach dem Erscheinen des vierten Bandes geriet er mit dem Verleger wegen des Honorars in Meinungsverschiedenheiten, eine Streitfrage, die sogar das Weimarische Konsistorium beschäftigte. Daher stellte er bei den Nachrichten seine Arbeit ein. Der Verleger jedoch ließ nicht nur einen fünften und sechsten Band der Nachrichten folgen, sondern mit Hilfe des Magisters Chr. Wilh. Becker (gest. 1754 als Rektor zu Tennstädt), desselben Gelehrten, der den sechsten Band der Nachrichten besorgt hatte, auch eine neue kritische Zeitschrift erscheinen, nämlich den Theologischen Büchersaal, darinnen von dem Inhalte der neuesten theol. Bücher und Schriften zuverlässige Nachricht gegeben wird Bd 1 und 2 Jena 1749—52. — Friedrich Wilh. Krafts Neue theologische Bibliothek, darinnen von den neuesten theologischen Büchern und Schriften Nachricht gegeben wird St. 1—130 oder Bd 1—13 Leipzig Breitkopf 1746—58; Anhang zu Fr. Wilh. Krafts Neuen theologischen Bibliothek St. 1—10 oder 131—140 ebd. 1759; Allgemeines . . . Bücherverzeichniß und Hauptregister über die ersten zehen Bde d. theol. Bibliothek v. Andr. Gottl. Masch, Allgem. . . . Bücherverzeichniß u. Hauptregister üb. d. letzten vier Bde ebd. 1758. 59. Doch auch Kraft setzte in einem neuen Verlage mit neuem Titel das begonnene Werk unverweilt fort, obwohl er unterdes Wohnort und Beruf gewechselt hatte. Er war Universitätsprediger und Adjunkt der theol. Fakultät in Göttingen geworden. Diese Veränderung kam seiner Bibliothek nur zugute. Er verstand es, sie auf eine solche Höhe zu heben, daß sie als ein brauchbares Hilfsmittel geschätzt wurde. Er hielt sie auch als Senior und Oberpfarrer in Danzig (seit 1750) auf dieser Höhe. Kraft hat auch die ausländische Literatur berücksichtigt und namentlich in seiner Göttinger Zeit über französische und englische Bücher berichtet. Der nach seinem Tode (gest. 1758) erschienene Anhang ist von einem seiner Gehilfen, nämlich von dem Professor in Danzig, Gottl. Wernsdorf, der auch das Ehrengedächtniß des sel. Herrn D. Friedr. Krafts . . . Leipzig 1759 veröffentlicht hat. — Joh. Aug. Ernesti, Neue theol. Bibliothek, darinnen von den neuesten theol. Büchern und Schriften Nachricht gegeben wird Bd 1—10 nebst Generalregister Leipzig 1760—69; Neueste theol. Bibliothek Bd 1—4 ebd. 1771—77. Kein Geringerer als Ernesti, der berühmte Schulmann und Universitätsprofessor in Leipzig, ließ sich auf Zureden des Verlegers und einiger Freunde bereit finden, Krafts Arbeit weiterzuführen. Er hat es über 16 Jahre hindurch getan mit maßvollem Urteil, doch mit klarer Betonung seines bekannten philologisch-grammatischen Standpunkts und in der Weise, daß er als Mitarbeiter nur solche nahm, die Lehrer waren in der Kirche, auf einer Universität oder einem ansehnlichen Gymnasium. — Aber auch die Freunde und Mitarbeiter Krafts in Danzig setzten seine kritische Arbeit fort. Sie ließen Theol. Berichte von neuen Büchern und Schriften von einer Gesellschaft zu Danzig ebd. Wedel 1764—74 erscheinen. Ihr Herausgeber war anfangs Ernst Aug. Bertling (seit 1753 Pastor und Rektor in Danzig, gest. 1769). Dieser vertrat in dem Streit mit J. E. Schubert, seinem früheren Kollegen und Professor in Helmstädt, über die Kraft des göttlichen Wortes die traditionelle Auffassung. Nach dem Erscheinen des 90. Stückes begründete die Mehrzahl der Mitarbeiter unter Führung von Gl. Wernsdorf eine neue Zeitschrift. Sie erschien in Leipzig unter dem Titel: Danziger Berichte von neuen theol. Büchern und Schriften St. 1—120 oder Bd 1—12 in den Jahren 1771—88. Doch der Verleger in Danzig fügte mit Hilfe von J. Gerber, ebenfalls Pastor in Danzig, den erschienenen Stücken nicht nur 20 weitere hinzu, sondern ließ auch durch eben diesen Gerber eine neue Reihe herausgeben, die Fortgesetzten theolog. Berichte . . . St. 1—10 Danzig 1774. Bei aller Vorliebe für die altkirchliche Lehre urteilten diese Zeitschriften maßvoll. — In der Kleinen theol. Bibliothek St. 1—10 Erfurt 1771—81 rezensierten Schüler Ernestis kleinere Abhandlungen, wie Gelegenheitsschriften, Programme und Dissertationen. — Die beiden Zeitschriften endlich, die J. Fr. Froriep (vorübergehend Pastor in Erfurt, von 1781—92 Konsistorialrat und Superintendent in Bückeburg, gest. 1800 in Wetzlar) veröffentlichte: Bibliothek der theol. Wissenschaften Bd 1 u. 2 Lemgo 1771—86 und Bibliothek der theol. Litteratur Th. 1 u. 2 Erfurt 1799 haben gleichen Charakter. Beide besprachen nicht nur neue, sondern auch alte, doch stets nur die wichtigsten Werke. — Diesen referierenden Zeitschriften sind noch

einige beizufügen, die Abhandlungen enthalten. Auf lutherischer Seite sind zu nennen die von Fr. Joach. Schnobel, J. Hake und Joh. Dan. Overbeck herausgegebene Nova bibliotheca Lubecensis Vol. 1—8 Lubecae 1753—57 und ihre auf Wunsch der Verleger mit verändertem Titel erschienene Fortsetzung Miscellanea Lubecensia hrsg. von Joach. H. Ostermeier, Schnobel, Overbeck vol. 1—4 Rostochii et Wismariae 1758—61. Diese brachten auch kurze bibliographische Notizen und Besprechungen über die in Lübeck und Umgebung neu erschienenen Bücher. — Auf reformierter Seite kommen in Betracht die verschiedenen Reihen, die Nicol. Barkey unter wechselndem Titel veröffentlicht hat, nämlich zuerst in Bremen Bibliotheca Bremensis nova historico-phil.-theologica classis 1—6 Bremae et Amstelodami 1760—67, dann als Prediger der deutschen Gemeinde im Haag (gest. 1788) Bibliotheca Hagana hist.-phil.-theol. ad continuationem bibliothecae Bremensis constructa classis 1—6 Amstelodami et Lugduni Batav. 1768—77, Museum Haganum hist.-phil.-theol. tom. 1—4 Hagae Comitum 1774—80, Symbolae litterariae Haganae . . . classis 1 u. 2. ibd. 1777—81. Denselben Charakter tragen die Veröffentlichungen, die Joh. Pet. Berg, der Schwiegersohn Barkeys und Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen in Duisburg (gest. 1800), hat erscheinen lassen: Museum Duisburgense tom. 1 u. 2 Hagae Comitum et Duisburgi 1782—85 und Symbolae literariae tom. 1 u. 2 ibd. 1783—86.

Die Aufklärung verstand es, die gegebenen Ansätze ungemein reich zu entwickeln. Jetzt nahm die Zeitschriftenliteratur einen mächtigen Aufschwung, sagt doch selbst Döderlein, der Genius der Zeit ist journalistisch. Nicht nur die Zahl wird größer, auch der Charakter mannigfaltiger. Außer den verschiedenen Zeitschriften, die in verschiedener Weise über die neueste Literatur berichten, sind in großer Anzahl solche vertreten, die Abhandlungen allgemeiner Art darbieten, sei es nun in wissenschaftlicher, oder sei es, dem Zuge der Zeit entsprechend, in mehr praktischer Weise. Zu diesen gesellt sich schließlich die gleichfalls nicht geringe Reihe der Blätter, deren Ziel es ist, einzelne Zweige der theologischen Wissenschaft besonders zu pflegen. Bot die Aufklärung damit auch nicht völlig Neues, so hat sie doch dadurch einen nachhaltigen Einfluß bis auf unsere Zeit ausgeübt. Der Strom dieser Literaturgattung ist nie wieder versiegt, sondern immer breiter und mächtiger geworden. Zunächst seien die kritischen Journale dieser Zeit genannt. Gleich das erste ist ein höchst charakteristisches Erzeugnis dieser Zeit: Allgemeine theologische Bibliothek Bd 1—5 von K. F. Bahrdt, Bd 6—14 von J. Pet. Bamberger und Sm. Mursinna Mitau 1774—80. Bahrdts radikaler Standpunkt ist bekannt, seine Urteile sind dementsprechend frei und scharf. Der Ton der letzten Bände ist ruhiger und maßvoller. — G. F. Seilers gemeinnützige Betrachtungen der neuesten Schriften, welche Religion, Sitten und Besserung des Menschengeschlechts betreffen Jg. 1—25 Erlangen 1776—1800 waren für ein breiteres Publikum berechnet, wurden daher ergänzt durch die theol.-kritischen Betrachtungen neuer Schriften. Als Beilage zu den Gemeinnützigen Betrachtungen Jg. 1—8 Erlangen 1779—86. Ihnen wurde duldsames Urteil nachgerühmt. — Joh. Christ. Döderlein knüpfte in gewisser Weise an Ernestis Werk wieder an durch seine Auserlesene theol. Bibliothek Leipzig Breitkopf 1780—91 Bd 1—4. Er setzte sie mit erweitertem Plan, indem er von Zeit zu Zeit auch theologische Aufsätze aufnahm, fort in dem Theol. Journal, von dem er aber nur einen Band in Nürnberg bei Monath 1792 erscheinen lassen konnte, da sein in diesem Jahre erfolgter Tod weiterer Arbeit ein Ende machte. Doch nach seiner Anlage (jedes Stück enthielt eine theologische Abhandlung, ausführliche Rezension der vorzüglichsten Schriften und schloß mit kleinen Anzeigen und Nachrichten) erschien die Fortsetzung, wenn auch mit dem neuen Titel: Neues theolog. Journal. Bd 1—4 gaben H. E. A. Hänlein und C. F. Ammon Nürnberg 1793—94 heraus, Bd 5—11 dieselben und H. Eb. Glo. Paulus ebd. 1795—98. Dann übernahm Joh. Phil. Gabler die Redaktion. Er hat ein volles Dutzend Bände Nürnberg 1798—1803 herausgegeben, jeden mit Doppeltitel. Neuestes theol. Journal als Haupttitel bei allen Bänden und Bd 1—6, um sie als Fortsetzung erkennen zu lassen, mit dem Nebentitel: Neues theol. Journal Bd 12—17; während Bd 7—12, um mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts eine neue Reihe anzufangen, Journal für theologische Literatur als Untertitel führen. Zu diesen Bänden kommen noch 6 Bände Journal für auserlesene theologische Literatur Nürnberg 1804—11. Gabler nahm es mit der Redaktion ernst, er trug selbst möglichst viel durch Aufsätze und Rezensionen bei, besprach aber nur solche Werke, mit deren Inhalt er sich selbst lange und anhaltend beschäftigt hatte. Als er die Redaktion niederlegte, fiel Chr. F. Ammon, der schon bei der Herausgabe des Neuen theol. Journals mit tätig gewesen war, wieder die Aufgabe zu, die Leitung eines kritischen Blattes zu übernehmen. Er tat es vom 4. Stück des 1. Bandes ab bis zum Schlusse des 4. Bandes gemeinsam mit L. Bertholdt (dann besorgte dieser die Herausgabe allein) im Kritischen Journal der neuesten

theologischen Literatur Bd 1—15 Nürnberg 1813—Sulzbach 1822. Das Schlußglied dieser Kette endlich bildet: Neues kritisches Journal der theologischen Literatur hrsg. von Georg Benedict Winer und J. G. Veit Engelhardt Bd 1—9 Sulzbach 1824—30. Anordnung und Leistung dieser Schlußteile entsprechen dem Anfang und der Mitte. Durch seine streng wissenschaftliche Haltung, die dieses Journal in seinen genannten Reihen gezeigt hat, behauptet es unter den die Neuigkeiten besprechenden Zeitschriften des Rationalismus den ersten Platz. — Die Allgemeine Bibliothek der neuesten deutschen theolog. Literatur Bd 1—8 Quedlinburg Ernst 1784—87 ist anonym erschienen. Doch ihre Herausgeber, Joh. Aug. Hermes, Konsistorialrat und Oberprediger in Quedlinburg, und sein Adjunkt H. M. Aug. Cramer, wurden bald bekannt. Sie haben mit ihren Mitarbeitern, die sich ebenfalls nicht nennen, den ganzen Umfang der deutschen Literatur, soweit er theologisch, möglichst unparteiisch besprochen, doch mit scharfer Zurückweisung eines kirchenstürmenden Naturalismus. — Annalen der neuesten theol. Litteratur und Kirchengeschichte herausgegeben von Jh. M. Hassenkamp Jg. 1—9 Rinteln 1789—97; Neue theol. Annalen ... von C. G. Horstig und L. Wachler Jg. 1798, 99 ebd.; Neue theologische Annalen und theol. Nachrichten herausgegeben von L. Wachler f. d. J. 1800—23 Rinteln, zuletzt Frankfurt a. M.; Jahrbücher der Theologie und theol. Nachrichten herausgegeben von Fr. H. Chr. Schwarz Jg. 1—4 Frankfurt a. M. 1824—27. Diese Annalen waren reichhaltig. Sie besprachen außer theologischen auch philologische und philosophische Werke, überhaupt solche, die für die Prediger und Religionslehrer nur irgendwie von Interesse sein konnten, und brachten in ihren Nachrichten neben offiziellen Erlassen und Verordnungen auch kurze Notizen über kirchliches Leben und kirchliche Persönlichkeiten. Ihre letzte Reihe, die Jahrbücher, leitete Schwarz, Professor in Heidelberg und Schwiegersohn Jung-Stillings, in einem mystisch-pietistischen Sinne. — Die Göttingische Bibliothek der neuesten theol. Literatur herausgegeben von J. Fr. Schleusner und K. F. Stäudlin, Bd 4 f. herausgegeben von Stäudlin Bd 1—5 St. 1 und 2 (Bd 5 St. 1 u. 2 a. u. d. T.: Neue Götting. Bibliothek d. theol. Literatur Bd 1 St. 1 u. 2) Göttingen-Celle 1794—1801 bot gelehrte Abhandlungen und gründliche Kritik ausgewählter theologischer Neuigkeiten, um so viel als möglich echte theologische Gelehrsamkeit zu fördern und der fast unerträglichen Frivolität und Seichtigkeit, mit welcher damals viele, besonders junge theologische Schriftsteller über die heilige Schrift und die wichtigsten Religionslehren urteilten, kräftig entgegenzuarbeiten. — Jh. E. Chr. Schmidt, Geist der theol. Literatur d. J. 1797 Gießen 1798; Allgem. Bibliothek der neuesten theologischen und pädagogischen Literatur herausgegeben von Joh. E. Chr. Schmidt, Bd 5—8 mit Fr. H. Chr. Schwarz Bd 1—8 Gießen 1798—1805. Schmidt suchte mit einem Stabe von über 30 Gelehrten durch eine vollständige Übersicht und eine strenge Beurteilung der theol. Literatur denkende, „aller Autoritäts-Sklaverei entfesselte" Theologen zu erziehen, um dadurch der Religionsverachtung und der Sittenlosigkeit zu steuern.

Von den referierenden Zeitschriften gehen wir jetzt über zu denen, die in erster Linie Abhandlungen bieten, Aufsätze allgemeinen oder vermischten Inhalts. Zunächst seien hier einige genannt, die ihre Entstehung Joh. Heinr. Pratje (gest. 1. Februar 1791 als Generalsuperintendent der Herzogtümer Bremen und Verden) verdanken. Dieser, ein Schüler Mosheims, hat sie begründet, um den Geistlichen des Landes zu selbständigem Forschen Gelegenheit zu bieten. Es sind dies folgende: Bremisch und Verdisches freiwilliges Hebopfer Bd 1 und 2 Stade und Leipzig 1751—53; Brem- und Verdische Bibliothek, worin zur Aufnahme der Wissenschaften, insonderheit der theologischen, philologischen und historischen allerley brauchbare Abhandlungen und Anmerkungen mitgetheilet werden Bd 1—5 Hamburg 1753—60, ferner das Theolog. Magazin Bd 1—3 Gotha 1761—64 und endlich das Neue Theolog. Magazin St. 1—4 Altona 1766—68. Sie enthalten viel Exegetisches, doch auch systematische Abhandlungen und Beiträge zur Erforschung der lokalen Kirchengeschichte. — Auch Joh. Sal. Semler, der Vater des Rationalismus, ist hier zu nennen. Er hat herausgegeben Hallische Samlungen zur Beförderung theolog. Gelehrsamkeit Bd 1 St 1—4 Bd 2 St. 1 und 2 Halle 1767—70 und das Magazin für die Religion Tl. 1—3 ebd. 1780 u. 81. — Ebenso ist Joh. Andr. Cramer zu erwähnen, der als Professor in Kiel (gest. 1788) Beyträge zur Beförderung theolog. und andrer wichtigen Kenntnisse von Kielischen und auswärtigen Gelehrten Tl. 1—4 Kiel und Hamburg 1777—83 edierte; schon früher hatte er als Pastor zu Cröllwitz unter der Mitarbeit von Joh. Ad. Schlegel Sammlung zur Kirchengeschichte und theolog. Gelehrsamkeit Bd 1—3 Leipzig 1748—52 erscheinen lassen. — Der Schweizer H. Corrodi, der in Halle bei Semler gehört hatte, brachte in seinen Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion H. 1—18 erst Fankfurt und Leipzig, H. 12 ff. Winterthur 1780—94 Abhandlungen über schwierige Punkte der Dogmatik,

Erklärungen merkwürdiger Schriftstellen, auch Paraphrasen einzelner Kapitel und Perikopen der Bibel, weiter Untersuchungen über politische und religiöse Sittlichkeit mit eingeschobenen Beobachtungen, Erfahrungen und Anekdoten, pflegte endlich auch die Kirchengeschichte in dem Sinne, daß er auch Nachrichten von den Meinungen berühmter Kirchenväter und Ketzer aufnahm und nichts zurückwies, was die Philosophie und die Religion überhaupt aus Denkmalen und Schriften aufzuklären fähig war. Nach seinem Tode (Sept. 1793) gab And. Keller noch H. 19 und 20 (a. u. d. T. Neue Beyträge H. 1. 2) ebd. 1801—02 heraus. — Wie ein weißer Rabe sticht von den Genannten Joh. Aug. Weise ab, Pfarrer in Ebersgrün bei Plauen, gest. 1801 als Pfarrer in Pausa, der mit einigen Freunden Materialien für Gottesgelahrtheit und Religion veröffentlichte, 4 Sammlungen Gera 1784, 85. Er sieht in Jesu Christo „den Führer, der den Menschen durch die Finsternis des Grabes sicher hindurch wider allen möglichen Rückfall zu höhern Vollkommenheiten hinauf und zu einem immerwährenden Leben froh erhebt" Slg 2 S. 4. — Ebenso ließen im Vergleich zu der gewöhnlichen rationalistischen Denkungsart mehr das Supernaturale zur Geltung kommen H. Ad. Grimm (Professor in Duisburg, gest. 1813) und Ph. L. Muzel, gleichfalls Professor in Duisburg, dann in Frankfurt a. O., gest. 1831), die gemeinsam Stromata. Eine Unterhaltungsschrift für Theologen St. 1—6 Duisburg 1787, 88 erscheinen ließen. — Auch der Züricher Jh. Konr. Pfenninger steht abseits, er atmet Lavaters, seines Freundes, Geist in seinem christlichen Magazin St. 1—8 Zürich 1779—84, ferner in seinen Sammlungen zu einem Christlichen Magazin (nicht für gelehrte, aber für geübtere Leser) Bd 1—4 Zürich und Winterthur 1781—83 und endlich in seinem Repertorium für denkende Bibelverehrer aller Confessionen Bd 1—3 H. 1 Zürich 1784—86. — Doch jetzt begegnen wir wieder reinem Rationalismus: Für Christenthum, Aufklärung und Menschenwohl herausgegeben von W. Fr. Hufnagel Bd 1—3 Erlangen 1786—1800. Hierin suchte der 1830 verstorbene Senior des geistlichen Ministeriums in Frankfurt a. M. Wahrheiten, die vielen noch für gefährlich galten, als heilsam hinzustellen, um ihnen dadurch allgemeinere Geltung zu verschaffen. — Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen, dem Bibelstudium und der morgenländischen Litteratur gewidmet. So betitelte H. Eb. G. Paulus, damals Professor in Jena, die neue Folge des noch unten zu nennenden Repertoriums für biblische und morgenländische Literatur, um damit anzudeuten, daß gründliches Wahrheitsforschen das Ziel seines Blattes sei. Sein Forschen aber erstreckte sich in der Zeitschrift auf dreierlei: erstens suchte er teils wichtigere, teils schwere Teile des Alten und Neuen Testaments durch das unentbehrliche Mittel der Philologie aufzuklären, zweitens ging er philosophisch-historisch vor: er beleuchtete die Geschichte der Religionen und Sekten in einzelnen Teilen psychologisch und urteilte pragmatisch über manche Data der Schriftbücher und der Bibelerklärung überhaupt als Fragmente zur Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens. Drittens war er unablässig bemüht, neue Geschichtsangaben und philologische Urkunden aufzufinden. 8 Stücke hat er im ganzen erscheinen lassen Leipzig 1791—96. Zugleich erwähnen wir hier schon eine zweite Zeitschrift, die freilich Paulus erst ein volles Menschenalter später in seiner Heidelberger Zeit veröffentlicht hat. Es ist dies Der Denkgläubige. Eine allgemeine theologische Jahresschrift Bd 1 Abt. 1 und 2 Heidelberg 1825, 29. Endlich sei auch sein Sophronizon, auf den wir noch bei den Kirchenzeitungen zurückkommen, kurz genannt. — Joh. Kasp. Velthusen, früher Professor in Kiel, Helmstädt und Rostock, führte als Generalsuperintendent in den Herzogtümern Bremen und Verden (gest. 1814) in seinen Brem. u. Verd. Synodalbeytr. H. 1—4 Stade 1792—94, im Brem. u. Verd. theol. Magazin Bd 1—4 Bremen 1795—98 und endlich im Brem. u. Verd. Synodal-Magazin Bd 1—4 Stade und Hannover 1796—98 das weiter, was sein Amtsvorgänger Pratje angefangen hatte. — In dem Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte suchten Henke und seine Mitarbeiter, z. B. Augusti, Horstig, Münter, Nachtigal, Ruperti, G. Schlegel, Tychsen, Ziegler, die im Titel genannten Hauptfächer der gelehrten Theologie zu bearbeiten, nicht um sie gemäß dem ausgesprochen praktischen Sinn des Zeitalters bloß für den unmittelbar gemeinnützlichen Gebrauch zu kultivieren, sondern um dadurch eine Totalrevision des gesamten christlichen Religions- und theologischen Lehrsystems einzuleiten, zu fördern und zustande zu bringen. Doch trotz dieser deutlichen Stellungnahme für das Vernunftchristentum hat Henke zuweilen auch solche zu Worte kommen lassen, die für den Supernaturalismus und das kirchliche System sich vernehmen ließen. Vom Magazin sind 6 Bde Helmstädt 1793—97 erschienen. Dann folgten 6 weitere Bände unter dem Titel: Neues Magazin f. Religionsphilos. usw. ebd. 1797—1803, doch führen sie auch den Titel: Magazin Bd 7—12. Den Schluß bildete gewissermaßen als eine im Plane erweiterte Fortsetzung das Museum für Religionswissenschaft

in ihrem ganzen Umfange Bd 1—3 Magdeburg 1803—06. — Trotz seines jugendlichen Alters (geb. 27. Okt. 1771) wußte Christ. Joh. Wilh. Augusti die von ihm zunächst in Gotha, dann als Dozent in Jena herausgegebenen Theol. Blätter oder Nachrichten, Anfragen und Bemerkungen theol. Inhalts Jg. 1, 2 Gotha 1796—98; Neue theol. Blätter Bd 1—3 Gotha 1798—1800 und drittens die Theolog. Monatsschrift f. d. J. 1801, 02 Jena originell abweichend von der gewöhnlichen Art und dabei reichhaltig zu gestalten. Außer möglichst kurz gehaltenen Aufsätzen aus dem gesamten Gebiete der wissenschaftlichen und praktischen Theologie nahm er auch Anfragen auf, die seine Leser über verschiedene theol. Gegenstände gestellt hatten, und die ihm zu seinen Aufsätzen Stoff boten. Drittens gab er Nachrichten und Anzeigen über Bücher, theol. Anstalten, merkwürdige Verordnungen, auffallende Beispiele von Intoleranz usw. In einer 4. Rubrik endlich brachte er, freilich nur in seinen beiden zuerst genannten Blättern, Antikritiken nicht nur der Autoren, sondern auch Unparteiischer ohne Vorwissen und Mitwirkung der Verfasser. Sein Standpunkt war in allen dreien derselbe, nämlich der des gewöhnlichen Rationalismus; von der Wandlung, die er später durchgemacht hat, ist hier noch nichts zu bemerken (gest. 1841 als Professor in Bonn und Oberkonsistorialrat in Koblenz). — Joh. Horn, Repetent in Göttingen, wollte in seinem Göttingischen Museum der Theologie und Literatur die reichen, stets wachsenden theologischen Schätze der dortigen Bibliothek schnell zur Kenntnis des Publikums bringen und besonders die Erscheinung einer allgemeinen Religionsgeschichte einleiten, kam aber nicht über die beiden ersten Stücke des ersten Bandes hinaus (Hannover 1804, 05), da er Professor in Dorpat wurde. — Die Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie herausgegeben von Karl Aug. Gottl. Keil und H. Gottl. Tzschirner Bd 1—3 Bd 4 St. 1 und 2 herausgegeben von Ernst Fr. K. Rosenmüller und Tzschirner Leipzig 1812—22 enthalten keine Rezensionen, sondern nur Abhandlungen größtenteils exegetischen und biblisch-theologischen Inhalts. Tzschirner selbst hat dazu keinen Beitrag geliefert. — In Georg Alex. Ruperti (gest. 1839) treffen wir den Nachfolger Velthusens, der ebenso wie dieser Abhandlungen und Aufsätze seiner Geistlichen herausgab. Dies ist die Veranlassung zu den Theolog. Miscellen Bd 1—4 Hamburg 1816—19 und der Theologumena 2 Bde Hamburg 1823, 24. In dem ersten Sendschreiben, das Ruperti an die höhere Geistlichkeit in den Herzogtümern Bremen und Verden gerichtet hat (Theol. Miscellen Bd 1), lernen wir ihn kennen als einen Mann, der zwar im ganzen auf rationalistischem Boden steht, aber zugleich auch verrät, daß die schwere Napoleonische Zeit nicht spurlos an ihm vorübergegangen ist.

Indem wir nunmehr von den Zeitschriften, die die ganze Theologie oder doch mehrere Gebiete zugleich umfassen, zu den spezielleren übergehen, nennen wir zunächst die, deren Aufgabe es war, die biblischen Wissenschaften zu pflegen. Hier behauptet würdig den ersten Platz: Joh. Dan. Michaelis Orientalische und Exegetische Bibliothek H. 1—23 nebst Reg. Bd 24 und Anhang und Suppl. zu Bd 12 und 14 Frankfurt 1771—89 und dessen Neue Orientalische und Exegetische Bibliothek Tl. 1—9 (Tl. 9 von Th. Ch. Tychsen) Göttingen 1786—93. Hierin rezensierte Mich., seinerzeit der Philologe des AT.s wie Ernesti der des NT, für seine früheren Schüler, um sie auf dem laufenden zu erhalten, neue Bücher aus der morgenländischen Philologie wie aus der exegetischen Literatur, soweit sie ihm nützlich zu sein schienen, zeigte ferner wichtige Neuigkeiten aus diesen beiden Wissenschaften an, gab drittens gewissermaßen als Stoffsammlung zu einer Einleitung in das AT teils von ihm selbst, teils von seinen Freunden herrührende Mitteilungen über die kritischen Urkunden und Hilfsmittel, verzeichnete endlich viertens von Tl. 7 ab die Varianten, die er in seiner Übersetzung dem gedruckten Texte vorgezogen hatte, oder die nach seinem Urteil ihm wenigstens gleichwertig waren, auch wenn er Bedenken getragen hatte, sie in den Text der Übersetzung aufzunehmen. — In der Michaelismesse 1771 war der erste Band dieser Bibliothek veröffentlicht. Ein halbes Jahr darauf erschien eine zweite Zeitschrift gleichfalls mit dem Titel: Orientalische und Exegetische Bibliothek. Ihr Herausgeber Joh. Friedr. Hirt, damals Professor in Jena, war auf diesem Gebiet kein Neuling, er hatte schon zu der theolog. Bibliothek seines Freundes Kraft anonym „historische Auszüge" geliefert. In seiner Bibliothek arbeitete er ganz wie Michaelis, auch er hat orientalische und exegetische Neuigkeiten besprochen, doch mit Ausnahme der Bücher, über die schon Michaelis sein Urteil abgegeben hatte. Ebenso hat er literarische Nachrichten mitgeteilt. Nur darin ist seine Bibliothek von der, die Michaelis herausgab, verschieden, daß Hirt auch alte, schon selten gewordene Bücher aus den beiden betreffenden Wissenschaften beschrieben und besprochen hat, um damit Beiträge zur Geschichte dieser Wissenschaften zu liefern. Der genaue Titel der Zeitschrift lautet: Joh. Friedr. Hirts Orientalische und Exegetische Bibliothek Tl. 1—8 Jena

1772—76. In Wittenberg, wohin Hirt als Prof. prim. und Superintendent des Kurkreises berufen war, änderte er etwas den Titel mit Rücksicht auf seine Wittenberger Freunde und Mitarbeiter und auf die seitdem darin enthaltenen Wittenbergischen vermischten Nachrichten. Er lautete von da ab: Wittenbergische Neue Orientalische und Exegetische Bibliothek mit beygefügter Anzeige neuer theologischen Schriften und andern Nachrichten Tl. 1—4 Jena 1776—79. — Joh. Gottfr. Eichhorn, Professor in Jena, suchte, um der einseitigen Sammelwut von Lesarten entgegenzuarbeiten, in seinem Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur Tl. 1—18 Leipzig 1777—86, von mehreren Gelehrten unterstützt, das ganze biblische und morgenländische Fach nicht nur textkritisch und exegetisch, sondern auch historisch und archäologisch durch teils gelehrte, teils allgemein unterhaltende Aufsätze zu beleuchten. Hauptgrundsatz war dabei: nie etwas Triviales drucken zu lassen. Mit dem 18. Bd brach er ab aus persönlichen Gründen und weil er glaubte, seinen Zweck erreicht zu haben. Doch schon nach Ablauf eines Jahres ließ er, noch ehe er nach Göttingen übersiedelte, eine neue Zeitschrift erscheinen unter dem Titel: Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur. Auch sie beschränkte sich nicht auf die Bibelwissenschaft allein, sondern berücksichtigte in den späteren Bänden noch mehr als im Anfang die eigentliche orientalische Literatur nicht nur in den kritischen Referaten der neu erschienenen Bücher, sondern auch in den Abhandlungen. Im ganzen sind von ihr 10 Bde herausgekommen Leipzig 1787—1801. — Sein Nachfolger in Jena, H. E. G. Paulus, verstand es, die alten Mitarbeiter des Eichhornschen Repertoriums mit einigen neuen zur Herausgabe einer neuen Folge zu vereinigen. Sie ist erschienen unter dem Titel: Neues Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur in 3 Teilen, Jena 1790, 91 mit dem Charakter des alten. Als dieses Repertorium den Verleger gewechselt hatte, erweiterte Paulus den zuerst enger gesteckten Kreis und veröffentlichte statt der biblisch-orientalischen eine philosophisch-theologische Zeitschrift, die schon oben erwähnten Memorabilien. — S. F. Günther Wahl, Rektor und Professor am Gymnasium zu Bückeburg, dann Dozent in Halle, dort als Professor der orientalischen Sprachen gest. 1834, behandelt in den 3 dünnen Lieferungen seines Magazins für alte, besonders morgenländische und biblische Literatur (Lief. 1 und 2 Kassel 1787, 89; Lief. 3 Halle 1790) vorwiegend die orientalischen Literaturen, nur in zwei Artikeln die biblische Kritik. — Mehr bietet für die Exegese, namentlich des AT.s, Joh. Gottfr. Hasse, Professor der orientalischen Literatur in Königsberg (gest. 1806) in seinem Magazin für die biblisch-orientalische Litteratur und gesammte Philologie Tl. 1 Königsberg 1789. — F. W. Fr. Hezel, Professor der orientalischen Literatur in Gießen, später in Dorpat bis 1820, gest. 1824, erklärte zunächst für seine Zuhörer dunkle Stellen des AT.s und NT.s sowohl in seinem Orion, ein Blatt für Bibel und Religion Bd 1 St. 1 und 2 Gießen 1790 (der Titel soll die lichtbringende Kraft der Bibel andeuten) wie in dem Schriftforscher, in einem Sonntagsblatt; zur Ehre der Offenbarung Jg. 1 und 2 Gießen 1791, 93 in einem freien Tone, ohne jedoch gerade Neues zu bieten. — In der Bibliothek für Kritik und Exegese des neuen Testaments und älteste Christengeschichte wollte Joh. Ernst Christian Schmidt, Professor in Gießen (gest. 1831), den wir schon oben als Herausgeber der Allgemeinen Bibliothek der neuesten theologischen Literatur genannt haben, die hergebrachte grammatische Erklärung durch die historische, durch die Auslegung aus Zeitbegriffen, aus jüdischer Theologie und morgenländischer Philosophie ergänzen. Es ist aber nur Bd 1—3 erschienen Herborn und Hadamar 1796—1802. Der 3. Bd, der Karl Christ. Ludw. Schmidt, Pfarrer zu Willmenrode in der Herrschaft Leiningen-Westerburg als Mitherausgeber nennt, dehnt die Forschung auch auf das AT aus. — Mit dieser Bibliothek steht das Repertorium für die Literatur der Bibel, der Religionsphilosophie, Kirchen- und Dogmengeschichte St. 1 und 2 Leipzig 1803—04, das der Mitherausgeber des 3. Bandes der Bibliothek Karl Chr. Ludw. Schmidt veröffentlichte, in enger Verbindung. Es sollte nach weitangelegtem Plane eine größere Reihe von grundlegenden Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien bieten, ist aber nicht über zwei Stücke hinausgekommen Leipzig 1803—04. — J. L. W. Scherer, Prediger in Echzell (Hessen-Darmstadt), später Pfarrer zu Rüsselsheim am Main (gest. 1825), verfolgte in dem Schriftforscher zur Belebung eines gründlichen Bibelstudiums und Verbreitung der reinen, verschönernden Religion Bd 1 Weimar 1803 Bd 2 Altenburg 1805 zweierlei. Einmal wollte er im Verein mit anerkannten, gründlichen Gelehrten (Hufnagel, Cannabich, Sintenis, Hezel, Justi, Palmer, Hartmann, Horst, Thurn und Beckhaus) der schiefen, barbarischen Erklärung durch historische Interpretation entgegenarbeiten. Zweitens wollte er Anleitung geben, die Religion wieder vom wichtigsten Standpunkte aus zu betrachten. Dabei ging er von folgenden Anschauungen aus: Wie die Religion nicht von der Bibel abhängt, auch nicht von dieser zuerst gegeben ist, so ist das Prinzip der Religion auch nicht

im Verstandesvermögen des Menschen zu suchen; trotz Kant hat sie mit Pflichten nichts zu tun. „Das Prinzip der Religion findet sich nur in dem Gefühl- und Phantasie-Vermögen des Menschen". Dementsprechend war er bemüht, durch die Aufsätze seines Schriftforschers klarzulegen, „daß in den heiligen Schriften der Hebräer und Christen die Religion (rein aufgefaßt!) als Sache des Gefühls und der Phantasie, als heilige Dichtung dargestellt werde". — Joh. Karl Heinr. v. Zobel, früher Dozent in Wittenberg, seit 1799 Pfarrer zu Wiederau bei Herzberg, später Superintendent zu Borna (gest. 1849), suchte in dem Magazin für biblische Interpretation angelegt durch gelehrte Abhandlungen und Erklärungen von einzelnen Stellen das Bibelstudium aufs neue zu beleben, konnte aber nur Bd 1 St 1 und 2 Leipzig 1805 veröffentlichen. — Noch weniger Glück hatte das Museum für biblische und orientalische Literatur. Gemeinschaftlich angelegt von Albr. Jacob Arnoldi, Georg Wilh. Lorsbach und Joh. Melch. Hartmann. Die drei Herausgeber, Professoren in Herborn und Marburg, Hartmann und Lorsbach Orientalisten von Fach, hatten schon vor Jahren den Entschluß gefaßt, Eichhorns mit dem 10. Bande im Jahre 1801 geschlossene Bibliothek fortzusetzen. Doch waren sie auf derartige Schwierigkeiten gestoßen, daß sie davon absehen mußten. Nur mit verändertem Plan und Titel vermochten sie dem Publikum ihre Gaben anzubieten. Dieses aber wußte ihnen keinen Geschmack abzugewinnen. Es ist daher nur das erste Stück des ersten Bandes Marburg 1807 erschienen.

Nach den biblischen seien zuerst die systematischen genannt, die gleichfalls vertreten sind, wenn auch nicht so zahlreich wie jene. Zunächst kommt in Betracht das Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrag der Religion herausgegeben von Joh. Friedr. Flatt, St. 9 ff. fortges. von Friedr. Gottli. Süskind, St. 1—17 Tübingen 1796—1812. Es ist das Organ der sogenannten älteren Tübinger Schule, das Abhandlungen brachte biblischen, philosophischen, historischen und praktischen Inhalts, die mit der christlichen Dogmatik und Moral in irgendeiner Beziehung stehen, und darin die neueren Lehranschauungen vom biblisch-supranaturalistischen Standpunkte aus beleuchtete. — Doch bei dem zweiten, dem Magazin für Religions- und Sittenlehre und ihre Geschichte, befinden wir uns wieder im richtigen rationalistischen Fahrwasser. Sein Herausgeber war der Gießener Professor Joh. E. Chr. Schmidt, den wir schon bei den kritischen und biblischen Zeitschriften nannten. Aber nur H. 1 des ersten Bandes Gießen 1799 ist erschienen. — Ebenso entschieden rationalistisch sind die Zeitschriften, die Christian Friedr. Böhme, Konsistorialrat in Lucka bei Altenburg (gest. 1844), mit dem Pfarrer G. Christ. Müller in Neumark bei Zwickau (gest. 1822) veröffentlicht hat, nämlich die Zeitschrift für Moral Bd 1 Jena 1819 und die darauffolgende Zeitschrift für Moral und Religionsphilosophie Bd 1 Altenburg 1821. — Vorwiegend systematisch ist ferner die Zeitschrift: Für Christenthum und Gottesgelahrtheit. Eine Oppositionsschrift herausgegeben von W. Schröter und F. A. Klein, Bd 6 ff. von K. Gli. Bretschneider und W. Schröter Bd 1—10 Jena 1817—28 und ihre Fortsetzung unter dem Titel Für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift in Verbindung mit H. Eb. Glo. Paulus und L. F. O. Baumgarten-Crusius herausgegeben von Jac. F. Fries, W. Schröter und Hnr. Schmid Bd 1—4 Jena 1828—31. Sie verfolgte den Zweck, das Übertriebene im Rationalismus und Supernaturalismus zu mildern und auszugleichen. — Von besonderer Art war endlich die Zeitschrift, die Christ. Frdr. v. Ammon herausgab unter dem Titel: Die unveränderliche Einheit der evangelischen Kirche Bd 1 und 2 Dresden 1826—28. Sie suchte „aus dem neuesten Gebiete der theologischen Literatur einzig das zu erfassen und zu umfassen, was sich auf den innern Geistesverein der evangelischen Kirche, den Geist ihres Glaubens und Sinnes, auf ihre Lehren und den damit im Widerstreite stehenden Wechsel der Meinungen bezog". Zu dem Zwecke sprach sie in Abhandlungen die leitenden Grundsätze aus, auf denen die unveränderliche Geisteseinheit der Kirche beruht, ließ in Rezensionen die Töne und Mißtöne der Zeit vernehmen und machte bemerklich, inwiefern sie mit jenen Grundsätzen zusammenstimmen oder nicht, und berichtete endlich in historischen Nachrichten über die Förderungen und Hemmungen, die die Kirche erfahren hatte.

An die systematischen Zeitschriften reihen wir die historischen und nennen zunächst zwei: Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Glaubensarten und Kirchen insbesondere Bd 1—5 Lübeck 1797—99 und das Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte Bd 1—4 Hannover 1801—06, die miteinander zusammenhängen. Nicht nur der Herausgeber ist derselbe, der Göttinger Professor Karl Fr. Stäudlin, sie haben auch denselben weiten Umfang bei ihrem Forschen und dasselbe Ziel. Die Geschichte der Religionen oder vielmehr der verschiedenen Glaubensarten und der Sittenlehre ist der Zweck des ersten, das zweite will Vorarbeiten liefern zu

einer künftigen allgemeinen kritischen und philosophischen Geschichte aller Religionen. Nur dadurch sind sie voneinander verschieden, daß jenes auch philosophische Abhandlungen bot, während dieses mehr historisch gehalten ist. — Indem wir nunmehr zur eigentlichen Kirchengeschichte übergehen, möchten wir nicht unerwähnt lassen die Bibliothek der Kirchengeschichte, die Christ. Wilh. Schneider, der Herausgeber der Acta historico-ecclesiast. nostri temporis, in 2 Bänden Weimar 1781 veröffentlicht hat, obwohl sie für die Zeitschriftenliteratur wohl kaum in Betracht kommt. Sie bot außer Auszügen aus neuen Büchern, d. h. Rezensionen, verschiedene noch ungedruckte Schriften und Urkunden zur Kirchengeschichte aus den Schätzen der Weimarischen Bibliothek und Archive. — Doch eine periodische Schrift haben wir vor uns in der Neuesten Religionsgeschichte unter der Aufsicht Chr. Wilh. Franz Walchs Tl. 1—9 Lemgo 1771—83. Sie berücksichtigt, wie die Acta historico-ecclesiastica, nur die neueste Zeit, bringt aber schon mehr, mit Ausnahme des neunten Bandes, Darstellungen und Erzählungen von den religionsgeschichtlichen Begebenheiten und nur zum Beleg Urkunden. Sie ist zum Teil auch ins Holländische übersetzt. Fortgesetzt wurde sie von Gottl. Jak. Planck in drei Teilen ebd. 1787—93 nach dem Walchschen Plane und nach seinen Grundsätzen. — Die Neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen mit Beihülfe mehrerer von H. M. G. Köster, Professor in Gießen, herausgegeben Jg. 1—20 Gießen 1778—97 verfolgten gleichfalls den Zweck, von den wichtigsten Vorfällen aus der Religionsgeschichte der Gegenwart eine deutliche, gründliche und nützliche Beschreibung zu liefern, doch beschränkten sie sich dabei vornehmlich auf Deutschland und richteten sich in erster Linie an Laien und Nichttheologen. — Die verschiedenen Reihen endlich, die H. Ph. K. Henke unter wechselndem Titel veröffentlicht hat: Archiv für die neueste Kirchengeschichte Bd 1—6 Weimar 1794—99 (in demselben Verlage wie die Acta von Coler und seinen Fortsetzern und unmittelbar an sie anschließend); Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz, ein freiwill. Beitr. z. Arch. der neuesten Kirchengesch. in 4 Heften Lübeck 1797 anonym erschienen; Religionsannalen Bd 1 und 2 Braunschweig 1800—05; Zur neuesten Geschichte der Religion, des Kirchenwesens und der öffentlichen Erziehung. Beitr. 1 und 2 Berlin 1806 sind umfassender, berücksichtigen nicht nur Deutschland, sondern verfolgen namentlich die französische Religion, zeigen aber auch deutlich den kirchlichen Standpunkt ihres Herausgebers. — Darauf trat für einige Zeit ein Vakuum ein, das kirchengeschichtliche Fach war durch keine Zeitschrift vertreten. Erst 1813 füllte das Archiv für alte und neue Kirchengeschichte, herausgegeben von K. Frdr. Stäudlin und H. Gttli. Tzschirner, diese Lücke aus. Aber es trat nicht einfach in die Spuren seiner Vorgänger, sondern änderte die Arbeitsweise insofern, als es nicht nur Nachrichten oder Erzählungen aus der neuesten Kirchengeschichte bot, sondern durch gehaltvolle Monographien das ganze kirchenhistorische Gebiet aufzuhellen und zu erforschen suchte. Seinen bis 1822 in Leipzig erschienenen 5 Bänden schloß sich an das Kirchenhistorische Archiv, in 4 Bdn herausgegeben von Stäudlin, Tzschirner und J. Sev. Vater Halle 1823—27.

An vierter Stelle bringen wir die praktischen, jedoch nur kurz und in Auswahl. Sie alle anzuführen würde zuweit gehen, da sie überaus zahlreich sind, auch nicht unseren Zwecken entsprechen. Wir beginnen mit dem Journal für Prediger, das sich als recht lebenskräftig erwiesen hat. Gerade ein volles Hundert Bände sind von ihm erschienen, und zwar in Halle 1770—1841. Die Herausgeber sind Cp. Ch. Sturm, seit 1786 D. Gli. Niemeyer, seit 1789 H. Blf. Wagnitz, seit 1823 K. Gli. Bretschneider, Dn. Amad. Neander und J. Sev. Vater, seit 1827 Bretschneider, Neander, J. D. Goldhorn und bis 1829 J. H. Fritsch, seit 1837 Bretschneider, Neander und K. Ch. Lbr. Franke. — Das zweite kann sich an Lebensdauer mit dem ersten messen, steht ihm auch in Hinsicht auf die Herausgeber kaum nach. Es ist das Magazin für Prediger. Die ersten 5 Teile gab Karl Fr. Bahrdt heraus Züllichau 1782—85. Als Fortsetzung erschien Neues Magazin für Prediger herausgegeben von W. Abr. Teller Bd 1—12 Züllichau 1792—1802. Die anschließende Folge hat den Titel: Magazin für Prediger herausgegeben von J. Fr. Chr. Löffler Bd 1—8 Hannover 1803—16. Seitdem lautete der Titel: Magazin für christliche Prediger herausgegeben von Ch. Fr. v. Ammon Bd 1—6 ebd. 1816—22; Dass. herausgegeben von H. G. Tzschirner Bd 1—5 ebd. 1823—27; Dass. herausgegeben von J. F. Röhr Bd 1—21 St. 1, fortges. von J. Chr. Basil. Wilhelm Bd 21 St. 2—23 St. 1 ebd. s. Bd 13 Neustadt a. Orla und Schleiz 1828—51. — Die Eusebia herausgegeben von H. Ph. K. Henke Bd 1—3 Helmstädt 1796—1800 sei erwähnt, weil der Herausgeber ihretwegen mit dem Hof- und Kanzleirat A. F. Hurlebusch einen heftigen Strauß auszufechten hatte. — Journal für Veredlung des Prediger- und Schullehrerstandes, des öffentlichen Religionskultus und des Schulwesens herausgegeben von G. Jon. Schuderoff (gest. 1843 als Superintendent zu Ronneburg) Jg. 1—6 (Bd 1—12)

Altenburg 1802—07. Mit den Folgen: Neues Journal usw. oder Annalen für das öffentliche Religions- und Schulwesen Jg. 7—13 (Bd 13—26) ebd. 1808—14; Neues Journal usw. oder Jahrbücher für das öffentliche Religions- und Schulwesen Jg. 14 (Bd 27—28) ebd. 1815; Jahrbücher für Religions-, Kirchen- und Schulwesen Jg. 15—20 (Bd 29—40) Leipzig 1816—21; Neue Jahrbücher usw. Jg. 21—25 (Bd 41—50) Leipzig 1822—26; Neueste Jahrbücher usw. Jg. 26—31 (Bd 51—62 oder (NF) Bd 1—12) Neustadt a. O. 1827—32. Schuderoff brachte Aufsätze und Nachrichten, die für die Geistlichen wie für die Schullehrer bestimmt waren. — H. G. Tzschirner veröffentlichte in seinen Memorabilien für das Studium und die Amtsführung des Predigers Bd 1—8 Leipzig 1810—21 Aufsätze über praktisch wichtige Gegenstände der Religionswissenschaft, der Homiletik, Katechetik und Liturgik, homiletische und katechetische Musterarbeiten, darunter auch Übersetzungen von Predigten französischer und englischer Kanzelredner. Nur die Pastoraltheologie schloß er aus, weil sich für sie nur ganz allgemein gehaltene Vorschriften und Ratschläge geben ließen. — Dem Neuen Archiv für Prediger oder Bemerkungen und Materialien für die christlichen Religionslehrer Bd 1—3 Liegnitz, dann Glogau 1806—14 ließ Jh. Gm. Bail, Superintendent in Glogau (gest. 1821), folgen ein Archiv für die Pastoralwissenschaft, theoretischen und praktischen Inhalts Bd 1—2 Züllichau 1819, 20, hierzu veranlaßt durch die gegenwärtige Zeitlage, die die Geistlichen auffordere, eine Erneuerung des kirchlichen Lebens zu bewirken. Nach seinem Tode erschienen noch vier Bände, sie führen auch den Titel: Neues Archiv fortges. von K. F. Brescius, dem Schüler Reinhards und bibelgläubigen Generalsuperintendenten der Provinz Brandenburg (gest. 1842), Ph. L. Muzel und Chr. W. Spieker (diese beiden Superintendenten in Frankfurt a. O.) Tl. 1—4 ebd. 1821—24. Den Schluß bildet das Neueste Archiv für Pastoral-Wissenschaft herausgegeben von E. G. A. Böckel (damals Professor in Greifswald, später Generalsuperintendent in Oldenburg), Brescius, Muzel und Spieker Bd 1—3 Berlin 1824—27. — Betreffen diese Zeitschriften die Amtsführung des Geistlichen im allgemeinen, so seien noch einige genannt, die ihm für einzelne Tätigkeiten seines Amtes dienen wollen: Homiletisch-kritische Blätter für Candidaten des Predigtamts und angehende Prediger; eine Quartalschrift herausgegeben von G. A. L. Hanstein (gest. als Oberkonsist.- und Schulrat und Propst an der Petrikirche zu Berlin 1821) und G. W. Sucro (Prediger in Bardeleben (gest. 1793) H. 1—9 Stendal 1791—99. Sie wollten im Gegensatz zu den kritischen Zeitschriften, die die eingelieferten Predigten nur allgemein beurteilen konnten, ganz ausführliche Rezensionen geben, vorzügliche Predigten als Muster aufstellen, ihre Schönheiten zergliedern, dabei aber auch auf die ihnen etwa noch anhaftenden Fehler hinweisen, doch auch mittelmäßige und schlechte vorführen, um davor zu warnen. Noch zwei Folgen sind erschienen. Die eine hat den Titel: Neue homiletische kritische Blätter herausgegeben von Hanstein, J. K. Pischon und F. Ph. Wilmsen Bd 1—13 nebst Supplementh. mit Register über die 22 Bde, ebd. 1799—1812, die andere: Kritisches Jahrbuch der Homiletik und Ascetik herausgegeben von Hanstein und Wilmsen Bd 1 und 2 Berlin 1813, 14. — Ein katechetisches Magazin Bd 1—3 Nördlingen 1781—84 und ein Neues katechetisches Magazin Bd 1—4 Erlangen 1785—91 gab G. H. Lang heraus, zuletzt Hofprediger der Fürstin von Thurn und Taxis in Regensburg, der bemüht war, die Aufklärung in Süddeutschland zu verbreiten. Joh. Fr. Chr. Gräffe, zuerst Pfarrer in Obernjesa bei Göttingen, später Pastor und Dozent in Göttingen (gest. 1816), ließ folgen Neuestes katechetisches Magazin zur Beförderung des katechetischen Studiums Bdchn 1—4 Göttingen 1789—1801, davon Bdchn 1—3 in 2. Aufl. ebd. 1793—94. In diesem, wie in seinem Katechetischen Journal Bd. 1 [2 fehlt] 3 und 4 Göttingen 1793—96 und endlich in dem Neuen Journal der Katechetik und Pädagogik Jg. 1—5 Hannover 1796—1800 suchte er die Katechetik nach Kantischen Prinzipien umzuformen. — Schließlich sei noch erwähnt, daß H. Blf. Wagnitz, Prof., Superintendent und Pastor in Halle (gest. 1838), das Bedürfnis seiner Zeit, die hergebrachten kultischen Formen zu erneuern und zu „verbessern", durch das Liturgische Journal Bd 1—9 Halle 1801—11 zu befriedigen suchte.

Im folgenden Abschnitt führen wir die Zeitschriften auf, die im neunzehnten Jahrhundert bis 1870 erschienen sind, soweit wir sie noch nicht, namentlich als Fortsetzung schon früher begonnener Reihen genannt haben. Die Anordnung ist dabei dieselbe wie im vorhergehenden Abschnitt. Wir beginnen mit den kritischen. Zunächst sind wir noch im alten rationalistischen Geleise: Predigerliteratur herausgegeben von J. F. Röhr Bd 1—3 Zeitz 1810—14; Neue Predigerliteratur Bd 1—4 ebd. 1815—17; Neueste Predigerliteratur Bd 1 und 2 ebd. 1818, 19; Kritische Prediger-Bibliothek herausgegeben von Röhr Bd 1—29 H. 1, 2 Neustadt a. O. 1820—48; Dieselbe . . . fortges. von Lobegott Lange, NF Tl. 1 und 2 H. 1 und 2 ebd. 1848—51. — Doch auf anderem Boden sind wir bei dem nächsten: Archiv

für die Theologie und ihre neueste Literatur herausgegeben von E. Gli. Bengel Bd 1—8 (Bd 5—8 a. u. d. T.: Neues Archiv usw. Bd 1—4) Tübingen 1815—27. Bengel, der Schüler Storrs und gewissermaßen der letzte Vertreter der älteren Tübinger Schule, knüpft an das Flatt-Süskindsche Magazin an, bringt aber nicht nur Abhandlungen exegetischen, biblisch-kritischen, apologetischen und praktischen Inhalts, sondern auch Beurteilungen neuer theologischer Schriften, um damit „ruhiges Forschen und gründliches Wissen in der Theologie, und ebendamit Achtung für Religion und christliche Offenbarung zu befördern". — Erwähnt sei auch das Jahrbüchlein der deutschen theologischen Literatur von J. M. D. L. Deegen Bdh. 1—7 Essen 1819—30, dessen Absicht war, einen Jahresbericht über die neueste theologische Literatur zu liefern. Als Zeitschrift kann es deshalb nicht gelten, weil es sich in bezug auf das Erscheinen nicht an bestimmte Fristen gebunden hat. Der siebente, 1830 erschienene Band berichtete erst über die Literatur der Jahre 1822 und 1823. Fortgesetzt wurde es von Ernst Zimmermann, Jahrbuch d. theol. Literatur Tl. 1 Essen 1832, Tl. 2—5 herausgegeben von Karl Zimmermann und Georg Zimmermann ebd. und Darmstadt 1833—38. — Diese drei eben genannten finden wir auch als Herausgeber des Theologischen Literaturblattes zur Allgemeinen Kirchenzeitung. Dieses gab zuerst Ernst Zimmermann bis 1832 im rationalistischen Sinne heraus, ihm folgte in der Redaktion sein Sohn Georg bis zur Mitte des 18. Jgs (1841) dann trat des ersten jüngerer Bruder Karl ein, der es fortführte bis zum 49. Jg. (Darmstadt 1824 April bis 1872). Dieser war nicht mehr Rationalist alten Schlages. — Die Neuesten theologischen Annalen und theologischen Nachrichten herausgegeben von Joh. Schultheß, Professor in Zürich und Hauptvertreter des älteren Rationalismus in der Schweiz (gest. 1836), Jg. 1—5 Zürich 1826—31 sind gewissermaßen eine neue Folge der Neuen theol. Annalen von L. Wachler. — Von anderer Art war der Litterarische Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt herausgegeben von A. Tholuck Jg. 1—20 Halle 1830—49. Sein Standpunkt und Plan war: „wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiete der Theologie, auf dem Grunde des biblischen Glaubens; ruhige und möglichst gerechte Würdigung der Erscheinungen in diesem Fache, vornehmlich derjenigen, wodurch die christliche Wissenschaft gefördert wird; zugleich Anzeigen älterer tüchtiger Schriften; und endlich Hinweisungen auf denkwürdige religiös-wissenschaftliche Erscheinungen in fremden Ländern". Der Anzeiger enthielt also außer den Rezensionen auch Aufsätze. — Annalen der gesammten Theologie und christlichen Kirche überhaupt. Herausgegeben von mehreren Gelehrten unter Mitwirkung von E. Bauer, L. M. Eisenschmid, C. F. Fritzsche, W. A. F. Genßler, Gruner, C. R. Hagenbach, C. Hase, C. H. Henkel, A. L. Ch. Heydenreich, D. W. Hildebrand, J. A. Jakobi, F. W. Lomler, Alex. Müller, J. H. Pertsch, H. A. Schott, Ch. Schreiber, J. F. H. Schwabe, C. W. Spieker, C. G. W. Theile, M. Weber, J. F. Th. Wohlfarth Jg. 1—6 Coburg und Leipzig 1831 — Bayreuth 1836 wollten außer der gesamten Theologie auch das Erziehungswesen berücksichtigen, soweit es mit Religion und Kirche in Verbindung steht. Die Herausgeber waren der Ansicht: „Der Geist des reinen biblischen Christentums, dem der aufgeklärte Katholik, wie der von Extremen freie Protestant huldigt, wird immer das leitende Prinzip bleiben." Demgemäß planten sie, „die streitenden Parteien möglichst zu versöhnen und sich als Organ der sich bildenden allgemeinen christlichen Kirche (Joh. 10, 16) darzustellen . . .". Auch sie brachten Abhandlungen und Kritiken. — Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik herausgegeben von G. F. H. Rheinwald Jg. 1—12 oder Bd 1—47 mit Register über die Jge 1833—42 (Bd 1—39) Berlin 1833—44. Es enthielt zwei Teile, einen kritischen und einen statistischen. Jener hatte es sich zur Aufgabe gestellt, alle theologischen Neuigkeiten anzuzeigen und zu beurteilen und zwar in der Weise, daß bei Büchern ihr Inhalt, ihr Geist und ihr Wert angegeben, Programme dagegen, Dissertationen, die Aufsätze und Kritiken der Zeitschriften nur bemerkend angezeigt werden sollten. Der statistische Teil brachte möglichst in Original-Korrespondenz Berichte über das kirchliche Leben in und außer Deutschland, eine Personalchronik der theologischen Fakultäten und schließlich Nachrichten über neue theologisch-literarische Unternehmungen. Dem Herausgeber war es dabei nebst seinen Mitarbeitern und Korrespondenten Gesetz, „in Beziehung auf Confessionen und theologische Richtungen unpartheilich zu sein . . ." Es wurde zwiefach fortgesetzt, einmal von Herm. Reuter Jg. 13—28 (Bd 48—111) oder NF Jg. 1—16 (Bd 1—64) Berlin 1845—60, dann unter dem Titel Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik herausgegeben von Th. Bruns und seit Bd 5 C. Häfner Bd 1—19 Berlin 1845—49. — Theologischer Jahresbericht. Unter Mitwirkung namhafter Theologen herausgegeben von Wilh. Hauck Jg. 1—10 Wiesbaden 1866—75 wollte vom Standpunkt „eines lebendigen Christentums auf positivem Grunde" durch möglichst sachlich gehaltene Referate ein lebendiges Gesamtbild von dem Stand und

Fortschritt der ev.-theol. Wissenschaft und Literatur geben. Dabei wurden grundsätzlich die Namen der Mitarbeiter nicht genannt, die Zeitschriften jedoch, um Zerstückelung zu vermeiden, bis zum 5. Jg., solange die Hefte vierteljährlich erschienen, im letzten Heft zusammengefaßt, später bei Ausgabe von Monatsheften überhaupt nicht berücksichtigt.

Wir lassen jetzt die allgemeinen Zeitschriften folgen. Friedr. Aug. Köthe (gest. 1850 als Superintendent und Oberpfarrer in Allstädt) unternahm es als Professor in Jena, durch die Zeitschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit Bd 1 und 2 Stuttgart 1816 bis Jena 1818 dem in Thüringen herrschenden Rationalismus entgegenzutreten. — Die Theologische Zeitschrift herausgegeben von Friedr. Schleiermacher, W. M. L. de Wette und Fr. Lücke H. 1—3 Berlin 1819—22 sollte nach der Vorrede, die de Wette im ersten Hefte gab, eine kritische, nicht an Tage oder Monate gebundene Zeitschrift sein, jedoch keine Rezensionen in der gewöhnlichen Form liefern. Die Herausgeber wollten vielmehr „von festen geschichtlichen Punkten aus kritische Übersichten geben, welche entweder mehrere Werke umfassen und sogenannte Collectivrecensionen darstellen oder einzelne bedeutende Werke als hervorspringende End- und Übergangspuncte der Entwickelungsreihe auffassen und mit dem Geschehenen und dem, was noch geschehen soll, kritisch verknüpfen. So können auch Abhandlungen mit unterlaufen, in denen die eigene Untersuchung mit der Beurtheilung dessen, was Andere gethan, verbunden ist". Von den Beiträgen ihrer Mitarbeiter verlangten sie „Ernst, Tiefe, Klarheit und Lebendigkeit, mit einem Worte Wissenschaftlichkeit". — Zeitschrift für gebildete Christen der Ev. Kirche herausgegeben von J. C. L. Gieseler und F. Lücke, H. 1—4 Elberfeld 1823—24 besprach in Abhandlungen die allgemeinen Fragen der kirchlichen Gegenwart und suchte die neuesten römischen Angriffe auf Luther und sein Werk zurückzuweisen. — Euphron, eine Zeitschrift für Religion und Kirchenthum in zwanglosen Heften herausgegeben von G. Herold, M. A. H. Schmidt, K. F. Tiebe, die drei letzten Jahrgänge 1831, 33 und 34 nur von Herold und Tiebe Halberstadt 1825 — Quedlinburg 1834 wollte milde und gemäßigte Denkungsart verbreiten und suchte, keiner Partei sich verschreibend, den Landpredigern Gelegenheit zu bieten zu wissenschaftlichen Abhandlungen und zu homiletischen und liturgischen Arbeiten. — In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie herausgegeben von G. Bd. Winer Bd 1 H. 1—3, Bd 2 H. 1 Sulzbach 1826—32 verfolgte der Herausgeber den Zweck, „die Forschungen wahrheitliebender Männer über specielle wissenschaftliche Gegenstände zu vereinigen, da dieselben einzeln ins Publikum gebracht gar zu leicht sich zerstreuen, die Gelegenheit aber, sie in Programmen niederzulegen, nur Wenigen dargeboten wird". Der Inhalt der Hefte, anfangs reichhaltiger, war zuletzt nur biblisch. — Die Wahrheit zur Gottseligkeit, eine Zeitschrift in zwanglosen Heften herausgegeben von C. Herm. Gottfr. Hasenkamp (gest. als Pfarrer in Vegesack zu Bremen) H. 1—6 Bremen 1827—34, möchten wir deshalb nicht unerwähnt lassen, weil der Herausgeber im 5. Hefte (1832 erschienen) Mitteilungen über seinen Vater Joh. Gerh. Hasenkamp, den biblisch-mystisch gerichteten Rektor in Duisburg (1766—77), gegeben hat. — Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs herausgegeben von Chr. Benj. Klaiber, Bd 9 ff. fortges. und herausgegeben von C. H. Stirm Bd 1—20 Stuttgart 1827—48 war das theologische Organ der evangelischen Geistlichen Württembergs, das die wichtigsten Resultate ihres wissenschaftlichen und praktischen Studiums sammelte und dadurch die „echte, auf biblischem Grunde ruhende Wissenschaft" fortzubauen suchte. — Ein Jahr später erschien abermals in Württemberg eine evangelische Zeitschrift, nämlich die Tübinger Zeitschrift für Theologie unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten, namentlich der Mitglieder der ev.-theol. Fakultät: F. H. Kern, F. C. Baur und H. Schmid herausgegeben von J. C. F. Steudel St. 1—3, dann Jg. 1—11 nebst Register für die Jahre 1828—39 Tübingen 1828—40. Sie suchte das Bengelsche Archiv und das frühere erst von Flatt, dann von Süskind herausgegebene Magazin fortzusetzen. Wie dieses brachte sie nur Abhandlungen, diesem näherte sie sich auch durch den Geist, der in allen Abhandlungen herrschen sollte, den Geist, „der in der heiligen Schrift eine geschichtlich mitgetheilte göttliche Offenbarung anerkennt und achtet und Interesse dafür hat, sie als solche auf eine der Vernunft zusagende Weise zu rechtfertigen und zu beleuchten." — Theologische Studien und Kritiken, eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie. In Verbindung mit J. K. L. Gieseler, F. Lücke und K. J. Nitzsch herausgegeben von K. Ullmann und F. W. K. Umbreit, seit Jg. 34 (1861) von K. Ullmann und R. Rothe, Jg. 38 (1865) von K. Ullmann, C. B. Hundeshagen und E. Riehm, seit Jg. 39 (1866) von C. B. Hundeshagen und E. Riehm, seit Jg. 46 (1873) von E. Riehm und J. Köstlin, seit Jg. 61 (1888) H. 4 von J. Köstlin und E. Kautzsch, seit Jg. 76 (1903) von E. Kautzsch und E. Haupt, seit Jg. 84 (1911) von F. Kattenbusch und F. Loofs Jg. 1—84 nebst Register für die Jge 1828 bis 37;

38—47; 48—57; 58—67; 68—77; 78—87; 88—97 Hamburg 1828—Gotha 1911. Das Blatt der vermittelnden Theologie, die, namentlich von Schleiermacher beeinflußt, einfaches biblisches Christentum mit freier wissenschaftlicher Forschung zu vereinigen suchte und bestrebt war, nichts so sehr zu scheuen und zu meiden, als „auf der einen Seite die Knechtschaft des Buchstabens und aller falschen Autorität, und auf der anderen Seite die Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit des schwärmerischen Geistes". Schon 1827 war ihr Erscheinen in einem Programm von Fr. Lücke, damals Professor in Bonn, angekündigt. — Die Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat Bdchn. 1, 2 Hamburg 1832, 33 enthalten nur alttestamentliche Aufsätze von Kleinert und dem jungen Lic. C. F. Keil und zwei kleinere system. Abhandlungen von Sartorius über die Abendmahlslehre und über die communicatio idiomatum. — In der Zeitschrift für spekulative Theologie in Gemeinschaft mit einem Verein von Gelehrten hrsg. von Bruno Bauer Bd 1—3 Berlin 1836—38 zeigte dieser noch nicht seinen späteren radikalen Standpunkt, war vielmehr bemüht, sowohl den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums durch Hinweis auf dessen alttestamentlichen Hintergrund (Bd 1), wie auch in der Urgeschichte der Menschheit nach dem biblischen Berichte der Genesis (Bd 3) die Offenbarung des alttestamentlichen Prinzips an Abraham als historisch nachzuweisen. — Theologische Mitarbeiten. Eine Quartalschrift herausgegeben von A. F. Ludwig Pelt, Jg. 3 und 4 herausgegeben von den ordentlichen Professoren der theol. Fakultät G. S. Francke, Pelt, H. A. Mau und J. A. Dorner Jg. 1—4 Kiel 1838—41, gedacht als wissenschaftliches Organ für Norddeutschland, sollten als festes Prinzip den Gedanken aussprechen, „daß das Christenthum, durch Ueberlieferung ein Eigenthum unsers Lebens, obwohl dessen Inhalt nur durch historische Kritik auszumitteln ist, doch als göttliches Leben in seiner Wahrheit könne erfahren, erkannt und nachgewiesen werden". Der Titel Mitarbeiten war gewählt, einmal um auszudrücken, daß die Mitarbeiter Beiträge liefern zur wissenschaftlichen Begründung und Förderung des Reiches Gottes, dann weil die Wissenschaft einem großen Gebäude gleicht, das nur durch viele vereinte Kräfte zustande kommt. — Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Geistlichkeit, (seit Bd 18) Kirche in Rußland herausgegeben von Carl Christian Ulmann, seit Bd 10 von C. A. Berkholz, Bd 24 C. A. Berkholz und Wilh. Müller, Bd 25 Wilh. Müller, Bd 26 W. Müller † und J. Th. Helmsing, seit Bd 27 J. Th. Helmsing, seit Bd 47 Th. Taube, seit Bd 56 W. Taurit, seit Bd 62 G. Hillner Bd 1—64 Dorpat 1838 — Riga 1911 nennen wir deshalb, weil sie lange Zeit das einzige wissenschaftliche Organ der evangelischen Geistlichen Rußlands waren, und weil sie über zwei Generationen hinaus in deutscher Sprache Mitteilungen gegeben haben über die evangelischen kirchlichen Verhältnisse Rußlands. Anfangs mehr Sprechsaal für die verschiedenen theologischen Richtungen, hatten sie später konfessionell-lutherischen Charakter. Die 1906 in Rußland wütende Revolution hat auch diese Zeitschrift mit in ihren Strudel gezogen. Nicht nur ist der Redakteur Taurit ihr zum Opfer gefallen, sie hat auch ihre Anlage geändert. Seit 1909 wendet sie sich im Hauptblatt an gebildete Gemeindeglieder, bringt daneben theologisch-pastorale Beihefte, die für die Geistlichen bestimmt sind. — Zeitschrift für Protestantismus und Kirche herausgegeben von G. Ch. Ad. Harleß Bd 1—5 und seit 1841 NF Bd 1—11; NF Bd 12—24 herausgegeben von Harleß, J. W. Fr. Höfling, Gottfr. Thomasius und J. Ch. K. v. Hofmann; NF Bd 25—28 herausgegeben von Thomasius und v. Hofmann; NF Bd 29—35 herausgegeben von Thomasius, v. Hofmann und Hnrch. Schmid; NF Bd 36—56 herausgegeben von v. Hofmann, Schmid, Ad. v. Scheurl; NF Bd 57 ff. herausgegeben von v. Hofmann, Schmid, Fr. Frank, Ad. v. Scheurl Bd 1—5 und NF Bd 1—72 Erlangen 1838—76. Diese Zeitschrift will, so erklärt Harleß im Vorwort, der protestantischen Kirche dienen gemeinsam mit denen, die in dieser nicht eine unbekannte Größe sehen, „für welche Ziffer und Name erst zu suchen und auf jedem beliebigen Wege zu finden seien", sondern ein Heiligtum mit bestimmter, klarer und selbstbewußter Einheit und mit unwandelbaren und unzweideutigen Prinzipien. Die Hauptrichtung der Zeitschrift ist polemisch, sie befindet sich „im entschiedensten Gegensatz zu einer Kirche, die nichts von Protestantismus, und zu einem Protestantismus, der nichts von Kirche wissen will". Der erste Gegensatz ist freilich entschieden und abgemacht, daß man nicht wünschen sollte, die für Deutschland unheilvolle Fehde wieder aufnehmen zu müssen. Doch sind die Aussichten in der Gegenwart trübe. Bei dem zweiten Gegensatz ist der Kampf noch nicht geschlossen. Er richtet sich gegen das separatistische Wesen, das sich als Rationalismus, als mystisch-pietistische Richtung und als gelehrte theologische Schule einzuführen versucht hat, und besonders gegen die neue Theorie, die das Ende der Kirche und ihr Aufgehen in den Staat prophezeit [Rothe]. Doch mit der Polemik ist nicht der Inhalt der Zeitschrift bezeichnet, sie hat vielmehr die

Bestimmung, „der freien Entfaltung des Lebens, das wir in der Kirche vorhanden wissen, einen Raum mehr zu gewähren". — Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche herausgegeben von A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke, Jg. 24 ff. fortgeführt von Fr. Delitzsch und Guericke Jg. 1—39 Leipzig 1840—78 hat streng konfessionell-lutherischen Standpunkt sowohl in den wissenschaftlichen Abhandlungen, wie in den zahlreich vertretenen Bücherkritiken und Miszellen. Unter den Mitarbeitern bekämpfte besonders scharf und schroff Karl Ströbel (gest. 1879) die „pietistische Gläubigkeit", wie die „gleißende Unionslüge", aber auch „grundpapistische Sentenzen und Tendenzen unter dem Scheine des Lutherthums". — Theologische Jahrbücher in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von E. Zeller, Bd 6 ff. herausgegeben von F. Chr. Baur und Zeller Bd 1—16 Tübingen 1842—57. Mit diesen Jahrbüchern wollte Zeller, um nach Aufhören der Tübinger Zeitschrift für Theologie die entstandene Lücke nicht nur äußerlich auszufüllen, „der von aller Heteronomie unabhängigen, auf die Macht des Gedankens allein sich gründenden theologischen Wissenschaft" das Blatt geben, das in der theologischen Journalistik noch nicht vertreten war. Journalistischer Sammelpunkt der sogenannten jüngeren Tübinger Schule, brachten sie Abhandlungen und Kritiken, um ein möglichst treues Bild von dem Zustand der Wissenschaft zu geben, namentlich aus dem Gebiete der Dogmatik, Apologetik und der biblischen Theologie, doch auch historische Untersuchungen, die die Dogmatik berührten. Von den Mitarbeitern wurde gefordert, „die Freiheit und Consequenz des Denkens auch auf theologischem Gebiete als nothwendig und berechtigt anzuerkennen". — Vierteljahrschrift für Theologie und Kirche. Mit besonderer Berücksichtigung der Hannoverschen Landeskirche herausgegeben von Gottfr. Chr. Friedr. Lücke und K. Wieseler Bd 1—4 Göttingen 1845—48; Jg. 5—7 unter dem Titel: Monatsschrift für Theologie und Kirche . . . herausgegeben von Lücke und Wieseler unter Mitwirkung von Frdr. Ehrenfeuchter und Hildebrand, Jg. 7 herausgegeben von Gerh. Uhlhorn NF Jg. 1—3 ebd. 1849—51; Folge 3 unter dem Titel: Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche . . . herausgegeben von Gerh. Uhlhorn Jg. 1, 2 Hannover 1852, 53. Wenn auch vorwiegend landeskirchlich interessiert, brachten sie doch auch allgemein theol. Abhandlungen vom Standpunkte der Vermittlungstheologie. — Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben. Begründet durch Jul. Müller, Aug. Neander, K. J. Nitzsch herausgegeben von K. F. Th. Schneider Jg. 1—8 Berlin 1850—57; NF unter Mitwirkung von W. Hoffmann, J. L. Jacobi, Müller . . . herausgegeben von W. Hollenberg Jg. 1—4 ebd. 1858—61. Gleichfalls ein Blatt der Vermittlungstheologie, oder, wie die Begründer im Programme erklären, der fortschreitend konservativen Richtung, die nicht eine alte Gestalt der Theologie wieder herstellen, sondern in Anknüpfung an Schleiermacher die Theologie weiter entwickeln, besonders den Inspirationsbegriff neu gestalten will. — Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theolog. Gesellschaft zu Straßburg herausgegeben von Ed. Reuß und Ed. Cunitz Bdchn 1—6. Bdchn 1 auch in 2. (Titel-)Ausgabe Jena (1847) 51—55 enthalten theologische Abhandlungen von den Herausgebern und ihren früheren Schülern und Mitgliedern der theol. Gesellschaft, eines akademischen Instituts. Der freie Standpunkt der Herausgeber ist bekannt. — Die Kirchliche Zeitschrift herausgegeben von Th. Kliefoth und O. Mejer Jg. 1—6 Schwerin und Rostock 1854 Juli—1859 und ihre erweiterte Fortsetzung Theologische Zeitschrift, Red. A. W. Dieckhoff und Th. Kliefoth Bd 1—5 Schwerin 1860—64 hat dagegen konfessionell-lutherische Richtung. — Jahrbücher für Deutsche Theologie herausgegeben von Alb. Liebner (bis Bd 16), Isaac Aug. Dorner, Friedr. Ehrenfeuchter (bis Bd 22), Max. Alb. Landerer (bis Bd 22), Christ. Palmer (bis Bd 19), Jul. Aug. Wagenmann (seit Bd 8), Aug. Dillmann (seit Bd 20), Carl Weizsäcker Bd 1—23 Stuttgart 1856 — Gotha 1878 vertraten den Standpunkt der vermittelnden Theologie. Sie wollten in den Hintergrund gestellte Fragen der Dogmatik breit erörtern, um dadurch das reformatorische Prinzip zu entfalten und „die Fundamente des rechtfertigenden Glaubens im Bewußtsein der Zeit wieder aufzufrischen und festzustellen". Die Redaktion führte in den ersten Jahren Weizsäcker, in der späteren Zeit Wagenmann. — Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Ad. Hilgenfeld, Jg. 36 Bd 2—49 oder NF Jg. 1—14 in Verbindung mit Karl Siegfried (bis Jg. 47), Rud. Seyerlen (bis Jg. 48), Friedr. Nippold herausgegeben von Ad. Hilgenfeld, Jg. 50 (NF Jg. 15) in Verbindung mit Heinr. Hilgenfeld herausgegeben von Fr. Nippold, Jg. 51 ff. herausgegeben von Heinr. Hilgenfeld Jg. 1—53 (NF Jg. 18) Jena 1858 — Frankfurt a. M. 1911 nebst General-Reg. zu Jg. 1—33 Leipzig 1891. Diese Zeitschrift ist von Hilgenfeld begründet worden, als die Tübinger theologischen Jahrbücher eingegangen waren, um wie diese das Prinzip der Wissenschaftlichkeit in der Theologie zu vertreten. Vgl. übrigens

Fr. Nippold, Die geschichtliche Bedeutung der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie im 50. Jg. Leipzig 1908 dieser Zeitschrift. — Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche unter Mitwirkung mehrerer Pastoren herausgegeben von den Prof. und Docenten der theol. Facultät zu Dorpat, Jg. 8 ff. ohne diesen Zusatz im Titel, Bd 13 f. auch NF Bd 1, 2 Bd 1—14 (NF Bd 2) Dorpat 1859—74 ist konfessionell-lutherisch gerichtet. Die NF war praktischer gehalten, als die erste Reihe. — Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik, Nr. 9—14 unter dem Titel: Vierteljahrsschrift usw. herausgegeben von M. Heidenheim Nr. 1—8 (Jg. 1 und 2), Nr. 9—14 (Bd 3 und 4) Gotha 1861 — Zürich 1870 enthielt Abhandlungen anfangs vorwiegend zur biblischen Wissenschaft von deutschen und englischen Gelehrten, Mitteilungen aus dem Brit. Museum, der Bodlejana, dem Vatikane und anderen europäischen Bibliotheken, endlich Kritiken der bedeutendsten englischen theol. Werke. Ihr Standpunkt war der der evangelischen Allianz. — Der Beweis des Glaubens. Monatsschrift zur Begründung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete, Bd 1—15 unter leitender Mitwirkung von O. Zöckler und R. F. Grau herausgegeben von O. Andreae und C. Brachmann, NF Bd 1 (d. g. Reihe Bd 16) — NF Bd 9 (d. g. Rhe. Bd 24) unter redaktioneller Mitwirkung von O. Zöckler und R. F. Grau herausgegeben von O. Andreä und C. Brachmann, NF Bd 10—12 (d. g. Reihe 25—27) herausgegeben von O. Andreä, R. F. Grau, O. Zöckler, NF Bd 13 und 14 (d. g. Reihe 28 und 29) herausgegeben von O. Zöckler und R. F. Grau, NF Bd 15 (d. g. Reihe Bd 30) — NF Bd 18 (d. g. Reihe 33) und Flg. 3 Bd 1—Bd 9 (d. g. Reihe Bd 42) herausgegeben von O. Zöckler und E. G. Steude, Flg. 4 Bd 10 (1907) hrsg. von E. G. Steude, Flg. 5 Bd 1 (1908) auch d. g. Reihe Bd 44 herausgegeben von Emil Pfennigsdorf Bd 1—44 Gütersloh 1865 Juli—1908. Seit 1909 unter dem Titel: Der Geisteskampf der Gegenwart. Monatsschrift für Förderung und Vertiefung christlicher Bildung und Weltanschauung herausgegeben von Emil Pfennigsdorf ebd. 1909—11. Der Beweis des Glaubens hatte in allen seinen Folgen denselben Zweck und dieselbe Richtung; seine apologetische Aufgabe war, „den unverkürzten biblischen Christenglauben, wie er in den drei Artikeln des Apostolikums seinen kirchlichen Ausdruck gefunden hat, zu begründen und zu verteidigen“. Vorwort zur dritten Folge Bd 34 vom Jahre 1898. Der Geisteskampf der Gegenwart will „alle Gebiete des modernen Geisteslebens . . . unter christliche Beleuchtung setzen, um auf diese Weise den Modernen das Verständnis des Christentums und dem Christen das Verständnis des modernen Geisteslebens zu erschließen“.

Von den biblischen Zeitschriften, zu denen wir jetzt übergehen, nennen wir zunächst: Biblisch-exegetisches Repertorium oder die neuesten Fortschritte in Erklärung der heiligen Schrift herausgegeben von E. Fr. K. Rosenmüller, Professor in Leipzig, und seinem Bruder G. Hieron., Prediger zu Ölzschau bei Leipzig, das die neuesten Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Exegese in Abhandlungen und in Übersichten möglichst kurz und vollständig darlegen wollte. Nur 2 Bde sind erschienen Leipzig 1822 und 24. — Ephemerides exegetico-theologicae vel sylloge novissimarum symbolarum ad sacri codicis interpretationem fasc. 1—3 Gissae 1824 bringen die Früchte des Privatfleißes von H. Christ. M. Rettig (damals Gymnasiallehrer und Privatdozent in Gießen, später Professor in Zürich, gest. 1836) und von Georg Jak. Ludw. Reuß, dem Pfarrer von Krofdorf, in lateinischer Sprache. — Exegetische Studien in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von G. B. Winer Bdchn 1 Leipzig 1827. Diese hatte, als das Repertorium von Rosenmüller nicht mehr erschien, Winer ins Leben gerufen, um dadurch die philologische Auslegung der Bibel verbreiten zu helfen. Das erste Heft, außer dem nichts mehr erschienen ist, bringt Abhandlungen und kürzere Aufsätze und Notizen von mehreren Verfassern. — Gleichfalls ist nicht über die erste Lieferung hinausgekommen das Magazin für Exegese und Theologie des Neuen Testaments, das L. J. Rückert (gest. als Professor in Jena 1871) Leipzig 1838 als Materialiensammlung für eine künftige Ausführung des Ganzen zu begründen versucht hat. Das erschienene Heft enthält nur Aufsätze des Herausgebers. — Das Morgenland. Altes und Neues für Freunde der heiligen Schrift. Eine Monatschrift herausgegeben von S. Preiswerk Jg. 1—6 Basel 1838—43 enthält exegetische, archäologische, geographische und biblisch-theologische Aufsätze in bunter Folge und in belehrendem, erzählendem und erbaulichem Tone. Sein Zweck dabei war, „das Morgenland, den Schauplatz der Thaten Gottes, dem Leser bekannt“ zu machen. — Biblische Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen herausgegeben von J. E. R. Käuffer Jg. 1—4 Dresden und Leipzig 1842—46. Veranlaßt durch den Herausgeber, der als Hofprediger nach Reinhards Vorbild in Dresden wirkte (gest. 1865), enthielten sie kürzere, auf selbständiger Forschung beruhende Aufsätze über Gegenstände der biblischen Exegese und der biblischen Theologie. Diese Aufsätze waren

teils deutsch, teils lateinisch geschrieben. — Jahrbücher der biblischen Wissenschaft von Heinr. Ewald Jahrb. 1—12 Göttingen 1849—65 bieten Rezensionen und Aufsätze, mit ganz geringen Ausnahmen von Ewald selbst verfaßt, die den Stempel seines originellen Wesens tragen. — Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes herausgegeben von Adalb. Merx (gest. 1909 als Professor in Heidelberg) Bd 1 und 2 Halle 1867—72 behandelte in Abhandlungen und Miszellen das ganze sprachliche, literarische, historische, sachliche und theologische Gebiet des AT.s und nahm dabei auf das religiöse Bekenntnis der Mitarbeiter keine Rücksicht.

Da systematische Zeitschriften nicht zu nennen sind, folgen auf die biblischen sogleich die kirchengeschichtlichen. Unter ihnen mögen an erster Stelle die periodischen Veröffentlichungen genannt werden, die Quellenwert besitzen. Acta historico-ecclesiastica seculi XIX. herausgegeben von George Frdr. Heinr. Rheinwald Jg. 1835 Hamburg 1838 ist eine Urkundensammlung. Rheinwald plante, auch die Urkunden der jüngsten Vergangenheit von 1835 rückwärts zu veröffentlichen, bis er den Anschluß an die Sammlungen von Henke erreicht hätte und damit auch an die Acta von Coler, deren erster Band gerade hundert Jahre früher begonnen hatte. Doch dazu ist er nicht gekommen, er hat nur noch zwei Bände erscheinen lassen Hamburg 1839 und 40, die die Jahre 1836 und 37 behandeln. — Eine kurze, knappe Darstellung der Ereignisse, ein Panorama der Kirchengeschichte des verflossenen Jahres war Allgemeine kirchliche Chronik von Karl Matthes, Jg. 12 (1865) fortges. von Ernst Osw. Schmidt, Jg. 13—20 (1873) fortges. von Mor. Herm. Schulze, Jg. 21—23 (1876) von Aug. Werner, Jg. 24—26 Frz. Otto Stichart, Jg. 27—33 (1886) Herm. Gerlach, Jg. 34—37 (1890) fortges. von Frdr. Brandes Jg. 1 (1854)—37 Leipzig 1855—91. — Dann mögen die Kirchenzeitungen folgen. Im Sophronizon oder in den unpartheyisch-freymüthigen Beyträgen zur neueren Geschichte, Gesetzgebung und Statistik der Staaten und Kirchen Jg. 1—13 Frankfurt a. M. 1819 — Heidelberg 1831 bezweckte H. Eb. Gottl. Paulus das Besserwerden in Kirche, Staat und Wissenschaftlichkeit. Er suchte dies zu erreichen, indem er 1. die Begriffe und Urteile in neuerer Geschichte, Gesetzgebung und Statistik berichtigte, 2. Notizen sammelte über Zeitverhältnisse, größere oder kleinere, wenn sie Einfluß auf Wohl und Wehe der Mitmenschen hatten, 3. Vorschläge machte, wie es besser werden könnte. — Allgemeine Kirchenzeitung. Ein Archiv für die neueste Geschichte und Statistik der christlichen Kirche nebst einer kirchenhistorischen und kirchenrechtlichen Urkundensammlung herausgegeben von Ernst Zimmermann, Jg. 11—20 Sem. 1 H. 1—6 fortges. von C. G. Bretschneider und Georg Zimmermann, Jg. 20 Sem. 2 H. 7—12 — Jg. 25 fortges. von C. G. Bretschneider und Karl Zimmermann, Jg. 26—29 fortges. von Heinr. Palmer unter Mitwirkung von Karl Zimmermann, Jg. 30 und 31 Quartal 1 fortges. von einer Gesellschaft gelehrter und praktischer Theologen unter Mitwirkung von Hnr. Palmer und Karl Zimmermann unter Verantwortlichkeit von Aug. Schnittspahn, Jg. 31 Quartal 2 ff.—Jg. 33 red. von Hnr. Palmer und Daniel Schenkel unter Verantwortlichkeit von Aug. Schnittspahn, Jg. 34 red. von H. Palmer und D. Schenkel, Jg. 35 und 36 red. von H. Palmer und D. Schenkel unter Verantwortlichkeit von G. Göhrs, Jg. 37 und 38 red. von H. Palmer und D. Schenkel unter Verantwortlichkeit von Karl Strack, Jg. 39—41 fortges. unter besonderer Mitwirkung von Karl Zimmermann und G. V. Lechler und H. Palmer unter Verantwortlichkeit von K. Strack, Jg. 42—45 fortges. von G. V. Lechler und K. Zimmermann, Jg. 46—48 fortges. von G. Fricke und K. Zimmermann, Jg. 49—51 fortges. von K. Zimmermann Jg. 1—51 Darmstadt 1822—72, war anfangs rationalistisch, wurde dann in das Fahrwasser der Vermittlungstheologie geleitet. Das seit Jg. 3 als Beilage erschienene Theologische Literaturblatt haben wir schon oben erwähnt. — Evangelische Kirchenzeitung, herausgegeben von E. W. Hengstenberg, seit Bd 86 (1870) herausgegeben von T. H. Tauscher, Jg. 1882—92 unter Mitwirkung von Führer (bis Bd 124), Gensichen (seit Bd 125), Grau, Hahn, Holtzheuer, Meinhold, Sohm, Steinmeyer, Tauscher u. a. herausgegeben von O. Zöckler, 1893—99 Nr. 37 herausgegeben von Holtzheuer, Schluß des Jahres von Pastor Roscher, Jg. 74 (1900)—Jg. 80 (1906) herausgegeben von Pfarrer P. Wolff in Friedersdorf, Jg. 81 Nr. 1—13 herausgegeben von J. Gensichen, Jg. 81 Nr. 14—Jg. 83 Nr. 13 herausgegeben von Lic. Sev. Gemmel, Jg. 83 Nr. 14—Jg. 84 Nr. 13 herausgegeben von Matthes, Jg. 84 Nr. 14 ff. herausgegeben von Pfarrer Pauli in Friedersdorf Jg. 1—85 Berlin 1827 Juli—1911. Seit Jg. 1907 hat der Titel den Zusatz: Organ der Vereinigung der Evangelisch-Lutherischen innerhalb der preußischen Landeskirche (konfessionelle Gruppe). Das war die Waffe, deren sich Hengstenberg rücksichtslos bediente in seinem Kampf gegen Rationalismus, Pietismus, Freimaurerei, Lichtfreunde usw. — Berliner Allgemeine Kirchenzeitung herausgegeben von G. F. H. Rheinwald, Jg. 8 ff. herausgegeben von Th. Bruns

Jg. 1—15 Berlin 1839—53 vertrat möglichst objektiv gehalten die Union. — Reformierte Kirchenzeitung herausgegeben von Aug. Ebrard in Verbindung mit Ball und Treviranus Jg. 1—3 Erlangen 1851—53; Neue reformierte Kirchenzeitung herausgegeben von Karl Goebel in Verbindung mit Ernst Stähelin Jg. 1—3 ebd. 1854—56; Evangelisch-reformierte Kirchenzeitung Jg. 1857, 58 herausgegeben von Karl Goebel in Verbindung mit Ernst Stähelin, Jg. 1859—62 herausgegeben von Friedr. Birkner und Ernst Stähelin, Jg. 1863—Jg. 24 (1874) herausgegeben von Otto Thelemann und Ernst Stähelin, Jg. 25 (1875)—Jg. 27 herausgegeben von Otto Thelemann Erlangen 1857 — Detmold 1877; Reformierte Kirchenzeitung Red. H. Calaminus, Jg. 17 (1894)—19 herausgegeben in Verbindung mit Bartels, Brandes, Calaminus u. a. von Karl Müller, Jg. 20—22 (1899) Red. K. Müller und Joh. Stursberg, Jg. 23—29 (1906) Red. Joh. Stursberg, Jg. 30—34 Hrsg. Th. Lang Elberfeld 1878—1911 ist das gemäßigt konfessionelle Organ des reformierten Bundes für Deutschland. — Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland. Unter Mitwirkung von Credner, Dittenberger, H. Eltester, Hase, Jonas, Karl Schwarz, A. Schweizer, Sydow, Weiße, K. Zittel herausgegeben von H. Krause, Jg. 15 und 16 (1868 und 69) herausgegeben unter verantwortlicher Redaktion des Verlegers, Georg Reimer, Jg. 17 (1870)—Jg. 23 Nr. 18 herausgegeben von Paul Wilhelm Schmidt, Jg. 23 Nr. 19—Jg. 43 herausgegeben von Julius Ernst Websky Jg. 1—43 Berlin 1854—1896 vertrat die Tendenzen des Protestanten-Vereins. — Neue evangelische Kirchenzeitung. Auf Veranstaltung des Deutschen Zweiges des Evangelischen Bundes (dieser Zusatz nur bis Jg. 1877) herausgegeben von Herm. Meßner Jg. 1859—86 Berlin kämpfte für die Ideen der evangelischen Allianz und der positiven Union. — Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung red. von Chr. Ernst Luthardt, Jg. 13 Nr. 47—Jg. 15 Nr. 43 für die Redaktion verantwortlich der Verleger Fr. Th. Franke, Jg. 15 Nr. 44—Jg. 34 Nr. 2 für die Redaktion verantwortlich der Verleger Friedr. Otto Goetze, Jg. 34 Nr. 3—Jg. 37 Nr. 14 Hrsg. W. Hölscher für die Redaktion verantwortlich Friedr. Otto Goetze, Jg. 37 Nr. 15—Jg. 44 Nr. 10 Hrsg. W. Hölscher für die Redaktion verantwortlich Pfarrer W. Laible, Jg. 44 Nr. 11 ff. Hrsg. W. Laible Jg. 1—44 Leipzig 1868 Okt.—1911 ist konfessionell lutherisch und fördert die Interessen der Allgemeinen Ev.-Luth. Konferenz. — Diesen Kirchenzeitungen lassen wir noch einige Blätter folgen, die ihnen nahe stehen: Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte. Zur Beleuchtung der Arbeiten und Aufgaben der christlichen Gegenwart. Unter Mitwirkung von Dorner, Hagenbach, W. Hoffmann, Hundeshagen, Nitzsch, Cl. Perthes, Ullmann, W. Wackernagel, Wichern, Wiese, von Bd 7 an: unter Mitwirkung deutscher Historiker, Theologen, Juristen und Pädagogen herausgegeben von Heinr. Gelzer, Bd 29 ff. u. d. T. Monatsblätter für innere Zeitgeschichte. Studien der deutschen Gegenwart für den socialen und religiösen Frieden der Zukunft Bd 1—36 Gotha 1852 Dez.—1870. Darin wandte sich Gelzer an die Gebildeten aller Kreise, um sie vom Standpunkt der Vermittlungstheologie aus in der innern Zeitgeschichte zu orientieren. — Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz. Herausgegeben von H. Lang Jg. 1—13 Winterthur 1859—71, vertraten freisinniges Christentum, denen mit gleicher Tendenz die Kirche der Gegenwart. Monatsschrift für die reformierte Schweiz. Verantw. Hrsg. A. E. Biedermann und Dav. Fries Jg. 1—6 Zürich 1845—50 vorausgegangen war, während das Kirchenblatt für die reformierte Schweiz Jg. 1—15 herausgegeben von K. R. Hagenbach, Jg. 16—24 herausgegeben von K. R. Hagenbach und G. Finsler Jg. 1—24 Zürich 1845—68 eine vermittelnde Richtung einnahm. — Von liberalem Standpunkt aus und von dem des Protestantenvereins mit der besonderen Aufgabe, für Ausbildung der Presbyterial- und Synodalverfassung hinzuwirken, suchte die Allgemeine kirchliche Zeitschrift. Ein Organ für die evangelische Geistlichkeit und Gemeinde. Unter Mitwirkung von Baur, Heppe, Holtzmann, Jacobi, Neuenhaus, Steitz herausgegeben von Daniel Schenkel Jg. 1—13 Elberfeld 1860—72 den Theologen und Geistlichen, insbesondere aber den Gemeindegenossen eine tiefere Einsicht in die schwebenden kirchlichen Lebensfragen zu geben. — Norddeutsches, seit Jg. 6 Deutsches Protestantenblatt. Unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen herausgegeben von E. Manchot, Jg. 16 ff. durch H. Frickhöffer, J. Kradolfer, A. Lammers, R. Schramm, W. Sonntag in Bremen und E. Manchot, J. Cropp, A. Glitza, J. R. Hanne, L. Klapp in Hamburg, Jg. 19 ff. herausgegeben durch A. Lammers, R. Schramm, W. Sonntag, Jg. 23 ff. durch W. Sonntag, Jg. 29 durch Otto Veeck, Jg. 31 ff. durch O. Veeck und R. Emde Jg. 1—34 Bremen 1868—1901 diente den Interessen des Protestanten-Vereins. Fortsetzung ist das Protestantenblatt. — Indem wir uns nunmehr zu den eigentlichen kirchengeschichtlichen Zeitschriften wenden, wollen wir nicht übergehen: Reformations-Almanach für Luthers

Verehrer auf das evangelische Jubeljahr 1817 herausgegeben von Friedr. Keyser Jg. 1 (auch in 2. Aufl. erschienen) Erfurt 1817. Es verdankt sein Erscheinen zwar nur einem Laien, einem Buchhändler, doch hatte dieser für seinen Plan, ein Archiv für Reformationsgeschichte zu begründen, die angesehensten Theologen seiner Zeit zu gewinnen gewußt. Bretschneider, de Wette und Schleiermacher haben ihm Beiträge geliefert. Sein Tod verhinderte die Fortsetzung. Außer dem ersten Jahrgang sind erschienen Jg. 2 (1818) und Jg. 3, nach seinem Tode von Joh. Fr. Möller 1821 besorgt. — Bekannter und wichtiger als diese ist die Zeitschrift für die historische Theologie. In Verbindung mit der historisch-theol. Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von Christ. Friedr. Illgen, seit Bd 15 (NF Bd 9, 1845) herausgegeben von Chr. Wilh. Niedner, seit Bd 36 (NF Bd 30, 1866) herausgegeben von Karl Friedr. Aug. Kahnis Bd 1—45 Leipzig 1832—Gotha 1875 nebst Reg. u. d. T. Kirchengesch. Repertorium Gotha 1857. Illgen beschränkte sich nicht nur auf die eigentliche Kirchengeschichte, sondern lieferte auch Beiträge zur allgemeinen Religionsgeschichte, sowie zur Geschichte der geistigen Kultur überhaupt. — Zum Schluß dieser Abteilung sei genannt einmal das Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften herausgegeben von Chr. Gottl. Blumhardt, Jg. 24 ff. herausgegeben von W. Hoffmann Jg. 1—40 Basel 1817—56; Evangelisches Missions-Magazin NF herausgegeben im Auftrag der evangelischen Missionsgesellschaft von Alb. Ostertag, Jg. 9 ff. von Herm. Gundert, Jg. 19 ff. von Joh. Hesse, Jg. 31 und 32 von W. Löckle (gest. 19. April 1888), Jg 33 ohne Angabe des Herausgebers, Jg. 34 Juli ff. von P. Steiner, Jg. 52 ff. unter Mitwirkung von L. Mühlhäußer und F. Würz herausgegeben von P. Steiner, Jg. 55 von Friedr. Würz Jg. 1 (dieser auch in 2. Aufl.) bis 55 Basel 1857—1911, weil es auch wissenschaftliche Aufsätze enthält, und die kirchenrechtlichen Zeitschriften, die in dieser Periode von evangelischer Seite veröffentlicht sind. Archiv der Kirchenrechtswissenschaft herausgegeben von Karl Ed. Weiß Bd 1—5 Frankfurt 1831 bis Darmstadt 1835 (zwar katholisch, doch vorwiegend von Protestanten bedient), ferner Annalen des katholischen, protestantischen und jüdischen Kirchenrechts herausgegeben von Heinr. Ludw. Lippert H. 1—4 Frankfurt 1831—33 (gleichfalls katholisch, doch antikirchlich gerichtet), weiter Zeitschrift für das Recht und die Politik der Kirche herausgegeben von Hnr. Frdr. Jacobson und Aemilius Ludw. Richter H. 1 und 2 Leipzig 1847 und endlich Zeitschrift für Kirchenrecht. Unter Mitwirkung von F. Bluhme . . . herausgegeben von Richard Dove, Jg. 4 ff. herausgegeben von Richard Dove und Emil Friedberg Jg. 1—15 Berlin 1861 bis Freiburg und Tübingen 1880; Fortsetzung mit dem Zusatze: Organ der Gesellschaft für Kirchenrechtswissenschaft in Göttingen Bd 16 (= NF Bd 1)—22 (= NF Bd 7) Freiburg i. B. und Tübingen 1881—89. Die Folge 3 unter dem Titel: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht herausgegeben von Emil Friedberg und Emil Sehling, Bd 21 herausgegeben von Emil Sehling Bd 1—21 Freiburg i. B. 1892—Tübingen 1912 mit Ergzgbdn Tübingen 1876, 1904.

Den Schluß dieses Zeitabschnittes bilden wieder die praktischen Blätter. Wir führen sie nur kurz auf: Monatsschrift für Prediger-Wissenschaften herausgegeben von E. Zimmermann und von Bd 4 an mit A. L. Ch. Heydenreich Bd 1—6 Darmstadt 1821—24; Fortsetzung unter dem Titel: Quartalschrift für Prediger-Wissenschaften herausgegeben von A. L. Ch. Heydenreich Tl. 1 und 2 Wiesbaden 1825, 26; schließlich fortges. unter dem Titel: Zeitschrift für Predigerwissenschaften herausgegeben von A. L. Ch. Heydenreich und L. Hüffel Bd 1 und 2 Marburg 1827—Karlsruhe 1831. — Neue Mittheilungen an Prediger und Schullehrer herausgegeben von Trg. W. Hildebrand Bd 1 Altenburg 1821; NF Bd 1 und 2 Leipzig 1822—24; Repertorium für die Angelegenheiten des evangelischen christlichen Predigtamts von Trg. W. Hildebrand Jg. 1 und 2 Meißen 1825, 26; Eutaxia oder neues Repertorium für die Angelegenheiten des evangelisch-christlichen Predigtamts herausgegeben von Trg. W. Hildebrand und J. F. Th. Wohlfarth Jg. 1828; Jg. 2 H. 1 (nicht mehr erschienen) unter dem Titel: Eutaxia. Neue Mittheilungen aus den Arbeiten evangelischer Prediger-Vereine; eine Zeitschrift für die Angel. des ev.-christl. Predigtamts herausgegeben von J. Fr. H. Schwabe, Trg. W. Hildebrand und J. Fr. Th. Wohlfarth Lemgo 1828, 29; Dass. NF Bd 1 und 2 Leipzig 1830—Altenburg 1832. — Homiletisch-liturgisches Correspondenz-Blatt herausgegeben von Chr. Phil. H. Brandt Jg. 1—14 Nürnberg 1825 Sept.—1838. — Praktische Predigerzeitung als Beiblatt zur „Allgemeinen Kirchenzeitung" hrsg. v. Frdr. Wilhelm Lomler Jg. 1—10 Hildburghausen 1829 Juli—Neustadt a. d. O. 1840. — Zeitschrift für protestantische Geistliche herausgegeben von C. Chr. Lebr. Franke und H. A. Niemeyer Bd 1—3 Halle 1844, 45, die das obengenannte Journal für Prediger fortsetzen sollte. — Waren die ebengenannten alle mehr oder

minder rationalistisch, so treffen wir in den Pastoral-theologischen Blättern herausgegeben von A. F. C. Vilmar Bd 1—12 Stuttgart 1861—66 auf das Blatt eines ganz entschiedenen, dabei aber eigenartig gefärbten Luthertums. — Der Homiletik dienten Kritische Zeitschrift für geistliche Beredsamkeit herausgegeben von Joh. Karl Wilh. Alt und Karl Ad. Lindemann H. 1—7 Eisleben 1828—31. — Homiletisches Journal in Verbindung mit Chr. Fr. v. Ammon, E. G. A. Böckel, J. Ch. F. Finelius, A. L. Ch. Heydenreich . . . herausgegeben von K. Fr. Dietzsch Bd 1 und 2 Leipzig 1830 f. — Gesetz und Zeugniß. Ein Monatsblatt zum homiletischen Studium und zur Erbauung hrsg. v. G. Leonhardi und C. Zimmermann Bd 1—12 Leipzig 1859—70. Lutherischer Standpunkt. Die erweiterte Fortsetzung, Pastoralblätter betitelt, wird im letzten Abschnitt noch genauer genannt werden. — „Mancherlei Gaben und Ein Geist". Eine homiletische Vierteljahrsschrift für das evangelische Deutschland herausgegeben von Emil Ohly, Jg. 22 f. herausgegeben von Emil Ohly und W. Stöckicht, Jg. 24 ff. von W. Stöckicht, Jg. 28 f. von Emil Ohly, Jg. 30 von Emil Ohly und Ad. Ohly, Jg. 31 ff. von Ad. Ohly Jg. 1 (dieser auch in 2. Aufl.)—50 Wiesbaden 1861—Stuttgart 1911 Sept. mit Textreg. zum 1.—30. Jg. ebd. 1893. Richtung nach den Worten des Herausgebers im Vorwort des ersten Bandes „im Geiste des positiven biblischen Christenthums, dabei in konfessioneller Beziehung weitherzig". — Die Predigt der Gegenwart für die evangelischen Geistlichen und Gemeinden. Eine homiletische Zeitschrift zur Belehrung und Erbauung herausgegeben von einem Vereine Weimarischer Prediger, Billig, G. Steinacker, O. Wendel, Jg. 9 herausgegeben von G. Steinacker und O. Wendel, red. von G. Steinacker, Jg. 10 ff. herausgegeben von O. Wendel Jg. 1—25 Leipzig 1864—88 verfolgte liberale Richtung. — Schließlich ist noch zu erwähnen das Beiblatt der ebengenannten homiletischen Zeitschrift Gesetz und Zeugniß, nämlich Katechetische Vierteljahrsschrift für Geistliche und Lehrer herausgegeben von G. Leonhardi und C. Zimmermann Jg. 1—21 Leipzig 1865—85.

Im vierten Abschnitt folgen die seit 1870 entstandenen Zeitschriften, und zwar in derselben Reihenfolge, wie in den beiden voraufgegangenen Abschnitten. Somit kommen zunächst die kritischen: Theologische Literaturzeitung herausgegeben von E. Schürer, Jg. 6—34 herausgegeben von Ad. Harnack und E. Schürer, Jg. 35 fortgeführt von Ad. Harnack Herm. Schuster, Arth. Titius, Jg. 36 fortgef. von Arthur Titius und Herm. Schuster Jg. 1—36 Leipzig 1876—1911. — Theologisches Literaturblatt herausgegeben von Ch. E. Luthardt, Jg. 22—30 herausgegeben von W. Hölscher, Jg. 31 ff. herausgegeben von Ludw. Ihmels Jg. 1—32 Leipzig 1880—1911. Gewissermaßen ein Vorläufer hierzu war die literarische Beilage zur Allgemeinen evangel.-lutherischen Kirchenzeitung des Jgs 1879. — Theologischer Literatur-Bericht herausgegeben von Jul. Drescher, Jg. 4—20 von P. Eger, Jg. 21—23 Juniheft von H. Josephson, seit 1. VII. 1900 von Jul. Jordan Jg. 3—34 Leipzig 1880 März—Gütersloh 1911. Seit Jg. 30 (1907) mit dem Beiblatt: Vierteljahrsbericht aus dem Gebiet der schönen Literatur und verwandten Gebieten. Jg. 1 und 2 kamen nicht in den Handel. — Theologischer Jahresbericht herausgegeben von B. Pünjer, Bd 6—11 herausgegeben von R. A. Lipsius, Bd 12—15 Abt. 1—3 herausgegeben von H. Holtzmann, Bd 15 Abt. 4—Bd 19 herausgegeben von H. Holtzmann und G. Krüger, Bd 20 herausgegeben von G. Krüger, Bd 21—27 herausgegeben von G. Krüger und W. Koehler, Bd 28 ff. herausgegeben von G. Krüger und M. Schian Bd 1 (enthaltend die Literatur des Jahres 1881) bis Bd 29 Abt. 1—6 (enthaltend die Literatur und Totenschau des Jahres 1909) Leipzig 1882—1910 verzeichnet mit kurzen kritischen Bemerkungen und mit Hinweis auf wichtige Rezensionen die gesamte theologische Literatur des In- und Auslandes. Seit 1900 erscheint als Sonderabdruck ohne den kritischen Text die Bibliographie der theol. Literatur. — Theologische Rundschau herausgegeben von W. Bousset, Jg. 3 ff. herausgegeben von W. Bousset und W. Heitmüller (Jg. 2—4 mit Bibliographie hrsg. v. Wilh. Lueken) Jg. 1—14 Freiburg i. B. 1897 Oktbr—Tübingen 1911 berichtet in zusammenfassenden Rezensionen und in Besprechung einzelner wichtiger Werke über den Fortgang der Forschung vom liberalen Standpunkte aus. — Die Theologie der Gegenwart herausgegeben von Grützmacher, Hunzinger, Köberle, Sachsse, A. Seeberg (nur Jg. 1), v. Walter, Wilke und Frey (nur Jg. 2), Jg. 3—5 herausgegeben von R. H. Grützmacher, G. Grützmacher, Hunzinger, Jordan (s. Jg. 5), Kühl, Sellin, Dunkmann Jg. 1—5 Leipzig 1907—11 leistet dasselbe im konfessionellen Sinne.

Diesen rezensierenden schließen sich die allgemeinen an: Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein herausgegeben von Fr. Evertsbusch, Bd 8 und 9 herausgegeben von den Vorstandsmitgliedern: Fabri, Kamphausen, Krafft,

Mangold, Sänger, Thönes, Bd 10 und 11 herausgegeben von den Vorstandsmitgliedern: Baur, Fabri, Kamphausen, Krafft, Kirschstein, Sänger, Thönes, Bd 12 herausgegeben von Krafft Bd 1—12 Elberfeld 1872—Bonn 1892. Dass. NF herausgegeben von Kamphausen, H. 3—5 von Grafe und Simons, H. 6 ff. von Simons · H. 1—13 Freiburg i. B. 1897—Tübingen 1912. — Studien der evangelisch-protestantischen Geistlichen des Großherzogthums Baden. In deren Auftrag und in Gemeinschaft mit Fr. Bechtel, K. W. Doll, Fr. W. Schmidt red. von Emil Zittel Jg. 1—6 Karlsruhe 1875—80 war das Blatt der literarischen Vereinigung unter den evangelischen Geistlichen und Theologen Badens, diente in erster Linie zur Besprechung landeskirchlicher Fragen, brachte aber auch Abhandlungen allgemein theol. Inhalts. — Jahrbücher für protestantische Theologie unter Mitwirkung von Mitgliedern der theol. Fakultäten zu Bern, Bonn, Gießen, Heidelberg, Kiel, Leiden, Straßburg, Wien und Zürich und anderen namhaften Gelehrten herausgegeben von den Mitgliedern der theol. Facultät zu Jena, Hase (bis Jg. 15 [1889]), Lipsius, Pfleiderer, Schrader Jg. 1—18 Leipzig 1875—Braunschweig 1892. — Deutsch-Evangelische Blätter. Zeitschrift für den gesammten Bereich des deutschen Protestantismus herausgegeben von W. Beyschlag und A. Wolters, Jg. 3—25 (1900) herausgegeben von W. Beyschlag, Jg. 26 (= NF Jg. 1) ff. fortges. und herausgegeben von Erich Haupt, Wilh. Kahl und Alb. Hackenberg Jg. 1—33 (= NF Jg. 8) Berlin 1876 Juli—Halle 1908. Diese Blätter waren das Organ der preußischen Mittelpartei, der Evang. Vereinigung, deren Interesse Beyschlag mit Freimut vertrat. Vgl. Scholz, H., Zum 25 jährigen Bestehen der Deutsch-ev. Blätter Halle a. S. 1900. Sie werden in gewisser Hinsicht fortgesetzt durch Deutsch-Evangelisch. Monatsblätter für den gesamten deutschen Protestantismus herausgegeben von Erich Haupt und Mart. Schian, Jg. 1 H. 2 ff. herausgegeben von Wilh. Kahl und Mart. Schian Jg. 1, 2 Berlin 1910—Leipzig 1911. Die „als eine vornehme Rundschau für gebildete Protestanten vom Standpunkt eines weitherzigen evangelischen Christentums aus die Bewegungen des gesamten geistigen Lebens verfolgen wollen, des literarischen und sozialen so gut wie des politischen, religiösen und kulturellen". Vgl. ThLZ 1911 Sp. 253. — Ergänzungsblätter zur Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung. Red. Chr. E. Luthardt Leipzig 1879. Fortsetzung unter dem Titel: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. Unter Mitwirkung namhafter Vertreter der Wissenschaft und Praxis herausgegeben von Chr. E. Luthardt Jg. 1—10 Leipzig 1880—89. — Theologische Studien aus Württemberg herausgegeben von Thdr. Hermann und Paul Zeller Jg. 1—10 Ludwigsburg 1880—89. Den Herausgebern stand bei der Gründung dieses wissenschaftlichen Organs für die evangelische Landesgeistlichkeit fest, „einmal, daß die Theologie zuletzt der Kirche dienen muß . . . sodann: daß die Wissenschaft sich über Weg und Ziel ihrer Forschung vor ihrem eigenen Gewissen zu legitimieren hat". — Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, Jg. 16 ff. unter dem Titel: Schweizerische theologische Zeitschrift herausgegeben von Frdr. Meili, Jg. 21 ff. weitergeführt von Aug. Waldburger Jg. 1—28 St. Gallen 1884—Zürich 1911 wollte nach dem Vorwort zum ersten Bande die Theologen der Schweiz „auf dem Boden einer der gemeinsamen Kirche lebenden Wissenschaft" sammeln und vereinigen. — Neue kirchliche Zeitschrift herausgegeben von Gust. Holzhauser, Jg. 11 ff. herausgegeben von Wilh. Engelhardt Jg. 1—22 Erlangen und Leipzig 1890—1911. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 17 ff. mit dem Zusatz Organ für systematische und prinzipielle Theologie herausgegeben von J. Gottschick, Jg. 17 ff. herausgegeben von W. Herrmann und M. Rade Jg. 1—21 nebst Ergänzgh. zum Jg. 18 (1908) und Ergzgh. 1—8 zum Jg. 21 (1911) Freiburg i. B. 1891—Tübingen 1911 ist das Blatt der Ritschlschen Schule. — Neue Jahrbücher für deutsche Theologie herausgegeben von Ludw. Lemme Jg. 1—4 Bonn 1892—95 wollten „in der Pflege wissenschaftlichen Strebens und Schaffens der positiv gerichteten Theologie dienen". — Internationale theolog. Zeitschrift. Revue internationale de théologie. Jg. 4 ff. mit dem Zusatz: International theological review publ. sous la direction de, Jg. 12 ff. Directeur-Gérant: E. Michaud Ann. 1—18 Bern 1893—1910. NF unter dem Titel: Internationale kirchliche Zeitschrift. Revue internationale ecclésiastique. International Church review Red.: Frz Kenninck, Rud. Keussen, Adf. Thürlings herausgegeben vom schweiz. christkathol. Preßkomitee Jg. 1 (d. ganz. Flge. Jg. 19) ebd. 1911 ist die gemeinsam wissenschaftliche Zeitschrift der altkatholischen Kirchen in der Schweiz, Holland, Deutschland, Österreich und Amerika. — Protestantische Monatshefte. Neue [wissenschaftliche] Folge der Protestantischen Kirchenzeitung herausgegeben von Julius Websky Jg. 1—15 Berlin 1897 bis Leipzig 1911. — Beiträge zur Förderung christlicher Theologie herausgegeben von A. Schlatter und H. Cremer, Jg. 8 (1904) ff. herausgegeben von A. Schlatter und W. Lütgert Jg. 1—15 Gütersloh 1897—1911. Den Herausgebern gilt im Vorwort des ersten Bandes

„dies als der fundamentale Unterschied zwischen den theologischen Gedankenreihen, ob sie den uns zum Heiland gegebenen Sohn Gottes verneinen oder nicht". — Das Reich Christi. Zeitschrift (seit Jg. 6:) Monatsschrift für Verständnis und Verkündigung des Evangeliums. Hrsg. Joh. Lepsius Jg. 1—12 Berlin 1898—Potsdam 1911. Lepsius, Direktor der deutschen Orient-Mission, hat sich der Gemeinschaftsbewegung angeschlossen und vertritt die im Eisenacher Bund vereinigte Richtung. — Die Studierstube. Theologische und kirchliche Monatschrift. Hrsg. Julius Boehmer Jg. 1—9 Stuttgart 1903—Langensalza 1911. Sie „ist nicht das Organ einer theol. Richtung oder kirchlichen Partei, sondern will allen Pfarrern und Theologen zur Herbeiführung einer Geistes-, Arbeits- und Gebetsgemeinschaft dienstbar werden". — Glaube und Wissen. Volkstümliche (nur Jg. 1) Blätter zur Verteidigung und Vertiefung des christlichen Weltbildes. Hrsg. E. Dennert, Jg. 5 ff. E. Dennert und R. H. Grützmacher Jg. 1—8 Stuttgart 1903—Gütersloh 1910, wurde dann mit dem Geisteskampf der Gegenwart vereinigt.

Mit der Bibel und ihrer Erklärung beschäftigen sich folgende: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft herausgegeben von Bernh. Stade, Jg. 27 ff. herausgegeben von Karl Marti Jg. 1—31 Gießen 1881—1911. Register zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd 1—25 1881—1905 herausgegeben von Karl Albrecht ebd. 1910. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Nr. 1—22 ebd. 1896—1911. — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums herausgegeben von Erwin Preuschen Jg. 1—12 Gießen 1900—1911. Über ihren Plan äußerten sich Verleger und Herausgeber folgendermaßen: „Sie will ein Sammelpunkt werden für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie wird sich nicht auf das Gebiet beschränken, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des Neuen Testamentes bezeichnet zu werden pflegt, sondern ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit (bis etwa 325) in ihren Rahmen hineinziehen." — Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins herausgegeben von Herm. Guthe, Bd 20—25 von J. Benzinger, Bd 26 ff. herausgegeben von C. Steuernagel Bd 1—34 Leipzig 1878—1911 nebst Register zu Bd 1—5, 6—10, 11—15, 16—25 ebd. 1883, 88, 93, 1905. Nebst Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins Jg. 1895—96 herausgegeben von O. Seesemann, Jg. 1897—1906 herausgegeben von H. Guthe, Jg. 1907 ff. herausgegeben von G. Hölscher Jg. 1895—1911 ebd. — Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausgegeben von Gust. Dalman Jg. 1—7 Berlin 1905—11.

Als systematische mögen außer der schon oben erwähnten Zeitschrift für Theologie und Kirche noch genannt werden: Erstens: Religion und Geisteskultur. Zeitschrift für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens herausgegeben von Th. Steinmann Jg. 1—5 Göttingen 1907—11. Sie will die verschiedenen theologischen und philosophischen Richtungen sammeln zu gemeinsamer und gründlicher Erörterung der Frage, wie vermag moderne Geistesart den Weg zur Religion zu finden. — Zweitens: Zeitschrift für Religionspsychologie. Grenzfragen der Theologie und Medizin herausgegeben von Geo. Runze und Joh. Bresler, Red. Joh. Bresler, Bd 4 herausgegeben von Geo. Runze, Otto Klemm, Joh. Bresler, Red. Geo. Runze, Bd 5 herausgegeben von denselben, Red. Otto Klemm Bd 1—5 Halle 1907 April—Leipzig 1912 März.

Kirchengeschichtlicher Natur sind: Theologisches, seit Jg. 1900 Kirchliches Jahrbuch, seit 1910 mit dem Zusatz: für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands, seit 1909 mit dem Untertitel: Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart Jg. 1 (auf d. J. 1874) bis 11 Tl. 2 des Schreib- und Hülfskalenders für Geistliche, Jg. 12—30 des „Amtskalender für evangelische Geistliche" Tl. 2, Jg. 31 ff. selbständig erschienen herausgegeben von R. Schneider, Jg. 21 (1894) ff. von J. Schneider Jg. 1—38 Gütersloh 1873—1911 gibt eine kurze Darstellung der gesamten Jahresarbeit der Kirche, seit 1910 auch ein Kapitel über die kirchliche und theologische Zeitlage. — Chronik der christlichen Welt Jg. 1 Nr. 1—25 herausgegeben von Martin Rade, Jg. 1 Nr. 26 ff. Erich Förster, Jg. 13 Nr. 27 ff. Friedr. Mich. Schiele, Jg. 20 f. Joh. Kübel Jg. 1—21 Leipzig 1891—Tübingen 1911. — Kirchliche Bewegungen der Gegenwart. Eine Sammlung von Aktenstücken unter Mitwirkung von Alfr. Uckeley herausgegeben von Friedr. Wiegand Jg. 1 (1907) 2 (1908) Leipzig 1908 f. — Deutsch-Evangelisch. Zeitschrift für die Kenntnis und Förderung der deutschen evangelischen Diaspora im Auslande, seit Jg. 5 unter dem Titel: Deutsch-Evangelisch im Auslande. Zeitschrift für die Kenntnis und Förderung der Auslandsgemeinden herausgegeben im

Verein mit K. Mirbt und M. Urban von E. W. Bußmann, Jg. 9 f. herausgegeben im Verein mit E. W. Bußmann, K. Mirbt und E. Koch von M. Urban Jg. 1—10 Marburg 1901 Oktbr—1911 Septbr. — Deutscher Merkur. Organ für die katholische Reformbewegung hrsg. im Auftrage des Komitees zu Köln und München, später Populär-wiss. Organ des deutschen Altkatholizismus Jg. 1—42 München 1870—Bonn 1911 möchten wir als Kirchenblatt des Altkatholizismus nicht unerwähnt lassen. Er ist in den gewöhnlichen Bibliographien nur ungenau verzeichnet, daher ist es nicht möglich, über die Herausgeber zuverlässige Angaben zu bringen. Wir können, da uns das Blatt selbst vollständig nicht vorliegt, nur sagen: Jg. 6 ff. red. J. A. Meßmer, Jg. 10 Nr. 52 ff. J. Friedrich, Jg. 11 Nr. 13 ff. A. Gatzemaier, Jg. 35 ff. F. Mülhaupt, Jg. 38 ff. L. K. Goetz. — Kirchliche Monatsschrift. Organ für die Bestrebungen der positiven Union . . . herausgegeben von G. Pfeiffer und H. Jeep, Jg. 10—17 Märzheft herausgegeben von G. Pfeiffer, seit April 1898 herausgegeben von G. Lasson Jg. 1—19 Halle 1881 Oktbr.—Gr. Lichterfelde 1900 Dzbr. Fortsetzung bildete die Kirchliche Wochenschrift für evangelische Christen. Herausgegeben von den Freunden der positiven Union Schriftleitung Geo. Lasson Jg. 1901—03 Berlin. Deren Fortsetzung wiederum ist Positive Union. Kirchliche Monatsschrift. Organ der landeskirchlichen Vereinigung der Freunde der positiven Union. Schriftl. und Hrsg. Dietrich Jg. 1—8 Berlin 1904—11. — Deutsche Evangelische Kirchenzeitung. Wochenschrift zur Pflege evangelischen Gemeindelebens und zur Förderung kirchlicher Selbständigkeit. Herausgegeben von Ad. Stöcker, verantwortlicher Redakteur Otto Pohl, seit Jg. 6 Nr. 27 ff. verantwortlicher Redakteur Ad. Stöcker Jg. 1—16 Nr. 13 Berlin 1887—1902 März. Fortsetzung unter dem Titel: Die Reformation. Deutsche Evangelische Kirchenzeitung für die Gemeinde herausgegeben von Ernst Bunke Jg. 1—10 ebd. 1902 April—1911. Beide stehen gleichfalls auf dem Boden der positiven Union; doch ist die Reformation kein eigentliches Parteiblatt, sie „sucht ihren Leserkreis auch außerhalb der altpreußischen Landeskirche und in allen Kreisen der Gläubigen ohne Unterschied der Partei". — Der Protestant. Evangelisches Gemeindeblatt. Herausgegeben von Willy Staerk Jg. 1—5 Berlin 1897—1901 war die populäre Folge der bis 1896 erschienenen protestantischen Kirchenzeitung, wurde dann mit dem deutschen Protestantenblatt vereinigt und mit diesem fortgesetzt unter dem Titel: Protestantenblatt, Wochenschrift für den deutschen Protestantismus herausgegeben unter Mitwirkung von Gesinnungsgenossen durch R. Emde und M. Fischer Bremen, dann Berlin und Bremen 1902—11. — Preußische Kirchenzeitung. Kirchenpolitische Wochenschrift herausgegeben von Martin Schian, Jg. 4 Nr. 27 ff. von E. Burggaller Jg. 1—7 Halle 1905 November—Bunzlau 1911 dient der Politik der 1905 reorganisierten landeskirchlichen Evangelischen Vereinigung. — Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen hrsg. von M. Rade Jg. 1 Leipzig 1887. Fortsetzung erschien u. d. T.: Die christliche Welt. Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für die Gebildeten, Jg. 11 Nr. 21 ff. Evangelisches Gemeindeblatt hrsg. von M. Rade Jg. 2—25 Leipzig 1888—Marburg 1911. Balzer, Chr., 20 Jahrgänge Christl. Welt. Reg. der Sachen und Bibelstellen Marburg 1907. Hefte zur „Christlichen Welt" Nr. 1—60 (= NF H. 10) Lpzg 1892—Tüb. 1907. Vgl. Rade, Rel. in Gesch. u. G. I. Sp. 1703 ff. — Der alte Glaube. Evangelisch-Lutherisches Gemeindeblatt für die gebildeten Stände. Mit „Litterarischer Beilage". Schriftleitung: Ernst Röder von Diersburg und W. Gußmann, Jg. 3 ff. W. Gußmann, Jg. 9 ff. Ernst Schäfer, Jg. 13 F. Priegel Jg. 1—13 Leipzig 1900—Cassel 1912 Septbr. Hefte zum „Alten Glauben" H. 1—12 Leipzig 1900—Neuendettelsau 1906. — Zeitschrift für Kirchengeschichte. In Verbindung mit W. Gaß, H. Reuter und A. Ritschl herausgegeben von Thdr. Brieger, Bd 13 ff. herausgegeben von Thdr. Brieger und Bernh. Beß Bd 1—32 Gotha 1876 bis 1911. — Anhangsweise nennen wir zwei wichtige Sammlungen, obgleich sie nicht zu den Zeitschriften gehören: Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg Bd 1—10 Leipzig 1897—Berlin 1908. Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg St. 1—13 Berlin 1907—11. — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack Bd 1—15 Leipzig 1882—97; NF Bd 1—15 (d. ganzen Reihe Bd 16—30) ebd. 1897—1906; Reihe 3 herausgegeben von Ad. Harnack und Carl Schmidt Bd 1—7 (d. ganzen Reihe Bd 31—37) ebd. 1907—1911. NF und Reihe 3 unter demselben Titel mit dem Zusatz Archiv für die von der Kirchenväter-Commission der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften unternommene Ausgabe der älteren christlichen Schriftsteller. — Archiv für Religionswissenschaft herausgegeben von Ths Achelis, Bd 7

herausgegeben von Albr. Dieterich und Ths Achelis, Bd 8—11 herausgegeben von Albr. Dieterich, Bd 12 ff. herausgegeben von Rich. Wünsch Bd 1—14 Freiburg 1898 bis Leipzig 1911 nebst Beih. zu Bd 8 gewidmet Herm. Usener zum 70. Geburtstage Leipzig 1905. Das Archiv will seit seiner Neugestaltung im Jahre 1904 zur „Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen". Es bringt in seiner ersten Abteilung wissenschaftliche Abhandlungen, in der zweiten Berichte über die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art und in der dritten endlich Mitteilungen und Hinweise auf verborgenere Erscheinungen, wichtigere Entdeckungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre. — Byzantinische Zeitschrift hrsg. v. Karl Krumbacher, Bd 18 v. Karl Krumbacher und Paul Marc, Bd 19 f. v. Aug. Heisenberg u. Paul Marc Bd 1—20 Leipzig 1892—1911 mit Generalreg. zu Bd 1—12 v. Paul Marc. ebd. 1909 und ihre u. d. T.: Byzantinisches Archiv H. 1—5 ebd. 1898, 99, 1902, 10 u. 11 erschienene Ergänzung berücksichtigt auch die Religion der im Titel genannten Geschichte. — Archiv für Reformationsgeschichte. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit dem Verein für Reformationsgeschichte herausgegeben von Walt. Friedensburg Nr. 1—32 oder Jg. 1—8 Berlin 1903—Leipzig 1911 nebst Ergzsbd 1—4 ebd. 1906, 07, 08, 11. — Zwingliana. Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation herausgegeben von der Vereinigung für das Zwinglimuseum in Zürich red. von E. Egli, Bd 2 Nr. 5 ff. red. von G. Meyer von Knonau Bd 1 (1897—1904, Nr. 1—17), 2 (Nr. 1—14) Zürich 1897—1911. — Zeitschrift für Brüdergeschichte herausgegeben von Jos. Th. Müller und Gerh. Reichel, Jg. 3 ff. in Verbindung mit Gerh. Reichel, W. E. Schmidt herausgegeben von Jos. Th. Müller Jg. 1—5 Herrnhut 1907—11. — Allgemeine Missionszeitschrift. Monatshefte für geschichtliche und theoretische Missionskunde. In Verbindung mit Buchner (Bd 28—34), Th. Christlieb (bis Bd 16), F. M. Zahn (Bd 17—27), Julius Richter (seit Bd 35) und R. Grundemann herausgegeben von Gust. Warneck Bd 1—38 Gütersloh 1874—Berlin 1911 nebst Repertorium zu Bd 1—25, Bd 26—30 von Phil. Horbach Gütersloh 1903, Berlin 1904. Nach Gust. Warnecks Tode (gest. 26. Dez. 1910) übernahmen Julius Richter und Joh. Warneck die Redaktionsgeschäfte. Vgl. auch Julius Richter, Prof. Warnecks missionsliterarische Tätigkeit im 38. Bde der Allg. Miss.-Ztschr. — Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Organ des Allgemeinen ev.-protest. Missionsvereins herausgegeben von Th. Arndt, E. Buß und J. Happel, Jg. 14 f. von Th. Arndt, Jg. 16 ff. von Aug. Kind, Jg. 25 f. in Verbindung mit Haas und Witte herausgegeben von Aug. Kind Jg. 1—26 Berlin 1886—Heidelberg 1911. — Preußisches Pfarrarchiv. Zeitschrift für Rechtsprechung und Verwaltung auf dem Gebiete der evangelischen Landeskirchen. Sammlung der ergehenden Gesetze und Ausführungsbestimmungen, der gerichtlichen und verwaltungsgerichtlichen Entscheidungen, der Erlasse der staatlichen und kirchlichen Zentralbehörden, sowie der wichtigsten Verfügungen der königlichen Konsistorien. Unter Mitwirkung von v. Strauß und Torney und v. Doemming herausgegeben von Kurt v. Rohrscheidt Jg. 1—3 Berlin 1909—11. — Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Bd 32: Kanonistische Abt. 1 hrsg. v. Ulr. Stutz u. Alb. Werminghoff Weimar 1911. — Blätter für bayerische Kirchengeschichte. Red.: V. Wirth Jg. 1—3 Rothenburg o. T. 1887 Oktbr—1890 Septbr. — Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte herausgegeben von Thdr Kolde Bd 1—18 Erlangen 1894 Oktbr bis 1912. — Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte herausgegeben von Nik. Müller Jg. 1—8 Berlin 1904—11. — Beiträge zur Kirchengeschichte des Elsasses vom 16.—19. Jahrhundert. Vierteljahrsschrift im Dienste der evangelisch-lutherischen Kirche herausgegeben von Wilh. Horning, Jg. 1—7 (Jg. 7 Beiblatt zum „Monatsblatt für Christen Augsb. Conf.") Straßburg 1881—87. — Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte red. von Wilh. Diehl und Walt. Köhler, Bd 4 red. von Wilh. Diehl und Fritz Herrmann Bd 1—4 Darmstadt 1901—1911. A. u. d. T.: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, NF Ergzgsbd. 1—4. — Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte herausgegeben von Karl Kayser, Jg. 8 ff. herausgegeben von Ferd. Cohrs Jg. 1—16 Braunschweig 1896—1911. — Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich herausgegeben von dem Präsidenten, den beiden Vice-Präsidenten und dem Schriftführer, Jg. 14 herausgegeben von Geo. Loesche Jg. 1—33 Wien und Leipzig 1880—1911. — Aus Posens kirchlicher Vergangenheit. Jahrbuch des Evangel. Vereins für die Kirchengeschichte der Provinz Posen Jg. 1 Lissa i. P. 1911. — Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte

in der Provinz Sachsen. Schriftleitung: T. O. Radlach Jg. 1—8 Magdeburg 1904—11. — Monatshefte für rheinische Kirchengeschichte herausgegeben von W. Rotscheidt Jg. 1—5 Köln 1907—Mörs 1911. — Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte herausgegeben im Auftrage der „Gesellschaft für sächsische Kirchengeschichte" von Frz. Dibelius und Ghard Lechler, H. 5 (1889) ff. herausgegeben von Frz. Dibelius und Thd. Brieger H. 1—25 Leipzig 1882—1912. — Jahrbuch des Vereins für die evangelische Kirchengeschichte der Grafschaft Mark, Jg. 5 ff. Westfalens (Red.-Ausschuß: Hengstenberg, Knodt, Nottebohm, Philippi, Rothert) Jg. 1—14 Gütersloh 1899—1912. — Blätter für württembergische Kirchengeschichte. Beilage zum Evangelischen Kirchen- und Schulblatt für Württemberg Red.: D. Herrmann, Jg. 6—10 Red.: W. Stahlecker Jg. 1—10 Stuttgart 1886—95, Jg. 1896 ist nicht erschienen. Dieselben, NF herausgegeben von Frdr. Keidel Jg. 1—15 Stuttgart 1897—1911.

Den Schluß bilden auch hier die praktischen: Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge, seit Jg. 50 d. g. Reihe Pastoralblätter für Predigt, Seelsorge und kirchliche Unterweisung herausgegeben von G. Leonhardi und E. Zimmermann, Jg. 36 ff. d. g. Reihe fortges. von W. v. Langsdorff und E. Zimmermann, Jg. 40 ff. herausgegeben von Wilh. v. Langsdorff, Jg. 44 von Arth. Neuberg. NF der praktisch-theol. Zeitschr. „Gesetz und Zeugnis" Bd 1 (d. g. Reihe Bd 13) — d. g. Reihe Jg. 53 Leipzig 1871—Dresden und Leipzig 1911 Septbr. Generalreg. der Pastoralblätter und von Gesetz und Zeugnis Bd 1—25 Leipzig 1884. — „Halte was du hast". Zeitschrift für Pastoral-Theologie. Unter Mitwirkung vieler in Wissenschaft und Praxis bewährter evangelischer Theologen herausgegeben von V. Fr. Oehler, Jg. 12 ff. herausgegeben von Eug. Sachsse Jg. 1—27 Heilbronn 1878—Berlin 1904 Septbr. Fortsetzung unter dem Titel: Monatschrift für Pastoraltheologie zur Vertiefung des gesamten pfarramtlichen Wirkens herausgegeben von Heinr. Adf. Köstlin und Paul Wurster, Jg. 3 ff. von Paul Wurster und Rud. Günther (NF der Zeitschrift „Halte was du hast") Jg. 1—7 Berlin 1904 Oktbr—1911 Septbr. — Zeitschrift für praktische Theologie . . . herausgegeben von Bassermann und Ehlers, Jg. 14 herausgegeben von Ehlers, Baumgarten und Teichmann, Jg. 15 ff. herausgegeben von Baumgarten, Kirmß, Teichmann Jg. 1—22 Frankfurt a. M. 1879—1900 nebst Generalregister. Fortsetzung erschien zunächst unter dem Titel: Monatschrift für die kirchliche Praxis. Der Zeitschrift für praktische Theologie neue Folge herausgegeben von O. Baumgarten, Jg. 1 (der ganzen Folge 23)—6 (der ganzen Folge 28) Tübingen 1901—06. Dann unter dem Titel: Evangelische Freiheit. Monatsschrift für die kirchliche Praxis in der gegenwärtigen Kultur. In Gemeinschaft mit F. Niebergall . . . und vielen anderen namhaften Vertretern der modernen Theologie herausgegeben von O. Baumgarten Jg. 7—11 ebd. 1907—11. — Das Pfarrhaus herausgegeben von H. Steinhausen, Jg. 7 ff. von Frz Blanckmeister Jg. 1—27 Leipzig 1885—Altenburg 1911. — Die Seelsorge in Theorie und Praxis. Internationales (nur Bd 3) Centralorgan zur Förderung der Seelsorge, Jg. 3 zur Erforschung und Ausübung der Seelsorge. Eine Monatsschrift mit Stahlst.-Porträts hervorrag. Seelsorger, Jg. 4 ff. Monatsschrift zur Erforschung und Ausübung der Seelsorge m. Seelsorger-Porträts. Unter Mitwirkung erprobter Kräfte aus d. ges. ev. Geistlichkeit hrsg. v. B. Liebermann, Jg. 4 ff. unter Mitwirkung v. B. Liebermann, G. F. Fuchs u. anderen erprobten Kräften aus der ges. ev. Geistlichkeit hrsg. v. J. Jaeger Jg. 1—8 Leipzig 1896—1903. — Monatsschrift für Innere Mission mit Einschluß der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesamten Wohltätigkeit. Herausgegeben unter Mitwirkung . . . von Theod. Schäfer, Bd 31 von Martin Ulbrich Bd 1—31 Gütersloh 1881—1911. Nebst Gesamtregister von Th. Schäfer ebd. 1902. — „Dienet einander!" Eine homiletische Zeitschrift mit besonderer Berücksichtigung der Kasualrede. Unter Mitwirkung . . . herausgegeben von Wilh. Rathmann, Jg. 19 herausgegeben durch Wilh. Faber, Herm. Jacoby, Heinr. Rocholl, Wilh. Wiener, Alfr. Eckert. Nebst Literaturber. für Theologie als Beiblatt Jg. 1—19 Leipzig 1892 Oktbr—1911 Septbr. — Katechetische Zeitschrift. Organ für den gesamten evangelischen Religionsunterricht in Kirche und Schule herausgegeben von Aug. Spanuth, Jg. 3 ff. unter besonderer Mitwirkung von Ferd. Spanuth und Otto Zuck herausgegeben von Aug. Spanuth Jg. 1—10 Stuttgart 1898—Leipzig 1907. NF unter dem Titel: Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht. Zeitschrift für Ausbau und Vertiefung des Religionsunterrichts und der religiösen Erziehung in Schule, Kirche und Haus herausgegeben von Heinr. Spanuth Jg. 1—4 Göttingen 1908—11. — Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht herausgegeben von Frz Fauth und Jul. Köster, Jg. 18 ff. herausgegeben von Jul. Köster und Herm. Schuster, Jg. 20 ff. herausgegeben von

H. Halfmann und Herm. Schuster, verantwortlich H. Schuster Jg. 1—23 Berlin 1889 bis 1912 Sepbr. — Siona. Monatsschrift für Liturgie und Kirchenmusik zur Hebung des gottesdienstlichen Lebens. In Verbindung mit L. Schoeberlein und unter zahlreicher Mitwirkung von Gelehrten und Geistlichen, Cantoren und Lehrern herausgegeben von M. Herold und E. Krüger (dieser nur bis Jg. 10) Jg. 1—36 Gütersloh 1876—1911. — Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst herausgegeben von Friedr. Spitta und Jul. Smend Jg. 1—16 Göttingen 1896 April—1911 nebst Reg. zu Jg. 1—5, 6—10, 11—15 ebd. 1901, 06, 13. — Hymnologische Blätter für die deutsche reformierte Schweiz. Red.: H. Weber Jg. 2—10 Zürich 1881—89. Jg. 1 nicht im Handel erschienen. — Blätter für Hymnologie herausgegeben von Alb. Fischer, Jg. 2—7 (1889) herausgegeben von Alb. Fischer und Johs Linke, Jg. 8 (1894) herausgegeben von Johs Linke Jg. 1—8 Gotha 1883—Kahle 1894. Sind in den Jahren 1890 bis 93 nicht erschienen.

Im Anhang mögen die katholischen Zeitschriften folgen. Natürlich handelt es sich hier nur um eine Auslese, nur die wichtigsten können genannt werden. Doch sei bemerkt, daß sie vollständig von Dietr. Gla in seinem „Systematisch geordneten Repertorium der kathol.-theol. Litteratur, welche in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit 1700 bis zur Gegenwart erschienen ist“ Paderborn 1895 Bd 1 S. 24 ff. aufgeführt sind. Nova bibliotheca ecclesiastica Friburgensis Bd 1—7 Ulm und Freiburg i. B. 1775—83 war kritisch referierend, ihr Herausgeber Engelbert Klüpfel, der in seiner Zeitschrift die Neologie Semlers heftig bekämpfte. Von Klüpfels vetus biblioth. eccles., die Patristica und ältere Inedita bringen sollte, ist nur vol. 1 p. 1 Freiburg 1780 erschienen. Wir sehen also, daß die Katholiken Deutschlands erst verhältnismäßig spät journalistisch auf den Plan getreten sind. — Litteratur des katholischen Deutschlandes Bd 1—8 Coburg 1776—87; Auserlesene Litteratur des katholischen Deutschlandes Bd 1—3 ebd. 1788—90; Fortgesetzte auserlesene Litteratur des katholischen Deutschlandes Nürnberg 1791; Litterarisches Magazin für Katholiken und deren Freunde H. 1—6 Coburg 1792—98. In diesen Reihen vertrat der Benediktinerprior Placidus Sprenger die Theologie der Aufklärung. — Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken herausgegeben von einigen katholischen Theologen Bd 1—6 Ulm 1806—30. — Theologisch-praktische Monatsschrift zunächst für Seelsorger herausgegeben in Linz von einer Gesellschaft (Redakt.: Franz Freindaller) Bd 1—18 Salzburg und Linz 1802—10 und ihre Fortsetzungen Quartalschrift für katholische Geistliche Bd 1—12 ebd. 1812—16, Neue Quartalschrift für katholische Geistliche Bd 1—10 ebd. 1817—21 bewahrte kirchliche Richtung. In demselben Sinne bekämpfte den Rationalismus die Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer herausgegeben von Franz Karl Felder und Kaspar Anton v. Mastiaux Jg. 1—14 Landshut 1810—23 und ihre unter verschiedenen Titeln herausgegebenen Folgen: Katholische Litteraturzeitung für Religionslehrer fortges. von Friedr. v. Kerz Jg. 15—16 Fluelen 1824—25, dann NF Jg. 1—9 München 1826—34 und Litteraturzeitung für die katholische Geistlichkeit herausgegeben von Franz Ant. v. Besnard Jg. 17—25 Landshut 1826—34, Jg. 26 herausgegeben von Kerz und Besnard München 1835/36. — Theologische Quartalschrift. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von den Professoren der katholischen Theologie an der kgl. Universität Tübingen Jg. 1 (herausgegeben von J. Sb. Drey, Als. Gratz, J. G. Herbst, J. Bl. Hirscher) bis 93 (herausgegeben von v. Belser, A. Koch, Sägmüller, Rießler) Tübingen 1819—1911 nebst Register zu d. Jgn 1819—38 ebd. 1839 ist die älteste von den laufenden theologischen Zeitschriften Deutschlands überhaupt. Personen-, Orts- und Sachregister zu Bd 1—76 Stuttgart 1895. — Der Katholik, Bd 1 mit dem Zusatz: eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung herausgegeben von Andr. Räß und Nikol. Weis, jetzt Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben herausgegeben von Jos. Becker und Jos. Selbst Jg. 1—91 (= Folge 4 Bd 7 und 8) Mainz 1821—1911. General-Register vom Jahre 1821 bis 89 Mainz 1892. — Freimütige Blätter über Theologie und Kirchenthum herausgegeben von B. A. Pflanz Bd 1—27 Rottweil 1830—Stuttgart 1849 waren liberal gehalten. — Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie herausgegeben von Achterfeldt, Braun, v. Droste, Scholz, Vogelsang, Professoren zu Bonn H. 1—32 Köln 1832—Koblenz 1839 und dieser Zeitschrift NF Jg. 1—13 Köln 1840—Bonn 1853 nebst Register war hermesianistisch. — Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie herausgegeben von Kuhn, Locherer, Lüft und Staudenmaier Bd 1—7 Frankfurt a. M. 1834—Mainz 1837. — Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland Bd 1 herausgegeben von G. Phillips und G. Görres bis Bd 148 herausgegeben von Franz Binder und Georg Jochner München 1838—1911. — Zeitschrift für Theologie herausgegeben von Hug, Werk, v. Hirscher, Staudenmaier, Vogel,

Schleyer und Maier, Professoren der Universität Freiburg Bd 1—21 Freiburg i. B. 1839—50. — Archiv für theologische Literatur herausgegeben von J. J. Döllinger, D. Haneberg, F. B. Herb Jg. 1, 2 Regensburg 1842, 43. — Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst herausgegeben von den Professoren der kath.-theol. Fakultät zu Bonn red. von F. X. Dieringer Jg. 1—3 oder Bd 1—10 Köln 1844—46; NF unter dem Titel: Katholische Vierteljahrsschrift für Wissenschaft und Kunst herausgegeben von den Professoren Dieringer, Hilgers, Martin, Scholz, Vogelsang Jg. 1—3 Köln 1847—49. — Zeitschrift für die gesamte katholische Theologie herausgegeben von der theol. Fakultät zu Wien. Red. von J. Scheiner und J. M. Häusle Bd 1—8 Wien 1849—60. — Archiv für Kirchengeschichte und Kirchenrecht herausgegeben von J. A. Ginzel H. 1—3 Regensburg 1851 f. — Katholische Litteraturzeitung herausgegeben unter Mitwirkung einer großen Anzahl von Gelehrten Jg. 1—20 Wien 1854—73. — Archiv für katholisches Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf Oesterreich, jetzt: mit bes. Rücksicht auf Deutschland, Oesterreich-Ungarn und die Schweiz Bd 1 herausgegeben von Ernst Freiherrn v. Moy de Sons, Bd 6 ff. von v. Moy de Sons und Friedr. H. Vering, Bd 19 (= NF Bd 13) ff. fortges. von Friedr. H. Vering, Bd 76 (= NF Bd 70) ff. herausgegeben von Franz Heiner Bd 1—91 (= F. 3 Bd 15) Innsbruck 1857—Mainz 1911 mit Generalreg. zu Bd 1—27, 28—66 ebd. 1872. 92. — Oesterreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie herausgegeben von Theod. Wiedemann Jg. 1—13 Wien 1862—74. — Literarischer Handweiser zunächst für das katholische Deutschland Jg. 1 herausgegeben von Frz Hülskamp und Herm. Rump bis Jg. 49 herausgegeben von Edm. Niesert Münster 1862—1911. — Theologisches Literaturblatt herausgegeben von F. H. Reusch Jg. 1—12 Bonn 1866—77. Seit 1870 altkatholisch. — Stimmen aus Maria Laach (Reihe 1): Die Encyclica Papst Pius' IX. vom 8. Dezember 1864 Nr. 1—12 Freiburg i. B. 1866—69; NF: Das ökumenische Concil. Unter Benutzung römischer Mittheilungen und der Arbeiten d. Civiltà herausgegeben von Florian Rieß und Karl v. Weber Nr. 1—12 ebd. 1869—71. Darauf als Zeitschrift Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Monatschrift, seit Bd 7: Katholische Blätter Bd 1—81 Freiburg i. B. 1871—1911 und Stimmen aus Maria-Laach Ergänzgsh. 1—106 ebd. 1876—1911. Register zu den beiden ersten Reihen und zur Ztschr. Bd 1—25 und den Ergzgsh. Bd 1—6 Freiburg i. B. 1886. — Literarische Rundschau, seit Jg. 7 mit dem Zusatz für das katholische Deutschland Jg. 1 red. von Jos. Köhler bis Jg. 37 herausgegeben von Jos. Sauer Aachen 1875—Freiburg i. B. 1911. — Zeitschrift für katholische Theologie Jg. 1 red. von J. Wieser und F. Stentrup bis Jg. 35 red. v. Max Führich Innsbruck 1877—1911 mit Generalreg. ebd. 1885, 90, 95, 1900, 05, 10. — Wissenschaftliche Studien und Mittheilungen, seit Jg. 3 Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und (seit Jg. 4) Cisterzienser-Orden mit besonderer Berücksichtigung der Ordensgeschichte und Statistik, Haupt-Redakt.: Maurus Kinter Jg. 1—31 Brünn 1880—1910; dann NF Jg. 1 unter dem Titel: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige herausgegeben vom Stift St. Peter in Salzburg red. von Jos. Strasser Salzburg 1911. General-Register zu den ersten 27 Bdn Brünn 1908. — Archiv für Litteratur und Kirchen-Geschichte des Mittelalters herausgegeben von Hnrch Denifle und Franz Ehrle Bd 1—7 Berlin 1885—Freiburg i. B. 1900. — Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie herausgegeben von Ernst Commer Jg. 1—25 Paderborn 1887—1911. — Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte Jg. 1 herausgegeben von Ant. de Waal bis Jg. 25 herausgegeben von A. de Waal und J. P. Kirsch Rom 1887—1911 nebst Supplementh. 1—18 Rom 1893—Freiburg 1912. — Cistercienser-Chronik herausgegeben von den Cisterciensern in Mehrerau red. von Greg. Müller Jg. 1—22 Bregenz 1889—1910. — Straßburger theol. Studien herausgegeben von Alb. Ehrhard und Eugen Müller Bd 1—9 Freiburg i. B. 1894—1908 nebst Supplementbd. 1 ebd. 1900. — Biblische Studien herausgegeben von O. Bardenhewer Bd 1—16 Freiburg i. B. 1896—1911 — Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch Bd 1—11 Mainz 1900—Paderborn 1911. — Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo santo (a. mit italien. Tit.) Jg. 1 unter der Schriftleitung von Ant. Baumstark — Jg. 8 unter der Schriftleitung von Frz Cöln Rom und Leipzig 1901 ff., dann Neue Serie unter dem Titel: Oriens Christ., Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients . . . im Auftrage der Görresgesellschaft herausgegeben von A. Baumstark Bd 1 Leipzig 1911. — Theologische Studien der Leo-Gesellschaft herausgegeben von Alb. Ehrhard und Frz Schindler H. 1—20 Wien 1902—10. — Theologische Revue. In Verbindung mit der theol. Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer

Gelehrten herausgegeben von Franz Diekamp Jg. 1—10 Münster 1902—11. — Biblische Zeitschrift. In Verbindung mit der Redaktion der „Biblischen Studien" herausgegeben von Joh. Göttsberger und Jos. Sickenberger Jg. 1—9 Freiburg i. B. 1903—11. — Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte herausgegeben von Alb. Büchi und Joh. Pet. Kirsch, Redaktionssekretär: Mar. Besson (auch mit frz. Tit.) Jg. 1—5 Stans 1907—11. — Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus herausgegeben von A. Kleffner, N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann, H. Müller, B. Funke, F. Schulte, F. Tenckhoff Jg. 1—3 Paderborn 1909—11. — Zeitschrift für Missionswissenschaft. In Verbindung mit Ackter, Bardenhewer, Baumgarten u. a. herausgegeben von Aug. Jos. Schmidlin Jg. 1 Münster 1911. **Otto Kippenberg.**

Zeno, B. v. Verona. — S. 657 Z. 60 l. Vindobonenses st. Vindobonenses. S. 657 Z. 61 l. von st. an.

Zezschwitz, Gerh. v. — S. 671 Z. 27 l. fortlaufende st. fortlaufenden. S. 672 Z. 31 l. 20 st. 29.

Zigeunermission. — Die Literatur über die Z. füllt bereits einen dicken Katalog. Alles Wissenswerte wird gesammelt in dem Journal der Gypsy Lore Society (Liverpool). Vgl. auch: Urban, Die Z. und das Evangelium, 2. Aufl. (Striegau 1911), Hefte für Zigeunerkunde (Striegau 1911) und „Der Zigeunerfreund" Vierteljahrsblatt der Mission für SO-Europa. Hervorragende Kenner der Z. sind: Liebich, Pott, Miklosich, Erzherzog Josef, Wlislocki, Krauß, Thesleff, Paspati, Borrow, sowie neuerdings manche Mitglieder der seit 1907 neu aufblühenden Gypsi Lore Society.

Das geheimnisvolle Wandervolk der Zigeuner ist in Mitteleuropa erst seit dem Jahre 1417 bekannt. Seine frühere Geschichte ist in schier undurchdringliches Dunkel gehüllt. Als die Zigeuner Anfang des 15. Jahrhunderts schnell hintereinander in Deutschland, der Schweiz, Italien, Frankreich und England erschienen, kamen sie in großen Horden, geführt von „Grafen" und „Herzogen" von „Klein-Ägypten". Sie gaben sich für Ägypter aus, die eine 7 jährige Wallfahrt abzubüßen hätten. Nachdem das erste Staunen vorbei war, empfand man in der Christenheit die Zigeunerbanden bald überall als eine schwere Landplage. Durch strenge Gesetze und grausame Verfolgungen suchte man die unbequemen Gäste zu vertreiben, doch ohne Erfolg. Die Zigeuner breiteten sich immer mehr aus und zogen in kleinen Gruppen weiterhin bettelnd, stehlend und wahrsagend durch die Lande. Als ein wahres Schmarotzervolk vermehrten sie sich besonders in den kulturell schwächeren Ländern an der unteren Donau (Ungarn, Rumänien, Serbien, Türkei), wo sie noch heute in solcher Menge vertreten sind, daß die Annahme aufgestellt wurde, die Zigeuner hätten dort längere Zeit ein eigenes Reich besessen, das geheimnisvolle „Klein-Ägypten". Noch immer scheinen Zuzüge aus jenen Ländern nach Nordwesteuropa zu erfolgen (vgl. die rumänischen und ungarischen Zigeuner in Breslau und Berlin), selbst bis nach Amerika hat der Wandertrieb die Zigeuner bereits geführt. Nach einem Bericht an den Kaiser von Rußland von A. Thesleff betrug die Zahl der Zigeuner im Jahre 1900 in der Türkei und Griechenland 200 000, Bosnien und Herzegowina 15 000, Bulgarien 52 000, Serbien 46 000, Rumänien 300 000, Ungarn 280 000, Polen und Litauen 25 000, Galizien 16 000, Rußland 50 000, Spanien 50 000, England 20 000. Die Zigeuner in Deutschland schätzt man auf 30 000 Seelen. Das sind allein in Europa 1 084 000 Seelen. Die Anzahl der Zigeuner in Asien, Afrika, Amerika und Australien ist nicht bekannt.

Trotz der Zersplitterung des Volkes, das nur noch innerhalb kleiner Stämme, wie z. B. des Süddeutschen, die alte Organisation aufrecht erhalten kann, dem aber alle Fühlung mit entfernteren Stämmen längst verlorengegangen ist, hat sich die zigeunerische Eigenart und vor allem die altehrwürdige Zigeunersprache überall erhalten. Die letztere ist freilich in viele Dialekte zerspalten, deren Entstehung sich besonders aus der Einwirkung der Landessprachen erklärt. Die Sprachforschung hat es seit dem Jahre 1777 erkannt, daß die Zigeunersprache indischen Ursprungs ist. Mit dieser Entdeckung hat die alte Annahme, daß die Zigeuner Ägypter seien, nahezu den Todesstoß erlitten, obwohl die Sprache nicht unbedingt auf die Volkszugehörigkeit schließen läßt, und Vergleichungen der Zigeuner mit den Weissagungen Ez 29, 30 u. a. zu weiterer Prüfung anregen sollten. Jedenfalls liegt der Gedanke nicht zu fern, daß das dem der Juden ähnelnde Geschick der Zigeuner auch eine ähnliche Bedeutung haben könnte.

Der Verschmelzung mit unserer abendländischen Kultur setzen die Zigeuner den hartnäckigsten Widerstand entgegen. Besonders der Wandertrieb scheint unausrottbar in ihrem

Blute zu liegen. Noch heute hausen viele Zigeuner in Ungarn, Deutschland und England nur in Wagen oder in Zelten. In Ungarn sind zwar schon die meisten Zigeuner in kleinen Kolonien angesiedelt, und hier, wo sie sich außerordentlich vermehrt haben, zwang sie in neuerer Zeit die Not und die strengere Polizeiaufsicht, sich durch Arbeit ihren Lebensunterhalt zu erringen. So findet man sie schon allerorts bei Straßen- und Häuserbauten beschäftigt. Sonst gelten als eigentliche Zigeunerberufe: das Schmiedehandwerk, der Pferdehandel und die Musik. Wahrsagen, Betteln und Stehlen sind ihnen unentbehrliche Nebenbeschäftigungen. Natürlich kommen sie wegen dieser Untugenden (selten wegen schwererer Vergehen!) stets in Konflikte mit der übrigen Menschheit, besonders mit der Polizei. Aber trotz dieses stetigen Kriegszustandes zwischen Staatsgewalt und Zigeuner, in dem der Zigeuner bei all seiner Schlauheit doch oft den Kürzeren zieht, ist der Zigeuner nicht gehässig oder rachsüchtig gegen die Menschen. Er bleibt der gutmütige, oft sogar edelmütige Rom (Zigeuner), der sich damit begnügt, seinen freiwilligen oder unfreiwilligen Tribut von uns zu erlangen. Im übrigen ist er zurückhaltend gegen die Gadsche (Nichtzigeuner) und will auch von ihrer Religion nicht mehr wissen, als was ihm die Klugheit gebietet, äußerlich anzunehmen. Daß man dem Zigeuner die religiöse Pflege immer nur in der ihm harten Schule unserer Kultur, womöglich zwangsweise, bietet, ist die Ursache so mancher Mißerfolge in der Zigeunerfürsorge (in Deutschland Friedrichslohra 1836, in England um dieselbe Zeit Rev. Crabbs Bemühungen). Daß die Zigeuner an sich nicht unempfänglich sind für das Evangelium, das beweisen manche bekehrte Zigeuner Englands (darunter der berühmte Evangelist Gypsy-Smith). Der Erfolg könnte aber auch hier größer sein, wenn sich ein Weg fände, die Zigeuner zu evangelisieren, ohne sie ihrem Volkstum zu entreißen.

Was die Arbeit für die Evangelisation unter den Zigeunern betrifft, so arbeitete in England zuerst die New Forest Gipsy Mission, gegründet im Jahre 1888 als Zweig der Country Towns Mission. Sie ist indes seit 1910 eingegangen. 1892 wurde die Gipsy Gospel Waggon Mission begründet; sie betrieb die Evangelisation, indem sie die Zigeunerlager aufsuchte. Einer ihrer Bekehrten, Algar Boswell, stand als Evangelist in ihrem Dienst. Es scheint aber, daß das Unternehmen keinen rechten Fortgang hatte. Die 1897 von Henry E. J. Gibbins gegründete New Forest Good Samaritan Charity wirkt nur für die wirtschaftliche Hebung der Zigeuner, nicht für ihre Bekehrung zum Christentum. Die London City Mission sendet ihre Boten zur Zeit der Hopfenpflücke in die Hopfenfelder. Sie kommen dabei gelegentlich auch Zigeunern nahe; aber die Zigeunermission ist nicht ihre eigentliche Aufgabe. Es gibt demnach in Großbritannien zurzeit keine Gesellschaft, die sich ausschließlich der Evangelisation der Zigeuner widmete. Diese Arbeit wird vielmehr von einer Anzahl freier Evangelisten und Evangelistinnen betrieben. Sie sind zum Teil bekehrte Zigeuner, wie der vorhin genannte Algar Boswell, Reuben Smith und sein Bruder Gilderoy Smith, der ebenfalls schon genannte Gipsy (Rodney) Smith u. a.

In Finnland besteht ein besonderer Zigeunermissionsverein. Die Mission wird geleitet von Missionar Oskari Johnsson, Viipuri, Papula, Finnland. In Deutschland hat die Berliner Stadtmission neuerdings mit lieblichen Erfolgen eine Art Zigeuner-„Kindergarten" gegründet. Angeregt durch die Mission für Südost-Europa (Hausdorf Kr. Neurode) hat sich auch hier und da die private Liebestätigkeit der Zigeuner angenommen. Die ungarische Zigeunermission ist leider noch nicht organisiert. Sie ist Gelegenheitsarbiet und steht in Verbindung mit der Mission für Südost-Europa in Hausdorf, Kr. Neurode i. Schl. Die Arbeit besteht zumeist darin, daß ein slovakischer Prediger (Evangelist) gelegentlich mit „Kleidern, Lebensmitteln und dem Evangelium" die armen Zigeuner aufsucht und ihnen die Heilstatsachen slovakisch verkündigt.

Das alles ist weder ausreichend noch wirksam genug. Unbedingt erforderlich ist Evangelisierung in der Muttersprache der Zigeuner. Die spanischen Zigeuner erhielten im Jahre 1836 ein Evangelium in ihrer Sprache, übersetzt von G. Borrow. In Deutschland erschien als erstes Buch der Zigeuner im Jahre 1911 eine Übersetzung der Leidensgeschichte des Herrn, nach einer alten Übersetzung aus dem Jahre 1836, bearbeitet von Prof. Dr. Finck und B. Gilliat-Smith. Das Markusevangelium in süddeutscher Zigeunersprache ist im Jahre 1912 erschienen, übersetzt von dem Zigeuner E. Wittich und seiner Frau. Im bulgarisch-zigeunerischen Dialekt erschien in demselben Jahre das Lukasevangelium, von dem englischen Vice-Consul B. Gilliat-Smith übersetzt; beide Ausgaben im Verlag der Britischen und ausl. Bibelgesellschaft. Hier bietet sich noch ein ausgedehntes, schwieriges, aber um so interessanteres Arbeitsfeld für unsere Kirchen, Vereine und einzelne Missionsfreunde. Jedenfalls ist es eine Pflicht der Christenheit, sich um die Evangelisierung der bis heute in heidnischer Unwissenheit gebliebenen Zigeuner mit allen Kräften zu bemühen. **R. Urban.**

Zosimus, Papst. — E. Ch. Babut, Le concile de Turin. Paris 1904, bringt die herkömmlich ins Jahr 401 gesetzte Synode von Turin in Zusammenhang mit dem Schreiben des Zosimus v. 22. März 417 (J. W. 328) und verlegt sie demgemäß auf d. 22. Sept. 417.
Hauck.

Zweikampf. — Die „Mitteilungen der Deutschen Anti-Duell-Liga" und die „Mitteilungen der Anti-Duell-Liga für Österreich" haben mit 1909 aufgehört zu erscheinen. An ihre Stelle trat als gemeinsames Organ die Vierteljahrsschrift „Ehrenschutz", herausgegeben von Dr. Sigismund Frhr. v. Bischoffshausen, Wien VIII Florianigasse 5a. Über alles Einschlägige wird man dort andauernd unterrichtet.

S. 763 Z. 23. Die deutsche Anti-Duell-Liga zählte im Februar 1912 14600 Mitglieder, nämlich 2235 einzeln zahlende und 12400 als Genossen von 17 korporativ beigetretenen Verbänden. Ihre Adresse: Moritz Schmits, Köln, Volksgartenstr. 21.

Politisch wurde die Duellfrage im Deutschen Reichstage am 24./25. April und 13. Mai 1912 aus Anlaß der Verabschiedung des Oberarztes Dr. Sambeth in Mergentheim. „Ehrenschutz" Okt. 1912 berichtet auch über die zwischenliegenden Kommissionsverhandlungen.

Von evangelisch-theologischer Seite bot Ferdinand Kattenbusch eine „ethisch-soziologische Untersuchung": Ehren und Ehre, Gießen 1909. Und die Frage: Ist das Duell unchristlich? beantwortete Karl Sell in einem beachtenswerten Artikel „Christliche Freiheit" 1912 Nr. 25. Vgl. auch den Artikel „Ehre" in Rel. in G. u. G. Bd 2.

Für das katholische „Staatslexikon" von Bachem und Sacher schrieb den Artikel „Zweikampf" Frhr. v. Bischoffshausen, Bd 5 Sp. 1377—1394, Freiburg 1912.

S. 760 Z. 5 füge bei: Griepenkerl, Das Duell im Lichte der Ethik, Trier 1906.
S. 763 Z. 21 füge nach Halberstadt bei: jetzt Köln. **Martin Rade.**

Zwick, Johannes. — Literatur: Keim, Schwäb. Ref.-Geschichte. Schieß, Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer Bd 1 u. 2. Gebete und Lieder für die Jugend von Joh. Zwick, herausgegeben von F. Spitta, 1901. Monatsschr. f. Gottesdienst u. k. Kunst 1900, 1.

Zu dem Artikel Keims, den der Unterzeichnete für die 3. Auflage umgearbeitet hat, teilt Dr. Traugott Schieß wertvolle Bemerkungen mit. Darnach ist Vad. Br. 2, 38 statt Zwick Zink zu lesen; damit fällt die Angabe S. 769 Z. 6, daß Zwick im Winter 1518/19 Schüler Rud. Agrikolas in Krakau gewesen und dort Joach. Vadian kennen gelernt habe. Wichtig ist die Mahnung von Zasius an Ambrosius Blarer, 1518, 3. Aug., er solle seinen Bruder Thomas und Zwick anhalten, über den Wissenschaften ihr Seelenheil nicht zu versäumen. Diese Mahnung bedürfe letzterer mehr als Thomas, da er weniger religiös gerichtet und doch jetzt Priester geworden sei und das seiner Seelsorge anvertraute Volk devorat sicut escam panis (Schieß 1, 17); aber am 2. Juni 1519 nennt ihn Zasius mit großer Achtung clarissimus dominus (ebd. 1, 38). Zwick fühlte sich anfangs von seiner Stellung in Riedlingen befriedigt, denn er schreibt an Zwingli 1522 No. 28: ego nunc sum apud meos cum magna certe felicitate, si modo felicitas est, episcopum habere parum propitium. Daß Zwick, bevor er sein Amt in Riedlingen antrat, in den Ehestand getreten sei, bezweifelt Schieß wohl mit Recht, denn er hätte das früher Zwingli nicht verhehlt, da er in dem genannten Brief seine Freude über die Verehelichung Zwinglis und anderer Zürcher Kirchendiener ausdrückte (Zw. WW. 7, 246 ff.). Der Helfer Zwicks, welchen der Pfandherr Truchseß Wilhelm von Waldburg unter der Anklage des Aufruhrs verhaften lassen wollte, weil er den Eid auf die Statuten der Bruderschaft verweigerte, ist Hans Feilmaier, der am 21. Febr. 1524 in Schwabach als Prediger angestellt wurde. Markgraf Kasimir aber beseitigte ihn an Pfingsten. Jedoch die Schwabacher erbaten ihn Anfang Mai 1525 als Pfarrer. Allein 1528 wurde er, wohl vom Statthalter Dompropst Friedrich, vertrieben und kam als Pfarrer nach Lauf; 1529 war er Kaplan in Petersgemünd und 1531 der erste evangelische Pfarrer in Pegnitz (Reutlinger Geschichtsblätter 1911/12, 13 ff.). Er, nicht Zwick, ist der Prediger, dessen Verhaftung die Bürger in Riedlingen verhinderten, weshalb die Stadt in schwere Ungnade des Pfandherrn kam (RE 21, [3] 769. Baumann, Akten zur Geschichte des Bauernkriegs S. 1 Nr. 1). Die Stellvertretung Wanners (RE 21, [3] 770) übernahm Zwick Ende Dez. 1525 und entschloß sich, 1526 das Predigtamt in seiner Vaterstadt definitiv zu übernehmen (Schieß 1, 129). Der Drucker des „Christenlicher ganz Trostlicher vnderricht" (RE 21, [3] 771, 40) ist Balth. Rummetsch in Konstanz.

Zu den Beziehungen Zwicks zu Butzer ist besonders der acht Tage währende Aufenthalt Butzers in Konstanz, bis 28. April 1533, zu erwähnen. Er ging dann nach St. Gallen,

wo er bis 3. Mai weilte, worauf er nach Zürich und Bern reiste (Schieß 1, XXV, 392. 394. Keßler, Sabbata, ed. Egli 403). Die steigende Entfremdung der Konstanzer und Butzers beleuchtet der Briefwechsel der Brüder Blarer. Schieß 1, XLIV gibt eine gute Übersicht. Deutlich ist der starke Einfluß Thomas Blarers, des einst begeisterten Lutherschülers, auf die Verschärfung des Gegensatzes. Das Mißtrauen der Konstanzer erweckten einige aus dem Zusammenhang gerissene Sätze aus dem Gutachten Melanchthons und Butzers an den französischen Gesandten Du Bellay, von welchem die Konstanzer erst nach der Konferenz von 15.—21. Dez. 1534 etwas erfuhren. Neuen Unwillen erregte das von den Augsburgern veröffentlichte Stück von Butzers Schrift an die von Münster. **G. Bossert.**

Zwingli, Ulrich. — Von der neuen Ausgabe der Werke Zwinglis ist seit 1908 der 7. Bd, die Briefe von 1510—1522 enthaltend, erschienen (1911). Begonnen sind der 3. und 5. Bd; von ersterem liegen 5 Hefte, mit Schriften des Jahres 1524, von letzterem 4 Hefte, mit Briefen von 1523 bis 1525 vor. Als Mitherausgeber ist an Stelle Eglis W. Köhler getreten. Die Zwingliana sind nach Eglis Tod zunächst von Meyer v. Knonau fortgesetzt worden. Dann hat auch diese Arbeit Eglis W. Köhler übernommen.

Zu den Gesamtdarstellungen von Zwinglis Leben und Wirken ist als jüngste hinzugekommen die Eglis in seiner Schweizerischen Reformationsgeschichte, deren erster Band, von G. Finsler herausgegeben, 1910 erschienen ist. Er umfaßt die Jahre 1519—25.

Im übrigen hat sich die Forschung der letzten Jahre, soweit sie nicht in den Zwingliana niedergelegt ist, mehr mit den politischen als mit den theologischen Anschauungen des Züricher Reformators beschäftigt. Es sind zu nennen: G. v. Schultheß-Rechberg, Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche. Aarau 1909, J. Kreutzer, Zwinglis Lehre von der Obrigkeit, Stuttgart 1909 und O. Dreske, Zwingli und das Naturrecht, Halle 1911. **Hauck.**

Verzeichnis

der im 2. Ergänzungsbande L—Z enthaltenen Artikel.

—

Berichtigungen

S. 270 Z. 26 l. Nîmes statt Nimes.
S. 327 Z. 32 l. 1911 statt 1906.
S. 328 Z. 7 l. Pirkheimer statt Pirckheimer.
S. 466 Z. 11 l. Schwarz statt Schwartz.

Verzeichnis der Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.	Pr = Proverbien.	Ze = Zephania.	Rö = Römer.
Ex = Exodus.	Prd = Prediger.	Hag = Haggai.	Ko = Korinther.
Le = Leviticus.	HL = Hohes Lied.	Sach = Sacharia.	Ga = Galater.
Nu = Numeri.	Jes = Jesaias.	Ma = Maleachi.	Eph = Epheser.
Dt = Deuteronomium.	Jer = Jeremias.	Jud = Judith.	Phi = Philipper.
Jos = Josua.	Ez = Ezechiel.	Wei = Weisheit.	Kol = Kolosser.
Ri = Richter.	Da = Daniel.	To = Tobia.	Th = Thessalonicher.
Sa = Samuelis.	Ho = Hosea.	Si = Sirach.	Ti = Timotheus.
Kg = Könige.	Joe = Joel.	Ba = Baruch.	Tit = Titus.
Chr = Chronika.	Am = Amos.	Mak = Makkabäer.	Phil = Philemon.
Esr = Esra.	Ob = Obadja.	Mt = Matthäus.	Hbr = Hebräer.
Neh = Nehemia.	Jon = Jona.	Mc = Marcus.	Ja = Jakobus.
Esth = Esther.	Mi = Micha.	Lc = Lucas.	Pt = Petrus.
Hi = Hiob.	Na = Nahum.	Jo = Johannes.	Ju = Judas.
Ps = Psalmen.	Hab = Habacuc.	AG = Apostelgesch.	Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
ARG = Archiv für Reformationsgeschichte.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BHG = Bibliotheca hagiographica Graeca.
BHL = „ „ Latina.
BM = „ maxima Patrum Lugdunensis.
BZStF = Biblische Zeit- und Streitfragen.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Literatur-Zeitung.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrb. d. Görresgesellsch.
Hwh = Halte was du hast.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JB = Jahrbuch.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
JthSt = Journal of Theol. Studies.
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MGkK = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
MGWJ = Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MJÖG = Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforsch.
MkP = Monatsschrift f. kirchl. Praxis.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
Rel. in GuG = Relig. in Geschichte u. Gegenwart.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt, Harnack u. Schmidt.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WEA = Werke Erlanger Ausgabe.
WWA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Altertum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina-Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZntW = „ für neutestamentl. Wissenschaft.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZprTh = „ für praktische Theologie.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.



